



DISCURSO Y CONFLICTO: LA UTILIZACIÓN DE CLICHÉS POLÍTICOS COMO FORMA DE ADAPTACIÓN A LA EMERGENCIA DE SOCIEDADES DE ANTIGUO RÉGIMEN

DISCURSO Y CONFLICTO: LA UTILIZACIÓN
DE CLICHÉS POLÍTICOS COMO FORMA DE
ADAPTACIÓN A LA EMERGENCIA DE
SOCIEDADES DE ANTIGUO RÉGIMEN

Beltrán, Diego Alberto

Discurso y conflicto : la utilización de clichés políticos como forma de adaptación a la emergencia de sociedades de antiguo régimen / Diego Alberto Beltrán. - 1a edición para el alumno - Rosario : Diego Alberto Beltrán, 2022.

Libro digital, DOC

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-4504-3

1. Análisis del Discurso. 2. Análisis Político. I. Título.

CDD 320.014

INDICE

INTRODUCCIÓN	2
EL PENSAMIENTO POR CLICHÉS Y EL LENGUAJE SUSTITUTIVO COMO CONFIGURADORES DEL NUEVO SUJETO EN UN MUNDO POS-LEGAL	6
<i>0. Introducción</i>	6
1. <i>El nuevo escenario histórico</i>	7
1.1. La recurrencia cíclica	7
1.2. La fuerza del trabajo pasado	8
2. <i>El Dos en UNO socrático</i>	12
2.1. Un sujeto inmanente, un sujeto sin culpa	15
2.1.2. La elección banal	16
3. <i>Los clichés de Eichmann</i>	21
3.1. El lenguaje sustitutivo-encubridor	23
3.2. El Protocolo de Wannsee y el lenguaje sustitutivo	25
4. <i>A manera de conclusión</i> :.....	30
4.1. Lo inmanente circular (proposiciones teóricas I, II y III).	30
4.2. El pasado coloniza al futuro (proposiciones teóricas III y IV).....	33
5. <i>Referencias Bibliográficas</i>	35
6. <i>Bibliografía</i>	41
7. <i>Documentos</i>	44
EL LENGUAJE PROTO-FEUDAL COMO VECTOR DE “OSTEOPOROSIS” DE LAS RELACIONES CONTRACTUALES LABORALES MODERNAS: EL CASO DE LA ALEMANIA NAZI	46
0. <i>Introducción</i>	46
1. <i>Marco Teórico de las cuatro hipótesis</i>	47
1.1. El <i>paradigma</i> : la utilización extemporánea y descontextualizada del lenguaje ..	47
1.2. Segundo Nivel: arquetipo y repetición.	51
2. <i>Originalidad etnográfica</i>	54
3. <i>El conjunto UNIÓN de significantes y la armadura del Quijote</i>	56
3.1. <i>Gefolgschaft y Gefolgschaftssaal</i>	60
3.1.2. El rito de iniciación: de La Germania a las relaciones laborales en el Tercer Reich	61

4. <i>A modo de conclusión:</i>	66
4.1. El lenguaje del Tercer Reich	66
5. <i>Referencias bibliográficas</i>	69
6. <i>Bibliografía</i>	73
GENEALOGÍA DE LA ESCENA PRIMORDIAL: LA GRIETA EN LA ULTRA-HISTORIA	77
0. <i>Introducción</i>	77
1. <i>Enunciado cliché y escena ultra –histórica</i>	79
2. <i>Genealogía del término y su emergencia vernácula</i>	85
2.1. La grieta en la historia argentina: ADN	88
3. <i>Emergencia de la comunidad y sus grietas en Alemania</i>	92
3.1. El período en el que Schmitt se detiene	96
3.2. Comunidad, sociedad, enemistad	103
4. <i>A manera de conclusión</i>	109
5. <i>Referencias bibliográficas</i>	111
6. <i>Bibliografía</i>	117
7. <i>Diarios / Publicaciones periódicas</i>	120

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

En los tres capítulos de este libro se analiza el lenguaje político utilizado en forma no reflexiva. Los dos primeros tratan casos históricos y el tercero se sumerge en el lenguaje político utilizado por los medios de comunicación argentinos y por los actores políticos beneficiarios de dichos medios de comunicación integrantes de todo el arco ideológico nacional. Específicamente nos centramos un concepto o pseudo-concepto al que se recurre para explicar cualquier conflicto o desavenencia entre los grupos políticos que se alternan en el gobierno del país: el término GRIETA (de tipo cultural, política, ideológica, etc.). En el primer capítulo tomamos como cierta la tesis de Thomas Piketty: el retorno en el siglo XXI de un tipo de capitalismo patrimonial similar al de los siglos XVII y XIX en el que el crecimiento de la renta del capital supera ampliamente la tasa de crecimiento económico. Dada esta situación nos preguntamos cómo se acoplaría el nuevo capitalismo patrimonial a representaciones sociales que piensan a un trabajador munido de derechos sociales positivos inscriptos, a su vez, en un humanismo laico y cristiano en el cual el ser humano se realiza en el trabajo en oposición a un trabajo servil que se realiza a costa del espíritu y de una vida integral. Por medio de un estudio instrumental de caso concluimos que un acoplamiento de este tipo es posible si desaparece lo que Hannah Arendt llama “Dos en Uno socrático”; es decir la declinación de un sujeto reflexivo y el advenimiento de un sujeto que piensa mediado por frases cliché. Los conceptos básicos para el primer capítulo son: FRASES CLICHÉ, DOS EN UNO SOCRÁTICO, LENGUAJE SUSTITUTIVO y RETORNO DE LO IGUAL. En el segundo capítulo se sitúa en la instancia de búsqueda de categorías de análisis a los efectos de lograr una saturación teórica posterior. Esta saturación será un punto de partida para un análisis subsiguiente del lenguaje político del espacio-tiempo argentino en el tercer capítulo. El objetivo general es analizar las expresiones del lenguaje que impiden la reflexión sobre las propias acciones y las de los demás específicamente en el plano ideológico-político y en diferentes contextos históricos. Este capítulo se centra especialmente en el lenguaje utilizado durante el Tercer Reich. No podemos hablar de argot o jerga del Tercer Reich porque no sólo la usaban los cuerpos militares y políticos de los nazis o sus simpatizantes; sino también las propias víctimas del régimen o quienes estaban

en su periferia. De esta forma; durante el período en el que Hitler estuvo en el poder toda la sociedad alemana se manejó con una terminología muy específica que incluía expresiones arcaicas o de cierto aire medieval traídas por el Reich a pleno siglo XX. Este tipo de expresiones reconfiguraban subjetivamente el contexto laboral de quienes lo hablaban. Los conceptos básicos para el primer capítulo son: ARGOT, CLICHÉS, PASADO ARCAICO, CONDUCTOR. En el tercer capítulo Analizaremos la genealogía de un concepto o pseudo-concepto repetido de manera irreflexiva como recurso explicativo de los conflictos políticos en Argentina: *grieta*, *grieta que divide a los argentinos*, *grieta que divide al país*. El término grieta (y los enunciados construidos en torno al mismo) no opera como un concepto explicativo de los conflictos socioeconómicos y/o ideológico-políticos de Argentina sino como un significante reificador del conflicto. El concepto *grieta* es muy utilizado por los dos sectores políticos situados, por auto-localización, a ambos lados de la misma. Este concepto mágico y omniexplicativo de cualquier conflicto forma parte del lenguaje cliché de la política actual argentina. Dicho término cliché alude a una escena que Giorgio Agamben y Georges Dumézil ubicarían en la “franja de ultra-historia”. En la franja de la ultra-historia hay esquemas, sucesos organizados a partir de esquemas (o escenas para utilizar la terminología de Lorenzer y el psicoanálisis) que no se concretan en la historia pero que inciden en ella. El método seguido, según el propio Dumézil, es el mismo que emplea la gramática comparada indoeuropea. La diferencia entre el sistema de correspondencias fonéticas llamado indoeuropeo o, como lo llama Milner, “estenograma” y la ideología de las tres funciones estudiada durante largos años por Dumézil es que el indoeuropeo es aún actuante en sus lenguas afluentes y la ideología de las tres funciones persiste en forma fantasmática en pueblos que ya no pueden (o nunca pudieron) justificarla sociológicamente. En un caso el estenograma parece aludir a una propiedad de la physis de esas lenguas y en la ideología trifuncional solo encubre/recubre otra estructura sociológica. En lo que respecta a la escena ultra-histórica tratada en esta investigación, señalamos que la construcción de oraciones, sintagmas o enunciados explicativos con la palabra *grieta* aluden a una escena nunca vivenciada/experimentada o accesible por vía documental o arqueológica. La palabra *grieta* alude a algo que se agrieta porque estaba anteriormente

unido: la idea de una comunidad idílica cuyas partes u órganos estaban integradas armónicamente es la franja de ultra-historia que está detrás de la *grieta*. Es decir, no existe una comunidad original quebrada por agentes destructivos foráneos o por grupos oscuros de la misma comunidad: desde esta perspectiva la *grieta* que separa a sectores de la sociedad argentina es un concepto comodín dado que se utiliza para explicar o sobre-determinar cualquier conflicto político (o, quizá, el conflicto en un consorcio o entre dos vecinos) sin reflexionar en el término utilizado. Esta falta de reflexión lo transforma un término cliché con escena virtual o sin contexto real. Los conceptos básicos en este capítulo son: COMUNIDAD, SOCIEDAD, ULTRA-HISTORIA y COMUNIDAD IMAGINADA.

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO POR CLICHÉS Y EL LENGUAJE SUSTITUTIVO COMO CONFIGURADORES DEL NUEVO SUJETO EN UN MUNDO POS-LEGAL

0. Introducción

El retorno del sistema capitalista a su estatus decimonónico, en lo que se refiere a la rentabilidad del capital, que propone el economista francés Thomas Picketty [1]; sólo puede realizarse desde un pensamiento inmanente. Este tipo de pensamiento solo puede existir y operar en tanto se olvide al pasado; es decir, en tanto el sujeto deje de comparar su contexto epocal inmediato (en el tiempo y en el espacio) con contextos y períodos históricos (tanto de su biografía personal como de la historia general). El pensamiento inmanente necesita de un contexto que se justifique así mismo y que pueda autodesecharse cuando advenga un nuevo contexto. El nuevo estatus capitalista necesita de la desaparición de lo trascendente para que advenga lo inmanente. Para el caso de este estudio lo trascendente es, por un lado; lo que está más allá del contexto del momento y puede situarse tanto en el pasado como en el futuro pero siempre actuando como referente de mis acciones y pensamientos. Por otro lado, lo trascendente es la referencia a cualquier corpus legal sea el positivo de la ley del Estado-Nación moderno, el religioso o cualquier dimensión cultural que opere en base a un sistema de prohibiciones. Ahora bien; lo trascendente solo puede desaparecer en tanto tenga un sustituto. El “pensamiento” por clichés y el empleo de lo que llamaremos LENGUAJE SUSTITUTIVO se transforman en un instrumento esencial para reemplazar el pensamiento histórico y el pensamiento religioso basado en valores meta-históricos. El caso Eichmann es, al decir de Hannah Arendt, un caso extremo de pensamiento por clichés, o, más bien, de “incapacidad para pensar” [2]. En su estudio de la conciencia del jerarca nazi Hannah Arendt encuentra un empleo del lenguaje y un tipo de construcción de frases que la pensadora alemana atribuye a “un caso moderado de afasia” y a dificultades de expresión del emisor sumado a cierta fascinación del mismo por un tipo de lenguaje sustitutivo empleado por el régimen. [3]. Dadas estas características del habla del acusado; Eichmann nos sirve de instrumento para conocer ciertos mecanismos de

utilización de los clichés y del lenguaje sustitutivo que quizá puedan ser reciclados por el nuevo escenario histórico si es que la hipótesis de Thomas Piketty es correcta. Por lo tanto; el objetivo de este artículo es el estudio de algunos mecanismos generales que niegan y/u obturan la reflexión sobre las propias acciones y las de los demás. Es decir; es un estudio instrumental de caso desde la perspectiva de Robert Stake [4] que nos permite avizorar el pensamiento por clichés del futuro que parece ser, acorde al pensamiento circular del tiempo de los griegos y a la perspectiva inercial-sistémica del economista francés Thomas Picketty; de un retorno a un status estructural decimonónico.

Las proposiciones teóricas que guiarán la investigación pueden ser formuladas de la siguiente manera:

I. El Sujeto reflexivo de la modernidad se recicla, en el escenario económico propuesto por Thomas Piketty; en la forma de un AVATAR configurado por un lenguaje sustitutivo y un pensamiento disuelto u opacado mediante ENUNCIADOS CLICHÉ.

II. La transformación del Sujeto reflexivo en su sustituto sólo puede ser posible a partir del LEVANTAMIENTO DE LO PROHIBIDO cuyo mojón inicial lo produjo el nazismo al destruir la ligazón cultural entre el Hombre, la Ley y la Filiación construida por el Cristianismo en diálogo hermenéutico con el Judaísmo.

III. El cliché y el lenguaje sustitutivo obturan la capacidad del Sujeto para pensar referenciado en su contexto y en el de los demás sujetos

IV. El paso del Sujeto moderno a su avatar no reflexivo es también el pasaje de un Sujeto referenciado en lo TRASCENDENTE a un Sujeto signado por lo INMANENTE.

1. El nuevo escenario histórico

1.1. La recurrencia cíclica

En “El capital en el siglo XXI” Thomas Piketty plantea, quizá sin proponérselo, una recurrencia del tiempo histórico localizada en los siglos XVIII, XIX, XX y lo que va del XXI. En los siglos XVIII y XIX se conforma una sociedad quebrada abruptamente por el período de

entreguerras del siglo XX y transformada por los “Treinta Gloriosos” correspondientes al Estado de Bienestar. Dichos años de Welfare State van de 1945 a un punto relativamente arbitrario que podría coincidir con la crisis del petróleo de 1973, el paso del cambio fijo al cambio flotante establecido para el dólar por el presidente Nixon en el mismo año o el inicio de los mandatos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan [5]. A partir de este momento se genera un retorno progresivo a la sociedad decimonónica punto de partida del ciclo y que, por esta razón, alcanza cierto status natural a la manera aristotélica. Es decir; el capitalismo retornaría a una posición propia de él cuando no media la coerción del derecho social o cuando dicta, en forma inmanente, el orden legal según la lógica económica de acumulación.

1.2. La fuerza del trabajo pasado

Un ciclo de capitalismo patrimonial entre los siglos XVII y XIX en el que el crecimiento de la renta del capital supera ampliamente la tasa de crecimiento económico da como resultado un tipo de sociedad en la que los ricos obtienen la mayor parte de sus ingresos de los activos que poseen. Esto quiere decir que sus ingresos provienen del producto del trabajo de sus padres o abuelos; es decir del trabajo pasado y no del trabajo propio [6]. Por lo tanto; la sociedad de capitalismo patrimonial decimonónico vive, en sus estratos más elevados, de la herencia y no del mérito de quienes amasaron por primera vez el capital. Sin embargo, quizá esta contraposición entre la herencia y el mérito de Picketty sea demasiado simplista si salimos del campo estrictamente económico. En un estudio cualitativo mucho más restringido que el objeto de estudio del economista francés; nos encontramos con que los sectores situados en el pináculo de la escala social en la provincia más rica de la Argentina pueden acceder a un mérito transmitido por herencia [7]. Al menos es una de las lecturas posibles de esta investigación de Victoria Gessaghi. Los sujetos entrevistados delimitan a la “clase alta” no sólo por el capital acumulado por la familia; si no por el valor simbólico del apellido que custodia dicho capital. El apellido se hereda junto con la fortuna pero se revalida el mérito de los antepasados mediante una serie de actividades filantrópicas y un modo de vida austero. De esta manera, los criterios de distinción entre la clase alta y las subalternas no se dan desde criterios exclusivamente económicos; sino también a partir de

ciertas facultades morales ejercidas a través de un trabajo de ayuda social individual o a través de instituciones privadas u ONG pero que no se aprenden de la noche a la mañana. La tradición secular de este ejercicio y la educación moral que lo generó y reproduce enmarcado en redes sociales ad hoc; son las que legitiman el status moral de generosidad que permite justificar el mérito de la condición social:

En el momento en que se constituye como tal, el 'nuevo rico' posee un ingreso económico de magnitudes considerables que le permite acceder a bienes de consumo con holgura. Dentro de las familias tradicionales, encontramos altos o bajos salarios, pero una gran fortuna o riqueza acumulada colectiva o individualmente lo largo de las generaciones: propiedades, campos productivos, obras de arte, empresas, etc, forman parte de un extenso capital que conservar. La falta de ingresos holgados en el presente detrás de la frase 'mucho apellido pero no tienen un mango' [por un peso] oculta el desahogo sobre el que descansa la posición económica individual de los miembros de la clase alta [8]

El capital económico (ya sea como relación social, como metálico, posesión de inmuebles, maquinarias, etc) y el capital simbólico se heredan de la misma forma y producen los mismos efectos de causación a distancia desde el pasado. Nos situamos entonces en una época histórica "sosías" de la del siglo XIX. Si analizamos este término desde la perspectiva de Louis Auguste Blanqui en su obra La Eternidad a través de los Astros; nos encontramos con un siglo XXI similar en lo sustancial al siglo XIX en donde las diferencias históricas son solo detalles. Para ser más específicos, Piketty plantea que este no es un rasgo exclusivo de la sociedad patrimonial decimonónica; si bien la Belle Époque le da su sello personal a este mecanismo en realidad es una ley tendencial/estructural del propio capitalismo. La sucesión de eventos con poder disruptivo como la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa y la Segunda Guerra Mundial produjeron una transformación temporal de dicha ley tendencial. Ese lapso temporal posee la forma de una U:

...como subproducto de la destrucción directa provocada por las guerras, los shocks presupuestarios y políticos y el débil nivel de precios de los activos en la segunda posguerra, los patrimonios disminuyeron abruptamente pasando a representar en promedio, alrededor de tres años de ingreso nacional [entre 1900 y 1910 llegaban a un valor promedio

en torno a 7 años del ingreso nacional para los países europeos más importantes y de 5 años para EEUU]. Como consecuencia de la destrucción de los patrimonios y de la instauración de un nivel impositivo progresivo sin precedentes históricos, la desigualdad disminuye abruptamente y comienza un período de reconstrucción con un crecimiento promedio- sobre todo en Europa- excepcionalmente alto para los estándares capitalistas [9].

Este ciclo tiene una pendiente en U cuando la tasa de rendimiento del capital disminuye drásticamente desde un 600-700 % hasta un 200-300% en 1950-1960 por las dos grandes guerras con su consecuente destrucción física y desvalorización del capital. La U termina de dibujarse hacia arriba desde la última fecha llegando a tomar forma en la década del 70 y completando el ciclo en 1990-2000 cuando la tasa de rendimiento retoma el 600-700% [10]. Durante esta curva en U se establece la legislación social y la serie de derechos que acompañaron a los “Treinta Gloriosos” años del Estado de Bienestar entre fines de la Segunda Guerra y la crisis del petróleo de 1973. El desarrollo de sindicatos fuertes y la legislación social revirtieron la tendencia rentística que se mantuvo incólume hasta principios del siglo XX. Sin embargo; de no mediar este tipo de “motores externos” el capitalismo tiende hacia una suerte de ESTADO ESTACIONARIO CRÍTICO negador de las predicciones “apocalípticas” que, a juicio de Picketty y de manera diferenciada, realizan Malthus, Young, Ricardo y Marx y de las predicciones de “cuento de hadas” de Simon Kuznets [11]. Podríamos definir dicho ESTADO ESTACIONARIO como una situación en la cual el empresario capitalista no se ve impulsado a invertir en la producción para aumentar su capital porque el mismo se aumenta automáticamente:

La principal fuerza desestabilizadora [del capitalismo de libre mercado y propiedad privada] se vincula con el hecho de que la tasa de rendimiento privado del capital r puede ser significativa y duraderamente más alta que la tasa de crecimiento del ingreso y la producción g .

La desigualdad $r > g$ implica que la recapitalización de los patrimonios procedentes del pasado será más rápida que el ritmo de crecimiento de la producción y los salarios. Esta desigualdad expresa una contradicción lógica fundamental. El empresario tiende inevitablemente a transformarse en rentista y a dominar cada vez más a quien sólo tiene su

trabajo. Una vez constituido, el capital se reproduce sólo, más rápidamente de lo que crece la producción. El pasado devora al porvenir [12].

La imagen weberiana del empresario calvinista obsesivo por el trabajo que radicaba en ahorrar y vivir ascéticamente para poder reinvertir constantemente el capital en la producción se ve trocada por la imagen de un rentista abúlico o un CEO audaz que sabe que sus errores no harán mella en el patrimonio heredado de sus padres. Picketty plantea que la “acumulación infinita” que Marx desarrolla en el tercer tomo de *“El Capital”* se detiene en un “punto finito” antes del “apocalipsis” bifurcada en dos situaciones:

a- descenso constante de la tasa de ganancia del capital que lleva a una escena de Pac Man entre capitalistas devorándose entre ellos.

b- un aumento constante del capital en la composición de los ingresos nacionales que lleva a que los trabajadores se unan contra los capitalistas y los reemplacen como agentes de producción.

Picketty afirma que la acumulación infinita de Marx “se detiene en un punto finito” crítico pero, oxímoron mediante, estable antes de pasar al umbral de cambio. Nos encontramos con un retorno de las jornadas de trabajo de 12 horas articuladas a sueldos de subsistencia, un nivel de desempleo alto y una situación de extrema pobreza en amplias franjas de la población. Lo que un economista como Picketty no puede llegar a preguntarse es como encajaría este ESTADO ESTACIONARIO con una REPRESENTACIÓN SOCIAL del trabajo, el salario y los derechos sociales heredada de la feliz curva en U que tarda más en desaparecer que el nivel tangible de ingresos. Los partidarios de ese estado estacionario deberán lidiar con el pensamiento lógico-abstracto heredado de la modernidad y de “los treinta gloriosos” y con la REPRESENTACIÓN SOCIAL mencionada. En otras palabras deberán vérselas con una visión del mundo que articule la idea de una simetría social relativa asociada al acceso a los bienes materiales, educacionales y jurídicos y el disfrute de una vida más allá de la mera subsistencia. Por lo tanto; nos preguntamos como la nueva fase del capitalismo se relacionará con un Sujeto o con un remanente de él que, a diferencia de Adolf Eichmann,

aún tiene la capacidad de pensar en los nuevos acontecimientos y hechos que se nos presentan a diario.

2. El Dos en UNO socrático

Hannah Arendt asiste al juicio de Eichmann en Jerusalén y desarrolla, a partir de cómo se desenvolvía el jerarca nazi durante las distintas circunstancias del proceso judicial; el concepto de BANALIDAD DEL MAL [13]. Para Arendt el mal está asociado a la incapacidad para pensar:

Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes [14].

Frente a la multiplicidad de acontecimientos y hechos el Sujeto debe detenerse a pensar en y frente a ellos realizando cierta selección de los mismos para ceder sólo en parte a los requerimientos del NOUS. Esto es así porque el esfuerzo por separarse sistemáticamente del río de acontecimientos sería lacerante para el sujeto; pero si asume el DICTUM de separarse en circunstancias que lo ameriten seriamente, nunca se transformaría en juguete de los clichés, hábitos y frases hechas con la profundidad abismal que supo tener Adolf Eichmann. Hay dos afirmaciones de Sócrates articuladas entre sí que se encuentran en el *Gorgias*:

-Es mejor recibir una injusticia que cometerla a otra persona

-Es preferible estar en desacuerdo con muchos hombres y que estos me discutan que “antes de que yo, que no soy más que uno, este en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” [15].

Hannah Arendt plantea que desde el punto de vista del mundo, o de lo que podríamos llamar el corpus legal; la respuesta sería que no es relevante el agente agresor y el receptor

de la injusticia si no la injusticia en sí. Definido un delito como una transgresión a la ley; la víctima puede querer perdonar y olvidar, y quizá el autor del hecho no reincidirá y no habrá peligro para un tercero. Sin embargo, se ha generado un daño a la comunidad como un todo no permitiendo otra vía de resolución la ley del país. Pero Sócrates no reflexiona desde la posición del ciudadano sino que “habla como el hombre cuya prioridad es el pensamiento” [16]. No es el pensamiento que deduce el caso particular desde el universal sino el que reflexiona sobre el particular desde sí mismo o en diálogo consigo mismo. El no ser más que uno y no poder estar en desacuerdo consigo mismo implica el ser junto a los otros y el tener conciencia de sí en ese estar junto a. El Uno en este sentido es el lugar de una disyunción:

Llamamos conciencia de sí [consciousness] (literalmente, como hemos visto, ‘conocer consigo mismo’) al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el ‘no soy más que uno’ socrático es más problemático de lo que parece; no solo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia [17].

Si en la unicidad se inserta una diferencia que me hace pensar de tal manera que pongo en entredicho mis propias proposiciones o las de los demás; el abandono de este dispositivo griego o de esta actividad esencialmente humana deja al individuo sujeto a aquellos enunciados aptos para designar y justificar cualquier cosa independientemente del contexto que precisamente exige aquel diálogo escindido en el interior de la psiquis. Deja al individuo sujeto a los clichés. El significado cotidiano del término cliché es el de una frase o expresión usada en exceso y, agregamos nosotros, que por esta razón a perdido fuerza analítica para tratar la situación específica en la que se lo está usando. Otros significados no académicos del término son:

*Tira de película fotográfica que alberga imágenes en negativo

*Plancha tipográfica que reproduce un grabado para luego ser impreso

Estos otros dos significados aluden a un molde o base de sustentación en la que se inscribe algo (las imágenes de las fotografías o el grabado). Los tres significados articulados aludirían a un enunciado o conjunto de ellos que actúan como ordenador de la conversación o de la reflexión sin estar anclados al contexto que se designa específicamente en la conversación. Un sentido parecido le otorga Alfred Lorenzer a este término. El cliché designa una situación de interacción o lo que Lorenzer llama ESCENA:

Así el niño en presencia de la madre que pronuncia la palabra madre, registra que MADRE no designa solamente a la persona de la madre, sino también a la propia escena de interacción del niño con la madre [18].

Lorenzer intenta construir una teoría materialista de la subjetividad: el lenguaje se produce a través de las relaciones sociales; su tesis básica es por el origen social del lenguaje. La formación del lenguaje pasa por dos instancias fundamentales una es privada y la otra pública. Si el pasaje de la lengua privada a la pública no es fluido o se da en forma incompleta genera incomunicación, distorsión del lenguaje y neurosis. El significante MADRE designa a una madre concreta que interactúa con el niño que dice MADRE. A su vez; ese significante está anclado a la escena de interacción en la que el niño lo dice. MADRE no puede utilizarse en este nivel de formación del lenguaje para aludir a otra madre o a las madres del mundo o para exclamar ¡madre mía! El significante MADRE opera aún dentro de un lenguaje privado que sólo entiende el niño y su madre: nos encontramos en el nivel del CLICHÉ. A medida que el niño se desarrolla; los clichés surgidos de las distintas situaciones de interacción se van transformando en símbolos lingüísticos. Cada cliché se produce a través de interacciones particulares y específicas de cada individuo: es decir que son particulares de cada persona. Por esta razón Lorenzer plantea que los clichés constituyen una LENGUA PRIVADA [19]. En el proceso normal de desarrollo infantil los clichés se tornan símbolos. Es decir; dejan de representar una disposición escénica específica y pierden, en consecuencia, su status de lenguaje privado. Esta pérdida va a permitir la inserción del individuo en la cadena significante posibilitando su participación en una lengua pública. Si el pasaje de la lengua privada a la pública no es fluido o se da en forma incompleta genera incomunicación, distorsión del lenguaje y neurosis. A la inversa, cómo plantea Habermas; la presión de un

problema no resuelto se transmite a través de una “represión no consciente” a la “organización interna del habla” provocando una distorsión en la comunicación. Esta distorsión se evidencia a través de un habla IDIOSINCRÁTICA [20]. La característica específica del habla idiosincrática o cliché es su relación con el contexto en el cual se enuncia. Este tipo de habla y los enunciados que genera quedan anclados a un contexto específico en un proceso de socialización deficiente en el niño o pueden ser usados en otros contextos sin que dicha habla sufra ese proceso de socialización. En términos de Lorenzer es un habla DESIMBOLIZADA que, sin embargo, agregamos nosotros; puede ser utilizada para otros contextos en el marco del cliché.

2.1. Un sujeto inmanente, un sujeto sin culpa

La noche del 11 de mayo de 1960 Adolf Eichmann es capturado en Buenos Aires por el Estado Israelita y transportado a Jerusalén para ser acusado de quince delitos. Según la Ley de Nazis (o de penalización de nazis y colaboradores) de 1950 los delitos cometidos por Eichmann están encuadrados en:

-crímenes contra el pueblo judío

-crímenes contra la humanidad

-crímenes de guerra

Estos crímenes son realizados durante el período nazi y, especialmente, en el sub-período de la Segunda Guerra Mundial. Según esta ley “cualquier persona que haya cometido uno de estos...delitos...puede ser condenado a pena de muerte” [21]. Ante esta acusación Eichmann se declara inocente de cada uno de estos delitos: “inocente, en el sentido en que se formula la acusación” [22]. Eichmann se encargó básicamente de transportar a millones de judíos hacia los campos de exterminio en base a una aceptada organización producto de su celo profesional y profunda admiración al Führer. Su defensor, el doctor Servatius; planteó en una entrevista que el acusado se declaraba “culpable ante Dios, no ante la Ley” [23]. Eichmann no rubrica este enunciado. Para Hannah Arendt Servatius hubiese deseado una argumentación de su inocencia en un estilo de matriz maquiavélica: su defendido sólo

ejecuto ACTOS DE ESTADO que están más allá del alcance de la Ley porque son, precisamente, los actos que fundan, mantienen y mutan la Ley; estos actos sólo pueden ser juzgados dentro del poder soberano del Estado donde se realizaron y no por un tribunal que represente un derecho universal. Precisamente en el paraguas soberano alemán antes de la caída de Berlín sus actos serían “condecorados” y fuera de él penalizados. Pero Eichmann adopta otra línea de argumentación ya utilizada cuando un periodista holandés (Sassen), miembro de la SS y fugitivo de la justicia; lo entrevista en la Argentina en 1955. Sólo podía ser acusado de “ayudar” y “tolerar” el asesinato masivo de judíos. Desde esta perspectiva los actos criminales de Eichmann sólo podían ser condenados retroactivamente dado que en el momento de ser ejecutados sólo obedecía las órdenes con fuerza de ley del Führer y, aún, en su retroactividad; sólo por organizar el transporte de millones de judíos hacia la muerte. Según el acusado él no era un “canalla en lo más profundo de su corazón” (INNERER SCHWEINEBUND); si bien había actuado conscientemente y voluntariamente tal cual lo formulaba la acusación no había en él odio hacia sus víctimas. Hay una serie de datos que apoyan esta afirmación llevándonos al desarrollo del concepto arendtiano de BANALIDAD DEL MAL, al pensamiento por frases cliché al estilo de Lorenzer o de “cliché de ‘satisfacción’ ” [24] y al develamiento de un Sujeto inmanente y pos-cartesiano que puede transformarse en el antecedente del Sujeto que precisa el nuevo escenario económico anunciado por Thomas Piketty.

2.1.2. La elección banal

Cuando le proponen entrar al Partido Nacional-Socialista y a las SS Eichmann estaba por entrar a un ámbito ideológico totalmente diferente: la logia masónica de Schlaraffia [25]. Ernst Kaltenbrunner, introductor de Eichmann en las SS, le informa que no podrá entrar a ambas organizaciones dado que los nazis no pueden ser masones. Eichmann estaba muy entusiasmado con esta logia en la que hombres cultos, profesionales y empresarios realizaban encuentros en los cuales cada uno de los miembros debía tratar algún tema con un toque de humor refinado. No se le presenta la dura tesitura de elegir entre una logia masónica y las SS porque es expulsado de la primera: comete el error de invitar a sus compañeros a una copa pese a ser el más joven del grupo. El relato de este acontecimiento

aún le hace ruborizarse en la cárcel israelí [26]. Hannah Arendt plantea que Eichmann vuela como una hoja al viento de una logia masónica alegre a integrar una organización tanática que iniciaría el “Milenio” alemán. Hay inconsistencia ideológica y liviandad espiritual al dirigirse a las puertas del infierno; no hay un odio previo y visceral hacia lo judío. Quizá esto es lo que haga más tenebrosa la elección de Eichmann:

Quando se le preguntaba el porqué de su ingreso, siempre contestaba con los mismos burdos lugares comunes acerca del Tratado de Versalles y del paro obrero, y según dijo durante el juicio: ‘Fue como si el partido me hubiera absorbido en su seno, sin que yo lo pretendiera, sin que tomara la oportuna decisión. Ocurrió súbita y rápidamente’. Eichmann no tuvo tiempo, ni tampoco deseos, de informarse sobre el partido, cuyo programa ni siquiera conocía, y tampoco había leído Mein Kampf [27].

Entiéndase bien: el Tratado de Versalles con las condiciones humillantes para Alemania y la desocupación son causas estructurales que no pueden estar ausentes de una explicación del fenómeno nazi. Para el historiador inglés Eric Hobsbawm el Tratado de Versalles “no podía ser la base de una paz duradera”. Las limitadas probabilidades de perduración del tratado, luego de que EEUU se negara a firmarlo en un mundo que había dejado de ser “eurocentrado”; fueron boicoteadas por las propias potencias vencedoras al impedir la rehabilitación y recuperación económica de los vencidos:

A Alemania se le impuso una paz con muy duras condiciones, justificadas con el argumento de que era la única responsable de la guerra y de todas sus consecuencias (la cláusula de la «culpabilidad de la guerra»), con el fin de mantener a ese país en una situación de permanente debilidad. El procedimiento utilizado para conseguir ese objetivo no fue tanto el de las amputaciones territoriales (aunque Francia recuperó Alsacia-Lorena, una amplia zona de la parte oriental de Alemania pasó a formar parte de la Polonia restaurada —el «corredor polaco» que separaba la Prusia Oriental del resto de Alemania— y las fronteras alemanas sufrieron pequeñas modificaciones) sino otras medidas. En efecto, se impidió a Alemania poseer una flota importante, se le prohibió contar con una fuerza aérea y se redujo su ejército de tierra a sólo 100.000 hombres; se le impusieron unas ‘reparaciones’ (resarcimiento de los costos de guerra en que habían incurrido los vencedores)

teóricamente infinitas; se ocupó militarmente una parte de la zona occidental del país; y se le privó de todas las colonias de ultramar [28].

Alemania debía reparaciones en función de “daños de guerra” por una suma de 31.500 millones de dólares a pagar en cuarenta años [29]. En el año 2010 el diario El Mundo anunciaba que Alemania había realizado el último pago derivado del Tratado de Versalles de 69,9 millones de euros el tres de octubre de dicho año. En la misma nota recuerdan que Francia fue la más beneficiada por este tratado [30]. Se entregaría la totalidad de los barcos mercantes mayores a 1400 toneladas de desplazamiento y la entrega anual, durante el lapso de cinco años, de:

*44 millones de toneladas de carbón

*371.000 cabezas de ganado anuales

*la mitad de toda la producción farmacéutica y química

*todos los cables submarinos existentes

Sin embargo; Arendt parece sugerir que Eichmann las repite como una letanía desencajada de su micro contexto histórico subalterno al contexto temporal general. Para el transportador de judíos hacia la muerte; el Tratado de Versalles y la desocupación como derivación del mismo parecen ser racionalizaciones pos facto antes que motivos presentes en el momento de la elección que lo llevaría a Jerusalén. Parece ser una frase o una argumentación con frases cliché al estilo de Alfred Lorenzer. Pero más que ser un enunciado idiosincrático del contexto olvidado del sujeto; se transforman en cliché porque Eichmann utiliza enunciados explicativos generales de las condiciones socioeconómicas previas al surgimiento del nazismo como explicaciones para las “micro” elecciones de su propia biografía política. Es decir; utiliza argumentos causales descontextualizados para sus decisiones biográficas, o, por lo menos, sólo sirven como marco de sus elecciones en cada encrucijada o punto de bifurcación de la propia historia. No son lo que podríamos denominar CAUSAS ESTRUCTURALES de advenimiento del nazismo lo que impulsa a Eichmann a entrar a las SS y abandonar el intento de insertarse en la logia masónica

recreativa; sino otro tipo de cuestiones que luego serán sustentadas o anestesiadas por lo que Arendt denomina FRASES RECONFORTANTES citando al propio Eichmann. No todo el accionar y su carga de sentido adscripta de este jerarca nazi son banales. En los momentos decisivos de su vida no es exclusivamente una hoja al viento; aunque este último lo remonte también intervienen intenciones y aspiraciones de tipo individual y político. Eichmann se ve impulsado a entrar en el movimiento para salir de una vida anónima e intrascendente como viajante de comercio en la Vacuum Oil Company [31]. Si bien cuando entra a las SS ya lo habían despedido por exceso de personal debido a la crisis económica, (echando primero a los solteros como él) su lugar en este movimiento invierte las palabras de Aquiles en el Hades. El fantasma de este mítico guerrero declara que prefiere ser un ignoto campesino viviente en la campiña griega a ser la sombra de un glorioso soldado muerto:

Así habló, y yo, respondiéndole, dije:

‘Aquiles, hijo de Peleo, el más excelente de los aqueos, he venido en busca de un vaticinio de Tiresias, por si me revelaba algún plan para poder llegar a la escarpada Itaca; que aún no he llegado cerca de Acaya ni he desembarcado en mi tierra, sino que tengo desgracias continuamente. En cambio, Aquiles, ningún hombre es más feliz que tú, ni de los de antes ni de los que vengan; pues antes, cuando vivo, te honrábamos los argivos igual que a los dioses, y ahora de nuevo imperas poderosamente sobre los muertos aquí abajo. Conque no te entristezcas de haber muerto, Aquiles’

“Así hablé, y él, respondiéndome, dijo:

‘No intentes consolarme de la muerte, noble Odiseo. Preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre pobre, aunque no tuviera gran hacienda, que ser el soberano de todos los cadáveres, de los muertos’ [32].

Aún con estas crudas palabras Aquiles sigue siendo una singularidad; sea el sirviente de un campesino, el mejor de los guerreros en vida o el soberano de los muertos en el Hades: ES alguien más allá del río de la historia. A la inversa; Eichmann tiene en vida como singularidad la evanescencia del alma de la madre de Odiseo en el Hades: no está sujeta a nada y es sólo

sombra o una presencia onírica (Odisea, Canto XI). Solo puede adquirir un sentido cuando ingresa al nazismo desde las SS:

Y si bien a Eichmann no siempre le gusto cuanto en el partido se vio obligado a hacer (por ejemplo mandar a la muerte, por ferrocarril, a miles de seres humanos, cuando él hubiera preferido obligarlos a emigrar), también es cierto que, incluso si desde un principio hubiera previsto que el movimiento iba a acabar mal, que Alemania perdería la guerra, que sus más queridos proyectos se desvanecerían en el aire (el traslado de los judíos europeos a Madagascar, la formación de una comunidad judía en la región de Nisko (Polonia), la construcción de instalaciones defensivas en el edificio de Berlín en que tenía su oficina destinadas a repeler los ataques de los tanques rusos), incluso si hubiera sabido que con 'gran dolor y pesadumbre', jamás ascendería a un grado superior al de Obersturmbannführer de las SS (grado equivalente al de teniente coronel), en pocas palabras, incluso si hubiera sabido que toda su vida, con la sola excepción del año vivido en Viena, no sería más que una cadena de frustraciones, Eichmann era incapaz de pensar en la posibilidad de aceptar otra alternativa. No solo en Argentina, donde llevaba la triste vida del refugiado, sino también en la sala de justicia de Jerusalén, sabedor de que tenía ya un pie en la tumba. Hubiera preferido- si alguien le hubiese propuesto la opción- ser ahorcado en concepto de Obersturmbannführer a D (retirado) que vivir anónima y normalmente como viajante de la Vacuum Oil Company [33].

A la inferencia de Arendt podríamos agregarle que posiblemente Eichmann también hubiese recostado su subjetividad en una inofensiva logia masónica: la circunstancialidad de millones de muertes en su vida hace más evidente el concepto de BANALIDAD DEL MAL de Hannah Arendt. Ahora bien, agregamos nosotros; un mal sólo puede ser banal si está sedimentado en FRASES CLICHÉ. Un sujeto como Eichmann tiene a mano frases tranquilizadoras o reconfortantes que valen sólo relativamente para el contexto en el que fueron creadas y que en su biografía sólo poseen lo que podríamos llamar un AGREGADO PARATÁCTICO: cada frase siempre es ad hoc y no hay un discurso más o menos unificado y estable para darle coherencia a sus acciones a lo largo de la vida. Es decir; un hombre como Eichmann puede pasar con relativa facilidad de estudiar "algunos libros básicos" del sionismo y dedicarse a organizar la emigración más o menos forzada de judíos a otra

situación en la que los transporta hacia una muerte horrible y enjaulados como ganado. Las frases reconfortantes son funcionales a cada contexto y sellan herméticamente la posibilidad de una reflexión del DOS en UNO socrática. Frente a esta patología bidimensional (dimensión biográfica y política) podemos pensar en un Sujeto que construye enunciados no-cliché que permiten ver las elecciones en su biografía o la contrastación de esta última con un contexto político general desde una TOTALIDAD HIPOTÁCTICA. Es decir; una totalidad formada por enunciados articulados y subordinados previo testeo de su veracidad al compararlos entre sí y con sus respectivos contextos de enunciación.

3. Los clichés de Eichmann

Arendt se pregunta si el acusado:

- es un caso superlativo de mala fe, estupidez y autoengaño
- una situación típica en la que el asesino se autoengaña porque no puede soportar afrontar la realidad que ahora incluye su acción criminal

En ambos casos el criminal puede ampararse de y frente a la realidad dentro de los límites de su banda [34]. Esta es precisamente la cuestión que salta por los aires en el caso de Eichmann dado que los clichés y frases tranquilizadoras que permiten el autoengaño y el mecanismo de retroalimentación que generaban eran compartidos por toda la sociedad alemana del Tercer Reich. No hay engaño con respecto al afuera de la banda: todo es interior. Algunas de estas frases son:

- “Naturalmente” que tuvo un rol en el asesinato de judíos dado que si él “no los hubiera transportado, no hubieran sido entregados al verdugo”
- entonces “¿Qué hay que confesar?”
- de todas formas “le gustaría hacer las paces con [sus] antiguos enemigos” [35]

La última de estas frases era compartida por jefes nazis como Himmler o el Jefe de Trabajo Robert Ley que proponía la creación de un “comité de conciliación” formado por víctimas y victimarios o los judíos que lograron sobrevivir al holocausto y los exterminadores

nazis. Pero, sobre todo por “muchos alemanes corrientes” que se expresaban de la misma manera en las ruinas del Tercer Reich:

Este indignante cliché ya no se les daba desde arriba, era una frase hecha tan carente de realidad como los clichés con los que la gente había vivido durante doce años; y casi se podía ver la ‘extraordinaria sensación de alivio’ que proporcionaba al que la pronunciaba [36].

Arendt propone implícitamente una división entre lo que podríamos llamar CLICHÉS INMANENTES o los creados por los simpatizantes nazis para hacer llevadera la vida luego de la derrota y CLICHÉS TRASCENDENTES o forjados por el aparato de propaganda estatal. Pero no siempre la división es tan clara. Joseph Goebbels; ministro de propaganda del régimen nazi, tenía una copia del primer libro de Edwards Bernays “Cristalizando la Opinión Pública” [37]. Este autor, fundador de las Relaciones Públicas como disciplina científica y sobrino de Freud, escribe “Propaganda” en 1928. En ella planteaba una relación que podríamos llamar dialéctica entre ambos tipos de clichés. Bernays plantea que durante la primera guerra mundial se desarrolló un tipo de propaganda nueva que no sólo requería la aceptación del público a determinada idea o producto sino que propiciaba que los líderes de clubes, asociaciones religiosas/culturales y de todo tipo propagaran entre sus áreas de influencia el mensaje patriótico y de demonización del enemigo. Por otra parte; los “manipuladores de la opinión patriótica” utilizaron los CLICHÉS MENTALES y los HABITOS EMOCIONALES DEL PÚBLICO “para producir reacciones colectivas contra las atrocidades, el terror y la tiranía supuestos del enemigo” [38]. Es decir; cual sofistas en la versión platónica del libro VI de La República tanto el sobrino de Freud como los norteamericanos influyentes de la primera guerra o los nazis a través de su ministro de propaganda Goebbels toman clichés mentales y clichés verbales cristalizados en la sociedad para darles una nueva perspectiva junto con un cúmulo de energía adicional. Podríamos decir, en un juego de palabras, que trascendentalizan lo inmanente. Goebbels realizaba un estudio cualitativo de los mecanismos del procesamiento de enunciados por parte del público cuando analizaba el recorrido de un rumor a lo largo de un territorio:

Goebbels había llevado la división de tareas [entre los distintos medios y órganos de difusión] al punto de hacer que, algunas veces, actuaran aparte los recursos de la propaganda oral. Su ministerio había realizado ensayos según los cuales un rumor lanzado en Berlín llegaba dos días después a las ciudades renanas, y volvía, al quinto día, a Berlín, pero modificado en su forma. Esto le hizo servirse en algunas ocasiones de este medio indirecto para explicar así lo que no podía explicarse oficialmente [39].

Es el rumor modificado por lo que Edwards Bernays llama CLICHÉS MENTALES y HÁBITOS EMOCIONALES del público lo que opera finalmente como propaganda; al menos en el caso en el que una noticia no deba darse directamente.

3.1. El lenguaje sustitutivo-encubridor

Semanas después del ataque a la Unión Soviética Reinhard Heydrich recibe una carta de Hermann Goring que (además de tener varios cargos de tipo político, económico y militar) era el “delegado de Hitler en la jerarquía estatal” [40]. Es decir, una figura autónoma con respecto al partido nazi. En dicha misiva la encarga el exterminio de los judíos pero con un tipo de expresión lingüística en la que quedan elididos significantes como “asesinato”, “exterminio” y “muerte” entre otros del mismo tenor. Es decir que queda borrada o diluida la dimensión tanática de la tarea:

* “la solución general (Gesamtlosung) del problema judío, en la zona de influencia alemana en Europa” [41].

* “propuesta general...para la ejecución de la tan deseada Solución Final (Endlosung) del problema judío” [42].

La correspondencia que trataba sobre el plan de exterminio estaba sujeta a “normas de lenguaje” muy específicas.

En vez de asesinato:

SOLUCIÓN FINAL, EVACUACIÓN (AUSSIEDLUNG), TRATAMIENTO ESPECIAL (SONDERBEHANDLUNG)

En vez de deportación:

CAMBIO DE RESIDENCIA si con el término se hacía referencia a los judíos que se destinaban a Theresienstadt

REASENTAMIENTO (UMSIEDLUNG) [43]

TRABAJO EN EL ESTE (ARBEITSEINSATZ IM OSTEN) [44].

Las “normas de lenguaje” también tenían instrucciones para emplearlas. Los “receptores de secretos”, es decir, aquellos que recibieron la orden explícita del exterminio masivo de judíos explícitamente de Hitler o por interpósita persona (como en el caso de Eichmann) podían hablar entre sí sin usar este LENGUAJE EN CLAVE. El concepto nazi de lenguaje en clave ya era en sí una clave equivalente a lo que en lenguaje ordinario significaba mentira [45]. De todas formas esto era complicado dado que en las actividades diarias los receptores de secretos se encontraban rodeados de receptores de órdenes; es decir el personal subalterno como militares de baja graduación o personal administrativo. El objetivo para la utilización de este lenguaje en clave o lenguaje sustitutivo no era que sus usuarios ignorasen lo que realmente estaban haciendo sino que no equiparasen sus acciones “al viejo y normal concepto de asesinato y falsedad”. Eichmann queda atrapado en este lenguaje en su período de posguerra dada “su incapacidad de hablar normalmente” y la fuerte impresión que causaban en él las frases hechas y las “palabras rimbombantes” [46]. **De hecho; Eichmann mismo es un aportante fundamental de la matriz de este lenguaje sustitutivo al redactar el Protocolo de la Conferencia de Wannsee:**

Dr. Servatius: ¿Este protocolo refleja el contenido de la conferencia de manera adecuada?

Eichmann: El protocolo señala los puntos principales de una manera concreta y adecuada, pero por supuesto, no se trata de un protocolo literal ya que debía disfrazar algunas expresiones rudas, una jerga determinada y presentarlas en un estilo administrativo. Müller circuló el protocolo entre los hombres del servicio y me lo regresó con sus indicaciones. Después de que Heydrich organizó la cronología del proyecto, lo corrigió tres y hasta cuatro veces, volvió a mis manos el documento para su coordinación y redacciones [47].

Eichmann se ocupó personalmente de organizar la conferencia y tuvo un rol fundamental en este cometido. Secundado por un cuerpo de taquígrafos resumió las actas de la misma en una serie de protocolos que se perdieron excepto uno [48].

3.2. El Protocolo de Wannsee y el lenguaje sustitutivo

El Protocolo de Wannsee posee una división implícita de tipo conceptual que puede denominarse de la siguiente manera:

- 1. PARADIGMA PROBLEMA - SOLUCIÓN
- 2. PROHIBICIÓN EUGENÉSICA
- 3. SOLUCIÓN EMIGRACIÓN
- 4. SOLUCIÓN – DIFERENCIACIÓN
- 5. SOLUCIÓN - EVACUACIÓN o SOLUCIÓN FINAL

En la parte nuclear se plantea lo que Jean Claude Milner llama el PARADIGMA PROBLEMA-SOLUCIÓN. Dicho paradigma participa (junto con el Paradigma de la Evaluación) de la “determinación de lo moderno”. Jean Claude Milner indica que en las sociedades modernas:

Se empieza por plantear que hay un problema; se empieza planteándolo ¿Por qué? Porque una queja proviene de la sociedad. Es inútil intentar saber si esta queja está fundada. Si es masiva, se toma en cuenta como se toma en cuenta un axioma. Ahora bien, cuando un problema se plantea desde la sociedad, se pide a la esfera de lo político encontrar una solución. Este es el paradigma de las relaciones entre lo político y la sociedad, en el universo moderno [49].

Hasta 1945 se manejan en Europa dos paradigmas El PARADIGMA PROBLEMA-SOLUCIÓN y el PARADIGMA CUESTIÓN –RESPUESTA. De esta manera se puede hablar de la CUESTIÓN JUDÍA O DEL PROBLEMA JUDÍO. El problema no está en la lengua o “no se inscribe en el orden de la lengua” sino en el orden de lo material, de la gestión, de lo conceptual; es decir está en el “orden de la objetividad”: existe independientemente de que se hable de él. El periodismo hace uso de este lenguaje: problema de la jubilación, problema del desempleo,

de la inseguridad, etc. El problema entonces exige una solución [50]. Cuando existe un interrogante, tanto la pregunta como su respuesta se realizan desde una perspectiva singular y este lugar de enunciación singular se combina con un estatus “aleatorio, provisorio, inestable e incierto” [51]. Es decir, se desplazan las preguntas o cuestiones y sus respuestas; estas últimas llevan a nuevas preguntas. Es posible enmarcar al lenguaje sustitutivo de Eichmann en uno de los dos paradigmas formulados por Milner: sólo un PROBLEMA exige una SOLUCIÓN FINAL que está más allá o más acá de la comprensión de las determinantes culturales, políticas y sociales de la asimilación o no asimilación de los judíos en la Europa pre-hitleriana. El Protocolo de Wannsee es la enunciación y planificación de esa SOLUCIÓN FINAL. De hecho la primera oración con la que abre el protocolo contiene el siguiente sintagma: PREPARACIÓN DE LA SOLUCIÓN FINAL DE LA CUESTIÓN JUDÍA EN EUROPA [52]. Como se vio más arriba; la producción de un interrogante no exige una respuesta “final” si no que habilita el desplazamiento del mismo paralelamente al deslizamiento de la respuesta. Al prepararse una solución final no se habla en el fondo de CUESTIÓN si no de PROBLEMA dado que se cancela el mecanismo sustitutivo de preguntas y respuestas. Desde el PARADIGMA CUESTIÓN-RESPUESTA se puede analizar, como por otra parte lo hace Milner en el Judío de Saber [52]; el proceso de asimilación diferencial entre Alemania y Francia en lo que respecta a la comunidad judía entre 1815 y principios del siglo XX. En el caso de Francia la exclusión colectiva en lo social va articulada a una inclusión masiva en lo político; en el caso alemán la exclusión es masiva en ambos órdenes y en ambos funciona un régimen de excepciones a la regla de tipo individual. El PARADIGMA PROBLEMA-SOLUCIÓN sólo exige una gestión experta de la solución independientemente de la comprensión del fenómeno sociocultural de la asimilación o el rechazo para el caso que nos ocupa. Para Milner [53] a fines del siglo XVIII y principios del XIX se producen tres acontecimientos que generan una secuencia histórica finalizada en 1945. La Ilustración, la Revolución Francesa y el Imperio proyectan el “antiguo odio al judío” al “modelo del problema y la solución” [54]. La solución napoleónica fue sustituir toda “forma religiosa diferenciada” [55] por la cultura que es aval, a su vez, de la ingeniería jurídico-política-filosófica de la Revolución Francesa. (Estado-Nación, Derechos del Hombre, sufragio

ampliado o universal, separación de poderes, Estado de Derecho, etc). El nazismo desplaza el eje de la modernidad “de lo moderno hacia la técnica” [56] o, más bien, de la cultura hacia la técnica. La solución al “Problema Judío” también ahora es técnica: la cámara de gas [57]. Ahora bien, las otras cuatro partes del protocolo son:

*La SOLUCIÓN EMIGRACIÓN como forma de “lucha conducida hasta el presente contra este enemigo” donde se pasa revista a la instrumentación de la “emigración acelerada” (por forzada). Podemos ver aquí como el concepto “enemigo” funciona como un término sustitutivo de lo que podríamos denominar “exterminio de población civil alemana de origen judío”.

*La SOLUCIÓN – DIFERENCIACIÓN donde se discute por donde pasa la línea que divide al “judío” del “alemán” (con “sangre alemana”). Aquí se toma como base las leyes de Nuremberg que aparecen en el protocolo como el eje desde el cual se decide qué hacer con los que vulneraron lo que denominamos PROHIBICIÓN EUGENÉSICA de los casamientos mixtos (MISCHINGLE). Ahora bien; una vez generados los casamientos surge el problema de decisión de vida con respecto a los judíos de “primer grado” y “segundo grado”. La solución es una tortuosa línea de muerte y de términos sustitutivos que la expresan a medias palabras. Para diferenciar y trazar la línea se apela al grado de “inoculación de sangre judía” y como responde el mischingle (portador de cierta cantidad de esta sangre) en relación a su comportamiento político y sexual. Un ejemplo de lenguaje sustitutivo en este segmento se observa por ejemplo en:

Los Mischingle de primer grado se encuentran en la misma posición que los judíos respecto de la solución final de la cuestión judía (Sección IV.1.) [58].

Tenemos aquí un lenguaje enunciado que referencia al hijo de un matrimonio mixto con un judío referenciado, a su vez, con la SOLUCIÓN FINAL. Quienes en líneas generales no se ven sujetos al exterminio en las cámaras de gas son los mischingle de primer grado casados con una persona de “sangre alemana y de cuyo casamiento han nacido hijos (Mischingle de segundo grado)” (Sección IV 1.a) [59]. Quienes no se ven afectados pero cuyas posibilidades futuras de vida son inciertas son los mischingle de primer grado que “obtuvieron hasta la

fecha excepciones” por trabajar en “ciertas áreas vitales”; aunque “no se puede excluir que la nueva decisión empeore la situación” de los mismos (Sección IV. 1.b) [60]. Quienes “quedarán apartados de la evacuación” deberán someterse a una esterilización “de manera de impedir toda reproducción y terminar definitivamente con el problema de los Mischingle” (Sección IV) [61]. Los Mischingle de segundo grado son “clasificados en principio como personas de sangre alemana” pero se exceptúan una serie de casos considerados “de igual manera que a los judíos” (Sección IV.2) [62]:

- El Mischingle nacido de un casamiento “bastardo” (son Mischingle ambos cónyuges) (Sección IV.2.a)
- La “apariencia racial particularmente desfavorable... que lo clasifica como judío, sólo bajo criterios exclusivamente externos” (Sección IV.2.b) [63].
- Informes políticos o policiales que indiquen “que este se siente y comporta como un judío” (Sección IV.2.c) [64].

Cuando el protocolo actúa no sobre los descendientes sino sobre el casamiento mixto en sí se decide “caso por caso” si se lo deberá evacuar al cónyuge judío o si se lo enviará a un “gueto para ancianos” según el efecto que podría tener la “evacuación” en los integrantes “alemanes” de la familia (Sección IV.3) [65]. Se retoma nuevamente el problema de los Mischingle de primer grado casados con un alemán:

- Si no tienen hijos se “evacua” al Mischingle o se lo envía a “un gueto para ancianos”. Se indica que “el tratamiento es el mismo que para los casamientos entre judíos plenos y personas de sangre alemana”: desde esta perspectiva el “gueto para ancianos” no es tal sino la antesala del exterminio (Sección IV. a) [66].
- Si tienen hijos y son “equivalentes a judíos” por su accionar o por su aspecto se los evacúa o se los envía a un gueto. Si se los considera personas de sangre alemana “como es la regla” se los “dispensará de la evacuación” junto con los Mischingle de primer grado (Sección IV. b) [67].

- Si el casamiento es entre un Mischingle de primer grado y otro similar o judío “se los evacuará y se los enviará a un gueto para ancianos” [68] (Sección IV.5).

- Si el casamiento es entre dos Mischingle uno de primer grado y otro de segundo grado “se evacuará y enviará a un gueto de ancianos a ambos cónyuges del casamiento, tengan hijos o no” [69] (Sección IV.6).

El lenguaje sustitutivo sustituye a veces exterminio por evacuación y a veces evacuación parece ser la acción de enviar a los judíos a un gueto para ancianos; es decir, para los judíos mayores de 65 años y otra serie de casos como los planteados en este análisis breve del protocolo. Pero el gueto para ancianos, en los casos en que va unido al sustituto evacuación (es decir evacuar y enviar al gueto); sólo indica la antesala al exterminio.

*La SOLUCIÓN- EVACUACIÓN organiza el traslado hacia los centros de exterminio en donde se da la victoria final en la “lucha” contra “este enemigo”. A veces la SOLUCIÓN FINAL se da en el mismo proceso de EVACUACIÓN como lo indica este párrafo:

Durante la solución final, se deberá conducir a los judíos al servicio de trabajo al Este. En grandes columnas de trabajo capaces de trabajar, para que construyan carreteras; no hay duda alguna de que se perderá a una gran proporción de ellos como consecuencia de una selección natural. Los que queden necesitarán un tratamiento adecuado, porque sin duda algunos representa la parte (físicamente) más resistente y con su liberación, se podrían transformar en el germen de una resurrección judía (pruebas de ello las da la historia). Durante la ejecución de la solución final, Europa será revisada a fondo, desde el Oeste hasta el Este. A causa del problema de alojamiento y de las demás necesidades socio políticas, se tratará en primer lugar la zona del Reich, incluyendo los protectorados de Bohemia y Moravia. Primeramente, los judíos evacuados serán trasladados en trenes hacia los denominados guetos de tránsito, con el fin de transportarlos luego al Este (Protocolo de Wannsee. Subrayado nuestro) [70].

Entonces “el proceso de selección natural” “perderá” una proporción importante y el resto necesitará un “tratamiento adecuado” cuando se “ejecute la solución final”. El lenguaje sustitutivo no sólo es mendaz y oculta la acción concreta de exclusión y exterminio sino que

se constituye en un protocolo que deshumaniza y cosifica a los judíos como condición previa de la tanatopolítica hitleriana.

4. A manera de conclusión:

4.1. Lo inmanente circular (proposiciones teóricas I, II y III).

Hannah Arendt subrayaba y se asombraba de la capacidad del pueblo alemán de posguerra para crear clichés similares a los del Estado nazi. Los buscadores al estilo de google que parten de nuestros hábitos emocionales y clichés mentales para conducirnos a sitios espejo de nuestros gustos y preferencias [71] pueden sustentar una nueva relación entre los clichés del público y los del Estado democrático (o sus avatares) que pueden llevar al prejuicio, la falta de reflexividad y al odio hacia el otro; sea quien sea este último. El retorno del siglo XIX en lo que respecta a la rentabilidad del capital; es decir, el ESTADO ESTACIONARIO DECIMONÓNICO del capitalismo necesita de un Sujeto ascético en cuanto al disfrute de horas de ocio, recomposición de su fuerza laboral mediante un descanso pautado y periódico, alargamiento de la edad de jubilación hasta que la ananké del reloj biológico se encuadre con el lapso jurídico de cesación y priorización del trabajo por sobre las obligaciones familiares. Un Sujeto al que se le pide un ritmo de productividad más allá de los existentes en el lapso histórico que Piketty grafica con una curva en U. Un Sujeto con una ascesis tan profunda sólo puede tener un escape a partir de los mismos dispositivos que le ayudan a no reflexionar sobre su lugar en el mundo: el pensamiento por clichés aumentado y reforzado desde los medios digitales y la aceptación del lenguaje sustitutivo. Estos dispositivos permiten un “levantamiento de la prohibido” [72]. El lenguaje puede sancionar o puede pervertir; en esta segunda posibilidad podemos observar como la palabra asesinato no sólo es reemplazada por “solución final” sino también por “asuntos médicos” o “derecho a la muerte sin dolor”. El decreto de Hitler del 1° de septiembre de 1939 expresaba que “debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor” y, a tal efecto, se construyen cámaras de gas que simulaban ser vestuarios convencionales con sus respectivas duchas. Arendt plantea que la estrategia del defensor de Eichmman, el doctor Servatius, de calificar a la muerte por gas como “un asunto médico”

probablemente esté basado en el exterminio de las primeras cohortes de víctimas elegidas no desde una perspectiva racista sino desde una eugenésica [73]. Ahora bien; ¿cómo eliminamos el problema de la conciencia que puede persistir a pesar de la asepsia de este lenguaje sustitutivo? Una posible vía es a través de enunciados que están entre los clichés y el lenguaje sustitutivo: los eslóganes de los cuales Himmler era un experto:

“Mi honor es mi lealtad” (lema de las SS tomado de un discurso de Hitler a las tropas especiales en 1931)

“Estas son las batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar” (refiriéndose a la “batalla” contra los más débiles entre los que encontramos ancianos, mujeres y niños)

“Esta es una gloriosa página de nuestra historia que jamás ha sido escrita y que no volverá a escribirse”

“La orden de solucionar el problema judío es la más terrible orden que una organización jamás podría recibir”

“... sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es algo sobrehumano, esperamos que seáis sobrehumanamente inhumanos” [74].

Detrás de estas frases se encuentra un juramento de lealtad y el acometimiento de una tarea histórica grandiosa que está más allá de lo prohibido; para realizarla hay que ser “sobrehumanamente inhumano”. La omnipotencia necesaria para llevar a cabo esta tarea sólo es posible tenerla atacando la base misma de la referencia legal. Pierre Legendre [75] plantea que se le dio fin a las “exacciones hitlerianas” no por los argumentos sino por la fuerza de las armas. Una comprensión del “programa de exterminio de judíos” más allá de verlo como un “programa gigantesco” y calibrarlo como “el descalabro de todo el sistema referencial europeo” exige retomar el análisis de las “técnicas de lo inaugural” y el origen mismo de la construcción ficcional de la filiación. Legendre analiza “un texto príncipe del sistema europeo de las filiaciones, el del concilio de Jerusalén” [76]. Dicho texto trata el tema de la circuncisión en el tiempo de los apóstoles. En esta época se realizaba la exégesis de ciertos textos en torno al problema de si es necesario circuncidar a los cristianos [77]. A

juicio de Legendre; el problema que en verdad se está tratando es el de la “verdad del lazo humano con la Ley, sobre la verdad de la relación con la Torá, verdad en el sentido de lo que hace fe, de lo que testimonia la ligadura entre el hombre en su corporalidad y la palabra en su literalidad textual” [78]. El cristianismo realiza una operación hermenéutica de desplazamiento de la verdad postulada por el Lazo hebreo. Si para este último el cuerpo es una “vía de acceso a la interpretación” de la ligadura entre el hombre en su dimensión corporal y la palabra en su aspecto literal; el cristianismo instituye la ligadura genealógica a la Ley Nueva “a la manera desmaterializada de los romanos” [79]. De esta manera, desde una perspectiva antropológica; el objetivo del “cristianismo institucional” fue “romanizar al judaísmo” [80]. Se produce entonces una “descorporalización” de la ligadura a la ley y a la filiación. Lo que hace el nazismo es una operación en reversa que destruye la operación cristiana y el punto de partida judío:

Se dio un salto: el que va del cuerpo como vía de acceso a la interpretación (la circuncisión) al cuerpo como argumento de supresión del intérprete (biologismo racial) [81].

Es decir, se destruye la ficción jurídica de la filiación. Legendre plantea que:

El tránsito al acto hitleriano no consiste solamente en una práctica legalizada de asesinatos; está consumada ya en el hecho de redactar la legislación como texto estrictamente funcional. Semejante legislación no es un texto, sino un gesto contable de esencia carnífera; como tal, significa la sentencia de muerte del intérprete. Hay mucho que reflexionar en todo esto: los textos hitlerianos son el prototipo de la concepción contabilista del derecho [82].

Nosotros agregamos algo más; estos textos funcionalistas sólo son posibles si además se ven atravesados ellos mismos y los integrantes del Estado nazi por un lenguaje sustitutivo y por la utilización de enunciados cliché que son precisamente uno de los vectores que indican porqué la derrota del nazismo se produjo en el nivel bélico-material y no desde lo argumental.

4.2. El pasado coloniza al futuro (proposiciones teóricas III y IV).

La hipótesis ya clásica para oponer los medios digitales, aparentemente personalizados, frente a los medios masivos de comunicación (radio, televisión y prensa escrita) ha sido refutada por el propio desarrollo histórico de los medios digitales. La hipótesis en cuestión es que los medios digitales son como un Aleph: es decir, se puede acceder a la multiplicidad del universo desde un punto de vista específico. Sin embargo los buscadores como Google, Facebook o Pinterest “ofrecen un menú acotado y repetitivo que devuelve al usuario a los lugares ‘de siempre’” [83]. En el caso de News Feed, la herramienta de Facebook; esta repetición o IMMANERE se evidencia de la siguiente manera. En el muro del usuario se aparecen todas las publicaciones generadas por su red de contactos que incluye a amigos, grupos a los que adscribe y páginas a las que presta atención. Un buscador organiza estas publicaciones según su “relevancia” en base a un algoritmo que evalúa las publicaciones según una “combinación de criterios” que en parte son visibles y en parte invisibles [84]. Los visibles son cantidad de “me gusta”, número de comentarios, actualidad de la publicación e intensidad de las interacciones entre el usuario que tiene en su muro la publicación y el autor del posteo. Los criterios invisibles pueden tener que ver, por ejemplo, con “acuerdos comerciales que vuelven relevante a páginas publicitarias, siempre y cuando hayan recibido, por ejemplo, el ‘me gusta’ de algunos amigos de la red” [85]. Si tenemos en cuenta el hinterland isomorfo (en un sentido cultural e ideológico) con el usuario se produce lo que algunos críticos de este sistema llaman “cámaras de eco” que retornan al usuario su propia imagen o perfil identitario. En este punto nos encontramos con el AUTÓMATON aristotélico: lo que podríamos llamar “actividad exploratoria” del usuario lo lleva a un eterno retorno. Pero no en el sentido de Nietzsche donde el eterno retorno está referido al recomienzo de un ciclo sino a la repetición de un mismo pensamiento y una misma postura cultural-intelectual a pesar de las variaciones contextuales (relevantes o anecdóticas): es decir; el eterno retorno vivido inconscientemente en la forma del cliché o el hábito mental [86] y no en forma creativa y liberadora. El IMMANERE del cliché impediría ver el retorno al siglo XIX planteado por Piketty; si entendemos por retorno el reacomodamiento de la renta del capital a guarismos del siglo XIX y las consecuencias de este fenómeno en la legislación

laboral y social. Nos podemos preguntar que interactividad o qué nivel de AUTÓMATON podemos encontrar en esa región que se encuentra entre los clichés prefabricados del Tercer Reich y los más espontáneos del sector de la sociedad alemana que había apoyado o consentido el exterminio de judíos, inválidos y opositores al régimen con un buscador como el de google y una sociedad digitalizada. Según Arendt; Eichmann manejó administrativamente y se vio así mismo dominado por los clichés y el lenguaje sustitutivo [87] aunque sólo era un correlato de las prácticas comunicacionales de las SS y de la sociedad alemana de aquella época. La sumisión al algoritmo de los motores de búsqueda por el lado del usuario pero también por el ofertante- productor de información probablemente refuerce lo que Edwards Bernays llamara hábitos y clichés mentales del público a nivel mundial. Si los clichés son el extremo opuesto del Dos en Uno socrático debemos preguntarnos qué es lo que evita que el SUJETO DE (Y A) LOS CLICHÉS en algún momento no reflexione sobre sus acciones y pensamientos o sobre el de los demás. En la actualidad una herramienta para evitar esto son los motores de búsqueda en el que está inmerso lo que en algún momento se llamó “info-ciudadano” [88]. En el caso del sitio de noticias MeltyGroup se puede observar una relación isomorfa entre la forma de trabajo y producción de noticias de sus empleados y el buscador que utiliza la empresa en base al ALGORITMO SHAPE [89]. Dicho algoritmo se dedica a analizar el hábito de sus lectores combinando el tópico de conversación en las redes sociales, el tipo de búsqueda en google y “las tendencias en Twiter”. De esta manera se ponderan los temas que pueden causar mayor interés en el público. Una pasante de Melty en el año 2010 explicaba cómo se configuraba el perfil periodístico en base al algoritmo:

Cuando el algoritmo detectaba un tema que subía en las estadísticas, había que hacer un artículo sobre eso, aunque no hubiera información. Una vez fui a ver a la jefa de Redacción, y le dije que no tenía información sobre el tema solicitado (la cantante Britney Spears). Me respondió: ‘No importa, especula’ [90].

Una fase posterior a la auscultación de tendencias fue el desarrollo de herramientas para imponerlas tirando “anzuelos” con distinto tipo de “carnadas” para ver cuál eligen los lectores. En el mismo sentido se producen artículos preparados para optimizar su

indexación por google. El engarce laboral a esta situación es el sistema de trabajo a destajo y una visión cuantitativa del trabajo periodístico. Melty opera en base al contenido aportado por autoemprendedores quienes reciben por salario una cantidad estipulada en función de los clics que reciban sus artículos con un piso de 4 euros y un máximo de treinta. Este sistema es equivalente al del trabajador estacionario que cobra por kilo cosechado [91]. El concepto AUTÓMATON de Aristóteles significa la repetición de lo mismo sin una finalidad o como una repetición donde falla la causa final; el escenario que presagia Thomas Piketty para el futuro exige un constante retorno de lo igual. En su propia terminología: el pasado-renta del capital define el futuro del trabajo de los hombres y de la inversión del capital. La cara de este fenómeno en el nivel de la comunicación y la tecnología digital se da de la siguiente manera:

Hay un elemento más que se integra a los algoritmos de Google y de las redes sociales: la personalización. Esto implica que, tanto los resultados de búsqueda de Google, como el News Feed de Facebook, o las sugerencias de Pinterest, YouTube y Netflix, por citar algunos casos, utilizan nuestro historial de búsqueda, de navegación y nuestra localización para determinar lo que nos muestran. Así, el mismo término tipeado en el buscador de mi computadora listaba de manera distinta los resultados que los de mi compañero en la redacción, en función de los sitios que más habíamos cliqueado con anterioridad en los resultados de búsqueda. De la misma manera, el comportamiento anterior del usuario en Facebook es tomado en cuenta por el algoritmo que decide la posición que ocuparán las publicaciones en su muro [92].

La “predicción” de lo que seremos nos la da nuestro pasado, en este caso personal, que repite en el presente el estatus de antaño y esta repetición sólo es posible en ausencia del Dos en Uno socrático y con la anuencia de un lenguaje alterado en su relación entre las palabras y las cosas.

5. Referencias Bibliográficas

[1] Piketty Thomas. *El capital en el siglo XXI*. F.C.E. Buenos Aires. 2014.

[2] Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós Básica. Buenos Aires. 2010.

- [3] Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Penguin Random House. España. 2016. Página 78.
- [4] Stake, Robert.E. *Investigación con estudio de casos*. Morata. Madrid. 2010.
- [5] Béjar, María Dolores. *Historia del siglo XX*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. 2011. Páginas 312-316.
- [6] Krugman, Paul. *La muerte del sueño americano*. Páginas 17-20. En Esquenazi, Matías y Hernández, Mario (compiladores). *El debate Piketty*. Editorial Metrópolis. Buenos Aires. 2014.
- [7] Gessaghi, Victoria. *La educación de la clase alta argentina*. Entre la herencia y el mérito. Siglo XXI. Buenos Aires. 2016.
- [8] Gessaghi, Victoria. Op.cit. Páginas 222-223.
- [9] Bach, Paula. *Sobre Thomas Piketty y la desigualdad como destino manifiesto*. Páginas 85-91. En Esquenazi, Matías y Hernández, Mario. Op.cit.
- [10] Astarita, Rolando. *Reflexiones desde el marxismo sobre el libro de Piketty*. Páginas 119-140. En Esquenazi, Matías y Hernández, Mario. Op.cit.
- [11] Piketty Thomas. *El capital en el siglo XXI*. F.C.E. Buenos Aires. 2014. Páginas 15-50.
- [12] Picketty, Thomas. Op.cit. Página 643.
- [13] Arendt, Hannah. Op.cit. 2010, Páginas 30-32.
- [14] Arendt, Hannah. Op.cit. 2010. Página 30.
- [15] Arendt, Hannah. Op.cit. 2010. Página 203.
- [16] Arendt, Hannah. Op.cit. 2010. Páginas 204-205.
- [17] Arendt, Hannah. Op.cit. 2010. Páginas 205-206.

- [18] Campos de Araujo, María Gercileni. "Psicanálise: ¿ciencia natural ou Hermenéutica? - A concepcao de Alfred Lorenzer. Revista de Psicología, Fortaleza, V., 6 (2): 103-109, Jul/Dez, 1988. Páginas 103-109.
- [19] Campos de Araujo. Op.cit. Páginas 103-109.
- [20] Habermas Jurgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Cátedra. Madrid, 2011. Capítulo IV. *Consideraciones sobre patologías de la comunicación* (1974). Páginas 193-229.
- [21] Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Penguin Random House. España. 2016. Página 39.
- [22] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 39.
- [23] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 40.
- [24] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 84.
- [25] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 55.
- [26] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 56.
- [27] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 56.
- [28] Hobsbawm Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica Grijalbo Mondadori. Buenos Aires. 1999. Página 41.
- [29] Lettieri Alberto. *La civilización en debate*. Prometeo. Buenos Aires. 2004.
- [30] Rosalía Sánchez. Diario El Mundo. Edición Digital. 02/10/2010. Alemania. Último pago de las indemnizaciones de la Primera Guerra Mundial. <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/10/01/internacional/1285943039.html>.
- [31] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Páginas 39-59.

[32] Homero. *La Odisea*. Canto XI. Edición digital. Derechos Reservados. Biblioteca Digital Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa ILCE. <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx>

[33] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 57.

[34] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 82.

[35] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 82.

[36] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 84.

[37] Baillargeon, Normand. *Edward Bernays y la invención del "gobierno invisible"*. Prólogo a Bernays, Edward. *Propaganda*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2016.

[38] Bernays, Edward. *Propaganda*. Libros del Zorzal. 2016. Buenos Aires. Páginas 74-75.

[39] Domenach, Jean Marie. *La propaganda política*. EUDEBA. Buenos Aires. 1962.

Página 27.

[40] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 123.

[41] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 123.

[42] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 123.

[43] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 126.

[44] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 123.

[45] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 127.

[46] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 127.

[47] Zylberman, Abraham. *Adolf Eichmann. Él vivió entre nosotros*. Edición Digital Casa Argentina. [www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/130141167 Oebookeichmann.pdf](http://www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/130141167_Oebookeichmann.pdf).
Página 20.

- [48] Zylberman, Abraham. Op.cit. Página 20.
- [49] Miller, Jaques-Allain; Milner, Jean-Claude. *¿Desea usted ser evaluado?* Miguel Gómez Ediciones. Málaga. 2004. Página 16.
- [50] Milner, Jean Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial. Buenos Aires. 2007.
- [51] Sladogna, Alberto. Adolf Eichmann: ¿" subjetividad" posmoderna? Revista Desde el jardín de Freud. N° 5, Bogotá, 2005. Página 184.
- [52] Protocolo de Wansee. <http://shoa-interpelados.amia.org.ar/sitio/wp-content/uploads/2015/08/protocolo-wannsee.pdf>.
- [52] Milner, Jean Claude. *El Judío de Saber*. Manantial. Buenos Aires. 2008.
- [53] Milner, Jean Claude. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Bordes Manantial. Buenos Aires. 2012. Página 175.
- [54] Milner, Jean Claude. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Bordes Manantial. Buenos Aires. 2012. Página 175.
- [55] Milner, Jean Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial. Buenos Aires. 2007.
- [56] Milner, Jean Claude. Op.cit. 2007.
- [57] Milner, Jean Claude. *El Judío de Saber*. Manantial. Buenos Aires. 2008.
- [58] Protocolo de Wansee. <http://shoa-interpelados.amia.org.ar/sitio/wp-content/uploads/2015/08/protocolo-wannsee.pdf>. Sección IV.1.
- [59] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.1.a.
- [60] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.1.b.
- [61] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.

- [62] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.2
- [63] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.b.
- [64] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.b.c.
- [65] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.3.
- [66] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.a.
- [67] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.b.
- [68] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.5.
- [69] Protocolo de Wansee. Op.cit. Sección IV.6.
- [70] Protocolo de Wansee. Op.cit.
- [71] Samela Gabriela. *Internet y la repetición de lo igual*. AVATARES de la comunicación y la cultura. N° 10. ISSN 1853-5925. Diciembre 2015.
- [72] Elmiger, María Elena. “La suspensión de lo prohibido. XII Jornadas de Investigación y Primer Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR”. Facultad de Psicología. UBA. Buenos Aires. 2005.
- [73] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016; Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia. 1998.
- [74] Elmiger, María Elena. Op.cit. 2005.
- [75] Legendre, Pierre. Lecciones VIII. *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el Padre*. Siglo XXI. México. 1994.
- [76] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 20.
- [77] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 20.
- [78] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 21

- [79] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 21
- [80] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 21
- [81] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 22.
- [82] Legendre, Pierre. Op.cit. 1994. Página 22.
- [83] Samela Gabriela. *Internet y la repetición de lo igual*. AVATARES de la comunicación y la cultura. N° 10. ISSN 1853-5925. Diciembre 2015.
- [84] Samela Gabriela. Op.cit. 2015
- [85] Samela Gabriela. Op.cit. 2015. Página 2.
- [86] Bernays, Edward. 2016. Op.cit.
- [87] Arendt, Hannah. Op.cit. 2016. Página 127.
- [88] Samela Gabriela. Op.cit. 2015.
- [89] Eustache, Sophie y Trochet, Jessica. *Cuando las noticias son el marketing*. Le Monde Diplomatique. Edición 218. Agosto 2017.
- [90] Eustache, Sophie y Trochet, Jessica. Op.cit. 2017.
- [91] Eustache, Sophie y Trochet, Jessica. Op.cit. 2017.
- [92] Samela Gabriela. Op.cit. 2015.

6. Bibliografía

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Penguin Random House. España. 2016.

_____. *La vida del espíritu*. Paidós Básica. Buenos Aires. 2010.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia. 1998.

Bernays, Edward. *Propaganda*. Libros del Zorzal. 2016. Buenos Aires. Prólogo de Norman Baillargeon.

Béjar, María Dolores. *Historia del siglo XX*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. 2011.

Campos de Araujo, María Gercileni. "Psicanálise: ¿ciencia natural ou Hermenéutica? - A concepcao de Alfred Lorenzer. Revista de Psicología, Fortaleza, V., 6 (2): 103-109, Jul/Dez, 1988.

Domenach, Jean Marie. *La propaganda política*. EUDEBA. Buenos Aires. 1962.

Durán Barba, Jaime y Nieto Santiago. *La política en el siglo XXI. Arte, mito o ciencia*. Debate. Buenos Aires. 2017.

Esquenazi, Matías y Hernández, Mario (compiladores). *El debate Piketty*. Editorial Metrópolis. Buenos Aires. 2014.

Eustache, Sophie y Trochet, Jessica. *Cuando las noticias son el marketing*. Le Monde Diplomatique. Edición 218. Agosto 2017.

Elmiger, María Elena. *La suspensión de lo prohibido. XII Jornadas de Investigación y Primer Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología. UBA. Buenos Aires. 2005.

Feyerabend; Paul. *Filosofía Natural*. Buenos Aires. Debate. 2013.

Gessaghi, Victoria. *La educación de la clase alta argentina. Entre la herencia y el mérito*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2016.

Habermas Jurgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Cátedra. Madrid, 2011. Capítulo IV. Consideraciones sobre patologías de la comunicación (1974).

Hobsbawm Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica Grijalbo Mondadori. Buenos Aires. 1999.

Homero. *La Odisea*. Edición digital. Derechos Reservados. Biblioteca Digital Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa ILCE. <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx>

Klimovsky, Gregorio. *Las desventuras del conocimiento científico*. A-Z Editora. Buenos Aires. 1997.

Lettieri Alberto. *La civilización en debate*. Prometeo. Buenos Aires. 2004.

Legendre, Pierre. Lecciones VIII. *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el Padre*. Siglo XXI. México. 1994.

Miller, Jaques-Allain; Milner, Jean-Claude. *¿Desea usted ser evaluado?* Miguel Gómez Ediciones. Málaga. 2004.

Milner, Jean Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial. Buenos Aires. 2007.

_____. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Bordes Manantial. Buenos Aires. 2012.

_____. *El Judío de Saber*. Manantial. Buenos Aires. 2008.

Piketty Thomas. *El capital en el siglo XXI*. F.C.E. Buenos Aires. 2014.

Platón. *República*. EUDEBA. Buenos Aires. 2015.

Platón, Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 8, Madrid 1872. Madrid Medina y Navarro, Editores Arrenal, 16, Librería 1872

Roine, Jesper. *Piketty Esencial*. Ariel. Buenos Aires. 2017.

Stake, Robert.E. *Investigación con estudio de casos*. Morata. Madrid. 2010.

Samela Gabriela. *Internet y la repetición de lo igual*. AVATARES de la comunicación y la cultura. N° 10. ISSN 1853-5925. Diciembre 2015.

Sladogna, Alberto. *Adolf Eichmann: ¿" subjetividad" posmoderna?* Revista Desde el jardín de Freud. N° 5, Bogotá, 2005.

Zylberman, Abraham. *Adolf Eichmann. Él vivió entre nosotros.* Edición Digital Casa Argentina. [www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/130141167 Oebookeichmann.pdf](http://www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/130141167_Oebookeichmann.pdf).

7. Documentos

Protocolo de la Conferencia de Wannsee. Shoa-interpelados.amia.org.ar/sitio/wp-content/uploads/.../protocolo-wansee.pdf

Leyes de Nuremberg. ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/leyesnuremberg.pdf

CAPÍTULO II

EL LENGUAJE PROTO-FEUDAL COMO VECTOR DE “OSTEOPOROSIS” DE LAS RELACIONES CONTRACTUALES LABORALES MODERNAS: EL CASO DE LA ALEMANIA NAZI

0. Introducción

Esta investigación tiene como soporte fundamental dos estudios etnográficos separados por 1.800 años: por un lado la Germania de Cayo Cornelio Tácito que describe en el 98 DC las costumbres y modo de vida de las tribus periféricas al Imperio Romano, por otro; el estudio y diario etnográfico de Víctor Klemperer docente universitario alemán de origen judío que describe y analiza en tiempo real las formas de habla o el lenguaje específico del Tercer Reich utilizado por toda la sociedad alemana (incluido el sector perseguido y exterminado por el régimen). Un hecho histórico puntual nos sirve de puente para comprender la relación entre estos dos escritos: en 1943, cuando el plano de la guerra ya estaba inclinado hacia los aliados; un destacamento de la SS echa abajo la puerta del edificio de tres plantas de la Villa Fontedàmo a diez y seis kilómetros de Ancona situada en las orillas del mar Adriático. Las tropas de Heinrich Himmler devastaron la villa sin encontrar lo que buscaban: el manuscrito más antiguo de la Germania que databa del siglo XV denominado Codex Aesinas. Este manuscrito estuvo perdido durante 1500 años hasta que en el año 1425 es hallado por Poggio Bracciolini o, más bien, por un monje alemán que rastreaba textos según sus intereses [1]. Durante el lapso que media entre el descubrimiento de Bracciolini y la requisita de Himmler a la casa del propietario del códice pasaron cinco siglos en los que se realizó sobre el texto taciteano una sistemática y zigzagueante hermenéutica caldeada por las necesidades políticas e ideológicas [2]. Los objetivos del presente artículo son:

*Analizar las conexiones entre la hermenéutica de un texto milenario y el lenguaje político del Tercer Reich lindante a dicha hermenéutica.

*Otorgar un marco teórico para el estudio de las expresiones políticas e ideológicas descontextualizadas o repetidas en forma irreflexiva

*Determinar cómo dichas expresiones descontextualizadas logra reconfigurar subjetivamente variadas prácticas sociales

*Reflexionar sobre las relaciones entre el lenguaje descontextualizado y el tipo de tiempo histórico que este presupone

Hipótesis I: El germen de sentido o la significación primaria de muchos términos recopilados y analizados por Klemperer provienen de la Germania de Tácito o de la hermenéutica política aplicada sobre la misma; sobre todo los que aluden a relaciones vasalláticas o de fidelidad.

Hipótesis II: El traslado de una terminología latina utilizada para describir una serie de tribus en la periferia del imperio romano a su uso en un contexto capitalista de la primera mitad del siglo XX crea una armadura ideológico – lingüística. Es decir; se exhuma una terminología y un discurso o representación social ad hoc arcaicos sin conexión concreta con las relaciones laborales obrero-patronales para vivir las mismas como Don Quijote vivía su relación con los molinos de viento: personas y cosas eran transfiguradas creándose una realidad alternativa con efectos concretos sobre lo que llamaremos “realidad de los molinos de viento”.

Hipótesis III: El nazismo intentó crear dicha armadura junto con una liturgia de investidura simbólica que hiciera efectiva la transfiguración de las relaciones laborales de una división del trabajo moderna en una realidad alternativa arcaica.

Hipótesis IV: La terminología ideológica arcaica utilizada por la sociedad del Tercer Reich implica un escape de la historia y del contexto dramático de la primera posguerra

1. Marco Teórico de las cuatro hipótesis

1.1. El *paradeigma*: la utilización extemporánea y descontextualizada del lenguaje

Si tomamos la definición inicial de *paradigma* mucho antes de Thomas Khun y remontándonos a la *Retórica* de Aristóteles el paradigma es una forma de resolver un problema que se toma como ejemplo para la resolución de otros similares [3]. El significante

griego *paradeigma* tiene un rol importante en la teoría de la argumentación aristotélica; sobre todo en *Retórica*. Para el estagirita habría dos tipos básicos de argumentos: uno de tipo deductivo y otro analógico. Este último se refiere a algo en disputa. Ian Hacking plantea que el ejemplo aristotélico puede trasladarse fácilmente de las antiguas ciudades-estado griegas a los actuales Estados-Nación: ¿Atenas debería hacer la guerra contra Tebas que es su vecina? La respuesta es negativa porque Tebas obró con maldad al hacer la guerra a Fócida; su vecina:

En términos generales, algo está en disputa. Alguien da un ejemplo atractivo con el que la mayoría estará de acuerdo: un paradigma. La implicación es que aquello en disputa “simplemente es así” [4].

El mecanismo de producción de enunciados del personaje principal de la obra más conocida de Miguel de Cervantes, Aníbal Quijano/Don Quijote, por un lado; y el mecanismo de producción de enunciados de los aparatos de estado nazi, por otro; son el *paradeigma* de esta investigación. El personaje cervantino por antonomasia genera una serie de enunciados que son validados por los hechos a los que se refieren y, simultáneamente, horadan desde sus cimientos el concepto antiguo de verdad científica sintetizado por el enunciado latino *adaequatio intellectus et rei*. Quijano logra investirse caballero en ausencia de órdenes de caballería, logra pernoctar en castillos en presencia de posadas y se enfrenta a gigantes en presencia de molinos sin sentir en ningún momento la “fricción” con la realidad. Esto es posible, entre otras cuestiones como su patología psíquica; por el uso específico que hace del lenguaje. Si nos preguntamos *¿Cómo resolvemos el problema de explicar como un lenguaje proto-feudal o pre-feudal puede transformarse en un vector de “osteoporosis” de las relaciones contractuales laborales modernas?*; la pregunta ya está sugiriendo que esta “osteoporosis” es una lente especial que nos permite una visión más profunda y a la vez más distanciada de la actual “osteoporosis galopante” que sufren las relaciones contractuales laborales a nivel mundial. Estamos tomando al contexto jurídico-laboral nazi como un *paradeigma* al cual referir la precariedad laboral actual y la red de lenguaje que la protege o encubre. La respuesta provisoria dada a la pregunta formulada más arriba es que las palabras y las frases articuladas de cierta manera pueden crear un tipo

de realidad paralela a lo que podríamos llamar *realidad contextual*. No un tipo de realidad que corte con la contextual, que la evada o que conviva con ella con una causalidad de tipo cuántica. Es una realidad que permite operar sobre la contextual: permite caminar, pensar y razonar con un pie en que cada baldosa de la realidad. Don Quijote no alucina en todo momento a los gigantes; después que las aspas del molino lo tiran a él y su jameigo reconoce a los molinos de viento aunque por medio de su red significativa pueda validar su loco ataque:

Calla, amigo Sancho- respondió don Quijote-; que las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a continua mudanza, cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robo el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene, más al cabo al cabo, han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada [5].

En el capítulo I de la obra fundamental de Cervantes se produce la transformación de Alonso Quijano en Don Quijote a partir de vestirse con la armadura del lenguaje de caballería. Desde una primera lectura se puede decir que Alonso Quijano pierde la cordura de tanto leer libros de caballería. Sin embargo, por parte del hidalgo lector existe todo un esfuerzo de nominación y re-nominación de sí mismo y del personaje que tomará por su amada. Antes de realizar este esfuerzo pone en condiciones las armas heredadas de sus bisabuelos llenas de orín y moho por el secular desuso. Quijano transforma el casco tipo morrión usado por los tercios españoles en el siglo XVI (que actualmente utiliza la guardia suiza del Papa) en una celada de encaje que implicó simular un casco que cubre toda la cara. Mientras el morrión deja la cara libre; la celada tapa la cara y deja una abertura para una visera movable o una abertura pequeña en los ojos sin visera. Quijano comienza la transformación poniendo énfasis en la imagen: la celada de encaje o media celada de encaje que se articula al morrión es de una estructura de varas de hierro sosteniendo a una superficie de cartón. La armadura principal es de lenguaje y no de metal: si la primera celada es de cartón y la rompe de un mandoble; la segunda sostenida por dichas varas no son sometidas a “un control de calidad” y son validadas por lo que podríamos conceptualizar como una operación de lenguaje:

...de tal manera que él quedo satisfecho de su fortaleza, y sin querer hacer nueva experiencia della, la diputó y tuvo por finísima celada de encaje [6].

La armadura literal está sostenida por una operación discursiva que toma por una *finísima celada de encaje* a un simulacro de media celada de cartón con estructura de varas de hierro. La segunda parte de la transformación es la re-nominación del “rocín flaco” del hidalgo Quijano. Si la noción clásica de verdad científica es la *adaequatio intellectus et rei* o adecuación entre el intelecto y la cosa; la *adaequatio* entre el lenguaje de caballería y las cosas nombradas son realizadas en este capítulo a partir de lo que podríamos llamar “fragmento de verdad”. Si bien Quijano ve a su rocín como superior al Bucéfalo de Alejandro y el Babieca del Cid y esta percepción es posible solo por la voluntad de representar a su escuálido caballo en un estatus muy superior al real; hay una operación de lenguaje que habilita dicha representación:

Cuatro días se le pasaron en imaginar que nombre le pondría; porque (según se decía él a sí mismo) no era razón que caballo de caballero tan famoso, y tan bueno él por sí, estuviese sin nombre conocido; y aní, procuraba acomodársele, de manera que declarase quien había sido antes que fuese de caballero andante, y que era entonces; pues estaba muy puesto en razón que, mudando su señor estado, mudase él también el nombre, y le cobrase famoso y de estruendo, como convenía a la nueva orden y al nuevo ejercicio que ya profesaba; y así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar Rocinante, nombre, a su parecer, alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín, antes de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo [7].

Rocinante es antes y primero que todos los rocines del mundo. Rocinante parece situarse en un origen o en un lugar de *origen mítico*. Ahora bien; parafraseando a Quijano (o a Cervantes) hay un *proceso de acomodación* por medio del cual el rocín sin nombre (dado que el significante rocín alude a un caballo flaco, de mala estampa y baja alzada) se transforma en Rocinante. Es decir, la operación de lenguaje consiste en pasar de un nombre genérico (rocín) a un nombre propio (Rocinante) con una sonoridad parecida a la de “Campeador”; de hecho, Alonso Quijano tiene en mente (en el proceso de re-

nombramiento) a los caballos del Cid Campeador (Babieca) y de Alejandro Magno (Bucéfalo). En esta operación de lenguaje persiste lo que damos en llamar “fragmento de verdad” que es el que permite el pasaje de rocín a Rocinante. Quijano nos podría decir una frase como esta “¡Sí, está bien; es un rocín pero que rocín...el rocín de los rocines! La tercera etapa de la transformación solo se puede hacer “confirmándose a sí mismo” [8] y guarda cierto paralelo con la de su cabalgadura. El hidalgo no tiene un nombre genérico como el de rocín pero tiene varias denominaciones que dejan su identidad en una zona de incertidumbre:

Quiere decir que tenía el sobrenombre de Quijada, o Quesada, que en esto hay alguna diferencia en los autores que este caso escriben; aunque por conjeturas verosímiles se deja entender que se llamaba Quijana. Pero esto importa poco a nuestro cuento: basta que en la narración del no se salga un punto de la verdad [9].

Una polémica por su nombre que termina en una “conjetura verosímil” sobre su nombre. Finalmente sabemos cómo se llama desde su re-nombramiento: al re-nombrarse como Don Quijote el narrador infiere finalmente que se llamaba Quijada “y no Quesada como otros quisieron decir” [10]. Imitando al caballero Amadís de Gaula que añade “el nombre de su reino y patria” al suyo propio Don Quijote añade “de la Mancha”. Al parecer de Don Quijote, de esta manera; “declaraba muy al vivo su linaje y patria, y la honraba con tomar el sobrenombre della” [11].

1.2. Segundo Nivel: arquetipo y repetición.

En *El mito del eterno retorno* Mircea Eliade parte de una proposición que desarrolla a lo largo de todo el capítulo I. Para la mentalidad arcaica/primitiva los objetos del mundo exterior y las acciones humanas no poseen un valor intrínseco propio dado que hay un *arquetipo* que precede a cada una de estas cosas y acciones. En cuanto a las acciones humanas Eliade analiza aquellas “que no dependen del puro automatismo” y que son “reproducción de un acto primordial” o “repetición de un acto mítico” [12]. Por ejemplo; la alimentación, el casamiento o las orgías colectivas se reiteran porque en el origen (*ab origine*) fueron realizados por dioses, héroes o antepasados. Es decir que “remiten a

prototipos míticos” [13]. Cada aspecto de su comportamiento consciente no es original sino que cualquier acto realizado y experimentado por este ya ha sido vivido y realizado por otro no humano. De esta manera su vida es solo la repetición de acciones originadas por otros [14]. El producto de la industria del hombre (trátase de artefactos o de acciones específicas) hallan “realidad”, “identidad” o, agregamos nosotros, sentido una vez que son trascendentalizados al referirlos a un arquetipo. Es interesante comparar aquí la perspectiva de Eliade sobre el hombre arcaico o “primitivo” con la postura de Deleuze – Guattari en torno al surgimiento de la filosofía en Grecia [15]. El pensar filosófico es un pensar a través de conceptos y dichos conceptos se inventan o crean en un plano de inmanencia. Los conceptos no son preexistentes a ese plano de inmanencia sino que surgen del mismo. En el pensamiento mítico la acción mental o física está enmarcada en un arquetipo que, en tanto tal, es trascendental. Si vemos las proposiciones teóricas sobre el hombre arcaico de Eliade desde la perspectiva de Deleuze-Guattari podemos pensar que existe un *dispositivo simbólico* para *trascendentalizar* inmediatamente lo que es creación inmanente. Eliade clasifica una serie de hechos en tres grupos que lo ayudaron a determinar una suerte de *ontología arcaica*:

*los elementos cuyo estatus real está dado por ser una repetición de un arquetipo celeste

*las construcciones (ciudades, templos y casas) que alcanzan estatus real por referenciarse en el “simbolismo del centro supraterrrestre” que los transforma en “centros del mundo” al incluirlos en dicho centro supraterrrestre

*los rituales y “actos profanos significativos” que repiten acciones de dioses, antepasados o héroes realizadas *ab origine*.

Estas tres series de hechos se constituyen, sobre todo las dos primeras, en el reverso del crear filosófico al referenciarse en un plano trascendente a partir del cual se adquiere el sello de *no originalidad* para cualquier acción o creación humana. Solo es posible la repetición si una acción humana como la fundación de una ciudad o cualquier otra actividad ya fue realizada antes y, esto último, solo es posible desde el *desdoblamiento arquetípico*. El pensamiento mítico desdobra al mundo en dos geografías: una celestial y otra terrenal.

La celestial es la primera en origen (situada en un tiempo fundacional) y la geografía terrenal que es el doble de la primera repite el espacio divino y las acciones de los dioses, los héroes o antepasados del tiempo fundacional. Al concebirse de esta forma, la geografía terrenal anula sus propias posibilidades temporales: *desdoblamiento – repetición – anulación del tiempo histórico y normalización del sufrimiento*. El hombre arcaico elabora estrategias de “resistencia” a la historia. Una de ellas es la vivencia de una situación de inmanencia o de “eterno presente” que se logra entrando “en el instante atemporal de revelación de los arquetipos” [16] y otra estrategia consiste en los rituales repetidos periódicamente a los efectos de regenerar el tiempo y retornar al principio (evadiendo o rechazando la historia). Un rito de este tipo es el de principio de Año; es decir, el ritual en torno a los días que anteceden y siguen al Año nuevo y que se practica en gran parte del mundo indoeuropeo [17]. Para Mircea Eliade los rituales que apuntan a una regeneración periódica del tiempo presuponen, explícita o implícitamente, una “repetición del acto cosmogónico”. Es decir; una “Creación nueva” [18]. Cuando se produce el corte de tiempo específico denominado Año se practican ceremonias que expulsan de la comunidad a los demonios, los pecados y las enfermedades. Eliade plantea que en la parte IV de *La rama dorada* denominada *El chivo emisario* Sir James George Frazer rene una serie de prácticas rituales que se enfocan en el tratamiento de estas tres cuestiones [19]. Este ceremonial incluye una serie de pasos:

*la purificación mediante el ayuno y la ablución seguido de la extinción del fuego con su posterior reanimación en una segunda fase del ceremonial.

*expulsión de los demonios a través de golpes y gritos en el interior de las habitaciones, luego su persecución estrepitosa a través del pueblo y finalmente su expulsión.

*la expulsión puede realizarse a partir del “despido ritual de un animal” o de un hombre que son considerados contenedores y vehículos de todas las taras de la comunidad [20].

*el proceso de expulsión puede combinarse con “combates ceremoniales”, orgías colectivas o procesiones protagonizadas por hombres enmascarados que representan tanto las almas de los antepasados como la de los dioses [21].

*celebración de ceremonias de iniciación.

Durante el ejercicio de estas ceremonias las lamas de los muertos se acercan a los hogares de los vivos que les rinden homenaje respetuosamente durante unos días para conducirlos luego a los límites del pueblo. Si estas ceremonias se realizan en el corte entre un Año y otro no solo implican una purificación de la comunidad sino también una anulación del Año anterior dado que se anula el tiempo transcurrido y se genera momentáneamente una restauración que simultáneamente es un *per saltum* a la historia:

[una restauración] del tiempo mítico y primordial, del tiempo `puro`, el del `instante` de la Creación. Todo Año Nuevo es volver a tomar el tiempo en su comienzo, es decir, una repetición de la cosmogonía [22].

En este sentido; una de nuestras proposiciones teóricas es que los rituales o ceremoniales nazis ligados a *La Germania* de Tácito se constituyen en intentos de restauración del tiempo mítico en el cual se pasa de lo que podríamos llamar *Caos de las deudas e imposiciones de guerra a la creación de un mundo germano conforme a los orígenes*. **De esta manera, y englobando las cuatro hipótesis mencionadas más arriba**; la parte del lenguaje del Tercer Reich que es de tipo arcaico elude la historia, retoma los comienzos míticos en los cuales los germanos “eran iguales a sí mismos” y sume a sus hablantes en una atmósfera que naturaliza las relaciones vasalláticas.

2. Originalidad etnográfica

Víctor Klemperer, ciudadano alemán de origen judío y docente universitario; utilizó el período del gobierno nacionalsocialista para realizar un estudio etnográfico de la terminología por medio de la cual se expresaban los Aparatos de Estado, los simpatizantes nazis y, en general, toda la sociedad alemana (incluso las propias víctimas del régimen nazi). Klemperer es expulsado de la universidad, se le prohíbe acceder a libros de las bibliotecas públicas, es forzado a trabajar en una fábrica y se lo recluye junto con su familia en una *casa de judíos*. Puede eludir el campo de concentración por estar casado con una esposa “aria” y por la misma razón está última puede proporcionarle documentos y textos extrayéndolos

a su nombre de la biblioteca. Una tranquilidad de lo que podríamos llamar “ánimo científico” le permite a Klemperer analizar expresiones, denominaciones y sintagmas que fueron acuñados, popularizados o resignificados durante el Tercer Reich. A esta forma particular de usar la lengua alemana la denomina *Lingua Tertium Imperii* entendiéndola por ella a la *lengua (o jerga) utilizada durante el Tercer Reich*. Klemperer transita por tres fases diferentes hasta posicionarse como *sujeto cognoscente etnográfico* o antropólogo del lenguaje del Reich. En la primera fase aún puede ejercer su profesión universitaria y mantenía a raya el futuro corpus a estudiar:

Muy al principio, cuando aún no estaba sometido a la persecución o como mucho sufría una muy moderada, quería saber lo menos posible de él. Harto del lenguaje de los escaparates, de los carteles, de los uniformes pardos, de las banderas, de los brazos estirados para el saludo hitleriano, de los bigotitos recortados al estilo de Hitler, huía, me sumergía en mi profesión, dictaba mis clases procurando por todos los medios no ver los bancos cada vez más vacíos delante de mí y trabajaba con la máxima concentración en mi estudio sobre la literatura francesa del siglo XVIII [23].

A la desposesión de su cátedra responde aislándose aún más y concentrándose en su estudio sobre el siglo XVIII. La prohibición de utilizar bibliotecas públicas y la expulsión de su propia casa no lo hace situarse como una víctima pasiva si no como un sujeto cognoscente que no reconoce al amo hegeliano. Es decir; no reconoce al amo que cosifica a su contendiente hasta el punto de no reconocerle su humanidad [24]. En esa lucha a muerte hegeliana Klemperer logra transformar al amo en un sujeto a investigar analizando su discurso como un soporte a-reflexivo de su constitución subjetivo-política. Este no reconocimiento es realizado recobrando su propio estatus de sujeto *objetivante* de la universidad [25], pero bajo una forma original y asumiendo un riesgo importante al tomar dicha postura. Por otra parte, su estudio posee varios elementos de la *investigación – acción* en el sentido de que la problemática a estudiar, las motivaciones para hacerlo y las hipótesis que guían la investigación surgen del propio contexto en el cual el investigador realiza su práctica docente en el caso habitual de este abordaje [26] y “laboral forzada” en el caso de Klemperer:

Observaba cada vez con mayor precisión cómo charlaban los trabajadores en la fábrica y cómo hablaban las bestias de la Gestapo y cómo nos expresábamos en nuestro jardín zoológico lleno de jaulas de judíos. No se notaban grandes diferencias; de hecho, no había ninguna. Todos, partidarios y detractores, beneficiarios y víctimas, estaban indudablemente guiados por los mismos modelos. Trate de captar esos modelos, cosa sumamente fácil en cierto sentido, pues todo cuanto se decía y se publicaba en Alemania respondía a las normas del Partido; lo que de alguna manera se desviaba de la forma permitida no llegaba al dominio público, libros, periódicos, formularios y escritos oficiales, todo flotaba en la misma salsa parda, y la absoluta uniformidad del lenguaje escrito explicaba también la homogeneidad del lenguaje hablado [27].

Klemperer plantea 3 tesis básicas:

*La LTI era hablada por víctimas y victimarios; es decir, hegemonizaba la forma de expresarse (y por ende la forma de pensar la propia situación individual y social) de todo el mundo

*El habla del Reich estaba orientada u organizada por “modelos” o formas de habla específicos

*El aparato partidario del Reich manejaba y proponía estos modelos que explicaban la homogeneidad absoluta del lenguaje escrito que; a su vez, producía como efecto la uniformidad del lenguaje hablado

A dichas tesis podemos agregar una proposición teórica nuestra:

Los modelos o formas de habla pueden verse como grupos de algoritmos que indican con precisión que enunciados discursivos o sintagmas utilizar según los contextos y problemas por los que atraviesa el hablante.

3. El conjunto *UNIÓN* de significantes y la armadura del Quijote

Uno de estos algoritmos, por ejemplo, ordenaría *engrandecer* y rodear de un halo nebuloso medieval/mítico las profesiones cuando las ejercen los arios y *disminuir*las y bajarlas de categoría cuando las ejercen los judíos. A saber:

**Guardianes de la Ley* en reemplazo de *Asociaciones de Abogados* si estos son “arios” [28]

**cuidadores de enfermos* en reemplazo de *médicos o consultores jurídicos* en reemplazo de *abogados* si se trata de judíos [29]

Para el algoritmo “ario” las siguientes instrucciones indican usar frases del alemán antiguo fuera de uso:

Basta un mínimo giro hacia el alemán antiguo, que parece poético por su edad y por el hecho de estar fuera de uso, a veces la mera supresión de una sílaba..., para cambiar el talante del interpelado, para encauzar sus pensamientos en otra dirección o desconectarlos del todo y sustituirlos por un estado de ánimo obligado de fe” [30].

El tipo de giros poéticos que Klemperer presenta a continuación son expresiones que permiten una vivencia que podríamos llamar contra-contextuales o transfiguradoras del contexto desde el cual se enuncian. Expresiones de este tipo son [31]:

gefolgschaft / séquito-seguidores en alusión a la relación obrero-patronal

gefolgschaftssaal / sala del séquito-sala de los seguidores en referencia al lugar de reunión de los obreros arios de determinada empresa

Bund der Rechtswahrer /Alianza de los Guardianes de la Ley por Asociación de Abogados

Otras expresiones de este tipo la encontramos en el Informe N° 5 de la Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas de la Cámara de Diputados de la Nación” de nuestro país en Noviembre de 1941 [32]:

Kraft durch Freudem / “Fuerza con Alegría” (organización dependiente del Frente Alemán del Trabajo)

Arbeitsdienst / “Servicio del Trabajo”

Existen tres tipos de libertad de trabajo según indica Franz Neumann en su estudio integral de la Alemania Nazi [33]. Por un lado, la libertad del obrero para negociar con su patrón sobre la base de una igualdad legal-formal propugnada por el capitalismo liberal y

expresada en la Ley Le Chapelier de la Revolución Francesa. Esta concepción es hostil a los sindicatos:

Sólo existe- dijo Le Chapelier el 14 de junio de 1791- el interés del individuo y el de la república, y nadie tiene derecho a atraerse ciudadanos para la prosecución de intereses que estén en conflicto con aquéllos y que les aparte del servicio del estado en beneficio de intereses de grupos particulares [34].

Como diría irónicamente Marx, el obrero es libre de vender su fuerza de trabajo y está libre además de su antigua posesión u propiedad de los medios de producción pre-capitalistas. El obrero negocia solo frente al empresario. Si el empresario es un monopolista con respecto al obrero en esta versión de la libertad de trabajo [35]; la manera de reparar esta asimetría es con el segundo tipo de libertad que utiliza organizaciones gremiales y contratos colectivos de trabajo. Desde esta perspectiva, se cumple la libertad formal del primer tipo sobre la base de una relación de fuerzas obrero-patronales menos asimétrica. El tercer tipo de libertad de trabajo “consiste simplemente en rechazar la esclavitud y la servidumbre” [36]. Esta versión de la libertad laboral sólo separa tajantemente el tiempo laboral del tiempo libre o de ocio y es la línea que separa el trabajo feudal del moderno-capitalista:

El contrato feudal era un contrato de fidelidad que abarcaba toda la personalidad del obrero sin distinguir entre trabajo y ocio. Semejante contrato es incalculable e impredecible. Controla al hombre en todos sus aspectos, exige sumisión completa. En virtud de ese contrato, el obrero no se vende para realizar un servicio concreto y durante un tiempo determinado, sino para cualquier servicio que pueda necesitarse y durante todo su tiempo. En Prusia existieron restos de esas relaciones feudales de trabajo hasta fines de 1918. Los famosos Gesindeordnungen para el personal doméstico y agrícola facultaban a la policía para devolver por fuerza los obreros a sus patrones si abandonan el servicio de estos violando obligaciones contractuales [37]

Neumann plantea que los juristas nazis tuvieron como objetivo reemplazar las relaciones laborales contractuales por otros tipos de “instrumentos legales” como “las relaciones de comunidad” y que fracasaron en el intento dado que las relaciones laborales siguieron siendo contractuales [38]. Sin embargo los datos que él mismo aporta nos indican que las

relaciones contractuales se parecen más a un contrato feudal. La cita anterior indica que el contrato feudal rompe la línea limítrofe entre el tiempo de ocio y el tiempo laboral. Si el contrato capitalista con plusvalía incluida le permite al obrero hacer cálculos sobre su futuro y dejar fuera de contrato su vida privada; el contrato feudal entra por el living de la casa y adquiere características fáusticas: se contrata enajenando el alma o el cogito cartesiano al disponer el contrato de cualquier atisbo de voluntad individual. Por medio de la bolsa de trabajo el régimen nazi inventa un tipo de *just in time de la fuerza de trabajo* sumamente particular: toda la mano de obra disponible en el Reich e incluso en los territorios conquistados es sujeta a una *deslocalización intra-territorial* constante y a una posible fijación según las necesidades militares y productivas del momento. Este *just in time* implicaba un contrato entre el trabajador y la bolsa de trabajo dependiente del ministerio de trabajo. La prioridad para la rescisión o ampliación del contrato de trabajo la tenía dicha bolsa [39]. Es en este contexto laboral capitalista en el que parte del léxico medieval o protomedieval de la LTI de Klemperer adquiere funcionalidad. Para este tipo de contrato el trabajo es un servicio y no un vector formativo de la persona: la *bildung* de Hegel-Kojéve [40], la concepción calvinista del trabajo expresada por Max Weber [41] o la muy similar concepción materialista-evolucionista expresada por Federico Engels [42] nos hablan de un trabajo que es constitutivo de la naturaleza humana. Es decir, es un derecho aún antes de que este esté expresado jurídicamente. Al trabajo como un servicio sólo le cabe un agente que sea parte del *séquito* y no de una cohorte de obreros que, a su vez, establecerán relaciones afectivas en ausencia de una regulación contractual moderna. La bolsa de trabajo ponía en cualquier labor a cualquier persona más allá de su capacitación o formación. Este tipo de contrato es explicitado en todas sus posibilidades neo-feudales a partir de la ley del 20 de enero de 1934 o Carta del Trabajo alemana que crea un *fideicomisario* que sustituye la función de los convenios colectivos de trabajo o de los contratos individuales obrero-patrón o los internos de cada fábrica [43].

La hipótesis que guiara esta sección es la siguiente:

Las palabras y enunciados que remiten a la idea de *unión* provienen de relaciones sociales muy arcaicas o al menos pre-modernas que utilizadas en red operan como la *armadura*

lingüística del Quijote de la Mancha permitiendo pensar y actuar todo el tiempo sobre el contexto de enunciación aunque transfigurándolo a la medida de la misma.

3.1. Gefolgschaft y Gefolgschaftssaal

Durante el siglo XIX se produce una polémica historiográfica. De un lado estaban los germanistas (nacionalistas y románticos) y del otro los romanistas (cosmopolitas e individualistas). El punto de discusión era sobre los orígenes germánicos o románicos del feudalismo. Ambos grupos estaban en lo que podríamos llamar un *metaparadigma* que analizaba el problema como una cuestión de desarrollo jurídico unilineal desde los orígenes de las relaciones sociales feudales. Los germanistas situaban en el *origen* a la *Gefolgschaft* (*séquito/comitatus*) de las tribus germánicas. Los romanistas situaban este origen en el *patrocinium* o *estado de patronato* [44]. A finales del siglo XI había dos tipos de unidad de señorío que, junto con otras tres formas de organización política; constituían “una estructura laxa, compleja y traslapante” [45]. Una variante de unidad de señorío surgió cuando los colonos (y otrora integrantes de las tribus nómadas de Asia occidental que invadieron el Imperio Romano) “se encomendaban” a los individuos poderosos y como contraprestación recibían alimentos, ropa y protección contra sus enemigos. La persona que se encomendaba era “el hombre” del señor poderoso. El encomendado podía vivir en el aposento de su señor o también trabajar tierras que el señor le otorgare. Los germanistas creían que en el origen de esta unidad de señorío estaba la *Gefolgschaft* o el *comitatus* descrito por el historiador romano Cayo Cornelio Tácito en su obra etnográfica *La Germania*. Este nos habla de unidades políticas construidas con un tipo de lealtad superpuesta a la lealtad de las unidades familiares [46]. En la sección XIII de *La Germania* nos encontramos con la descripción de un rito de iniciación que substraer al adolescente del ámbito del *oykós* y lo sitúa en un locus guerrero que, desde el concepto de Estado Nación moderno, podemos verlo como simultáneamente público y privado. El rito de iniciación, que consiste en entregar dos armas (frámea y escudo) al joven por parte de algunos de los jefes, el padre o algún pariente; le otorga el estatus jurídico de ciudadano pues la frámea “es para ellos su toga” y el escudo “el primer honor de la juventud” [47]. La relación social concreta en la que se ven inmersos estos nóveles guerreros es la del *comitatus* en la que

grupos de estos jóvenes siguen a un señor. Es decir forman parte del séquito de este señor: aquí encontramos el núcleo de dicha relación social; fidelidad del seguidor y protección o apadrinamiento del señor. Es difícil ver el *comitatus* como un rito de iniciación ciudadana dado el vínculo de sumisión que aparece en el novel guerrero. De todas formas Tácito subraya el pasaje, vía rito iniciático; de lo familiar privado (*oykós* griego) al ámbito público:

... ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae [48]

...antes formaban parte de una familia; después ya son de la república una ilustre cuna [49]

...antes de esto se les veía como parte de la casa, ahora, de la colectividad [50]

Este pasaje adquiere sentido hermenéutico si tomamos la totalidad del escrito monográfico que nos muestra una sociedad fragmentada similar a *Los Nuer* de Evans Pritchard.

3.1.2. El rito de iniciación: de *La Germania* a las relaciones laborales en el Tercer Reich

La Germania nos describe una región delimitada por los ríos Rin y Danubio que separa a los germanos de los galos, los retos y los panonios (región de la Galia, el Tirol y el norte de los Balcanes); las montañas y el “mutuo recelo” los separa de los sármatas y los dacios (zona de la actual Polonia y República Checa); lo que resta del territorio queda enfrentado al océano. En esta región con una cantidad considerable de tribus dispersas; cada una de ellas está formada por unidades familiares (*sippe*) y por *comitatus* o séquito de jóvenes guerreros (una parte plebeya y otra noble) que siguen a un *señor*. Cada *señor* compite con los otros por tener la comitiva más grande y los integrantes de cada séquito compiten entre sí por escalar posiciones en un tipo de relación relativamente estratificada. De todas formas; la misión de cada séquito es añadir su propia gloria a la gloria del *caudillo*. Existe una relación de liderazgo aunque no de masas sino un liderazgo mucho más pequeño que podríamos llamar *liderazgo de horda*:

En la batalla es una vergüenza para el señor ver su valor superado, y para los seguidores no adecuarse al del señor. Pero lo realmente infame para ellos es retirarse del combate sobreviviendo al mismo: defenderle, protegerle y añadir las propias gestas a su gloria es el

principal deber. Y es que los señores luchan por la victoria, y sus seguidores, por su caudillo [51]

Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatu virtutem principis non adaequare. Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse. Illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare praecipuum sacramentum est. Principes pro victoria pugnant, comites pro príncipe [52]

El liderazgo de los *principes* (plural del vocablo latino *princeps*) estaba basado en el ejemplo dado en el campo de batalla y en la admiración que suscitaba en sus seguidores y desembocaba en una relación de fidelidad, sumisión “micropolítica” de cada integrante del *comitatus* hacia el *señor* o *princeps* e intercambio de servicios y favores (protección del señor, reparto generoso del botín de guerra y lucha militar por la gloria del señor por parte de la comitiva). En el rito de iniciación juega un papel importante lo que podríamos llamar *parentesco político*. En el locus “estatal” o de “gobierno central” de los germanos la asamblea o *concilium* “constituye el consenso más honorable” [53]: “Honoratissimum adsensus genus est armis laudare” [54]. En ella se asiste armado y si el discurso del rey adquiere aceptación y es exitoso los asambleístas “agitan sus frámeas” a modo de aplauso [55]. En una asamblea de estas características se lleva a cabo el rito de iniciación a lo que anacrónicamente podemos llamar *ciudadanía guerrera* y simultáneamente a un estado de adultez para sumergirse en relaciones sociales más allá del núcleo familiar primario. El hecho de que las armas las pueda entregar un pariente ficticio o un príncipe o señor poderoso que adopte al joven guerrero y lo sitúe en un vínculo de parentesco-sumisión evidencia el carácter arcaico de este *lazo social* pre o proto político. Cuando un germano de la monografía etnográfica de Tácito dice *comitatus* o más bien *gefolgschaft* y plantea enunciados con esta o palabras similares nos encontramos con un discurso que regula un específico tipo de relaciones laboral-militares: saqueo de otras tribus guerreras, agricultura que en términos antropológicos es de “saqueo del suelo” (o de quema de bosques y vegetación para luego cultivar y abandonar luego en busca de nuevas tierras para aplicar el mismo sistema), caza y ganadería. El traslado de un término utilizado por ciertas tribus en la periferia del imperio romano en el 98 DC a su uso en un contexto capitalista de primera

mitad del siglo XX crea una *armadura ideológica*. Es decir; se exhuma una terminología y un discurso o representación social ad hoc sin conexión concreta con las relaciones laborales obrero-patronales para vivir las mismas como Don Quijote vivía su relación con los molinos de viento: personas y cosas eran transfiguradas creándose una realidad alternativa con efectos concretos sobre la “realidad real”:

¡Séquito ¿Quiénes eran, de hecho, las personas allí reunidas? Eran obreros y empleados que cumplían con ciertos deberes a cambio de un salario determinado. Entre ellos y sus patronos todo estaba regulado legalmente; es posible, aunque fuera innecesario y quizá incluso molesto, que existiera cierta relación afectiva entre los jefes y algunos de ellos. Sea como fuere, el comportamiento de todos estaba regulado por la ley fría e impersonal. En la *Gefolgschaftssaal*, sin embargo, eran sacados de la claridad de las normas legales y disfrazados y transfigurados mediante una única palabra: *Gefolgschaft*. Esta los revestía de antigua tradición alemana, los convertía en vasallos, en hombres armados y obligados por un juramento de lealtad, en miembros del séquito de los nobles caballeros. ¿Era tal disfraz un juego inofensivo? En absoluto. Deformaba una relación pacífica para darle un cariz bélico; paralizaba la crítica; conducía por vía directa al principio inherente a la frase que ostentaban las pancartas: ‘¡Führer, ordena y te seguiremos!’ [56]

El capítulo XXXIII de la obra de Klemperer citada inmediatamente más arriba tiene el título de *Séquito*. Esta palabra parece contener y configurar otras palabras del mismo tipo que, a su vez, posibilitan o sugieren determinadas prácticas sociales transfiguradas. En todas ellas el leitmotiv es lo afectivo, instintivo y/o pulsional. En la fábrica en la que trabajaba Klemperer (y suponemos que en todas las empresas del Reich, dadas las disposiciones de la Ley para la ordenación del trabajo nacional de Enero de 1934) el significante *séquito* está anclado a una disposición escénica particular: una sala con un púlpito y un piano en la pared transversal, una gran mesa en herradura en el centro y un perchero en la mitad de la pared longitudinal. Esta disposición se completa con un reloj eléctrico al igual que en todas las oficinas de la fábrica. El púlpito del orador estará cubierto, en los festivos días de utilización de la sala; con la bandera de la cruz gamada. Sobre una tarima se colocará un enorme retrato de Hitler con banderas similares que lo flanquean. A la altura del revestimiento de madera de la pared, y en la misma ratio estética, colocan una guirnalda adornada de

banderitas con la cruz gamada [57]. Podríamos pensarlo como una *disposición escénica extracontextual* en la cual, por un lapso de tiempo determinado; los obreros “arios” son poseídos por los guerreros de *La Germania* de Tácito transfigurando su diaria tarea: el trabajo es también combate así como el verdadero trabajo de los germanos que emergen del multiseccular texto etnográfico es la guerra. Este significante (*séquito*) con su disposición escénica ad hoc nombrada, a su vez, con otro significante similar (*Sala del Séquito*) pueden crear un tipo de *legitimidad de mando* parecido al tipo ideal carismático de Max Weber aunque más primario y circunscripto a un ámbito “micro-político”.

El 2 de mayo de 1933 camiones llenos de camisas negras y pardas coparon todos los locales de los sindicatos libres o ligados al Partido Social Demócrata, se apoderaron de sus fondos, arrestaron a sus líderes y cedieron el mando a los nacional-socialistas. El 12 de mayo del mismo año el fiscal general de Berlín, aparentemente sin ninguna fundamentación legal, embarga los bienes de los sindicatos y “sus organizaciones filiales” [58]. Robert Ley es nombrado líder del Frente de Trabajo Alemán y dos días después fideicomisario. El 24 de junio le toca el turno a los sindicatos cristianos a los que se les ocupa sus oficinas [59]. La primera forma en la que se intenta organizar el Frente del Trabajo es de carácter corporativo aunque dicho proyecto es rápidamente abandonado porque, sobre la marcha, surge un objetivo para el cual la estructura corporativa se constituye en un corsé. En la primera versión el Frente de Trabajo se conformaba a la manera de un tríptico o tres órdenes obrero-patronales:

* obreros (divididos en 14 organizaciones y cada una dirigidas por un líder y un consejo)

*empleados a sueldo (divididos en 9 organizaciones y cada una dirigidas por un líder y un consejo)

*patrones

Esta estructura se borra rápidamente porque mantenía lo que el nazismo quería borrar: la diferenciación laboral producto de la división del trabajo moderno. El nazismo intenta negar el proceso descrito por Emilio Durkheim en *La División del Trabajo Social*. Es en la

consecución de este objetivo cuando el uso de lo que llamaremos *lenguaje descontextualizado o lenguaje cliché* es fundamental para encubrir o transfigurar lo que Durkheim llama división del trabajo con *solidaridad orgánica* [60]. Veamos cómo se intentan borrar dichas diferencias:

El primer cambio se produjo el 27 de noviembre de 1933, iniciándose la transformación hacia un sistema de `comunidades de empresa del Reich´ (Reichsbetriebs-gemeinschaften) [61]

En *La División del Trabajo Social* Durkheim establece una oposición entre dos tipos de sociedades: las de *solidaridad mecánica* en las cuales no existe o es casi nula la división social del trabajo entre los individuos que la componen y las de *solidaridad orgánica* que expresan una división social del trabajo muy pronunciada sobre todo desde la revolución industrial. El sociólogo francés se pregunta qué es lo que mantiene unida a cada una de estas sociedades. En la primera los individuos son semejantes entre sí y realizan cada uno una gran cantidad de tareas y ocupaciones. Por lo tanto, este tipo de sociedad se mantiene unida por esta semejanza en las responsabilidades y tareas diarias y por la moralidad en común que ellas producen. Desde esta perspectiva; el derecho represivo propio de estas sociedades logra cohesionar a los individuos que la componen dado que el delito ofende a todos los individuos por igual y la pena, por ejemplo el corte de la lengua por blasfemar o el corte de una mano por robar) logra satisfacer y cohesionar esa moralidad común. En este tipo de sociedades hablamos de *individuo* en un sentido físico dado que cada uno de ellos es espejo del otro en función de su similitud ocupacional. Esto implica, por otra parte, una falta de dependencia inter-pares y una autonomía relativa de cada unidad familiar dirigida por el *pater familia*. Sin la función cohesionadora del derecho represivo, al decir de Durkheim, la sociedad se atomizaría. *La Germania* de Tácito puede ser conceptualizada con fluidez como perteneciente a sociedades de *solidaridad mecánica*. El *comitatus* o *séquito* dirigido por un señor poderoso y afectado a la actividad guerrera como actividad lucrativa de desposesión y la división laboral de género entre las mujeres de la unidad familiar afectadas a la agricultura y demás labores del *oykós* (sin olvidar su participación en la guerra como asistentes y acompañantes) encuadra perfectamente en el tipo de sociedades con

división del trabajo baja o casi nula. Ahora bien; cuando el lenguaje de la *Germania taciteana* adviene a los restos de la República de Weimar nos situamos en lo que podemos llamar *patología quijotesca*: actores obreros y patronales de la primera mitad del siglo XX se invisten de la dignidad simbólica y atributos heroicos y se visten con la *armadura lingüística* necesaria para transfigurar las relaciones sociales producto de una sociedad diferenciada ocupacionalmente y referenciada en representaciones mentales del trabajo de tipo moderno-industrial. Lo que ven si levantan la visera de la armadura será algo comparable a lo que ve y se representa Don Quijote. Lo que queda de la República de Weimar en manos nazis es una sociedad con solidaridad orgánica. Durkheim plantea que lo que une a las sociedades capitalistas modernas es la interdependencia creada por la división social del trabajo en la cual la gran especialización laboral de cada individuo lo hace funcionalmente interdependiente de sus pares que le aportan el servicio específico y el producto diferenciado de su trabajo. Ya no es funcionalmente relevante un derecho represivo cohesionador; el derecho hegemónico es ahora el restitutivo. Lo que intenta implementar el nazismo es la práctica del *comitatus* en sociedades con *solidaridad orgánica*. Dicha implementación, obviamente, no borró el proceso histórico de diferenciación social del trabajo sino que propuso un tipo de solidaridad arcaica que “hizo vivir” los lazos orgánicos como si fuesen mecánicos. Es decir, propuso una disposición escénica en la fábrica de Klemperer y en cada empresa para hablar y “vivir a fondo” los lazos resquebrajados del trabajo y el capital como si fuesen los gigantes de Don Quijote.

4. A modo de conclusión:

4.1. El lenguaje del Tercer Reich

Podemos comparar el capítulo I del Quijote con la *sala del séquito* descrita y analizada por Klemperer: en ambos casos hay una situación de investidura y un *proceso de acomodación* por medio del cual se calibra la armadura lingüística a la situación que se debe transfigurar. El lenguaje tiene poderes taumatúrgicos no sólo en la sala del séquito sino también en recintos sacros similares:

La magia se convierte en la preocupación esencial de la cultura nacional-socialista. Se puede manipular al mundo mediante técnicas y fórmulas; de hecho, si esas técnicas y palabras se usan como es debido, alteran automáticamente las cosas, y el liderazgo nacional-socialista posee el secreto. En muchas ocasiones se celebran ceremonias mágicas que recuerdan las prácticas de las tribus primitivas. El ingreso anual de la juventud hitleriana en el partido equivale a los primitivos ritos de iniciación. Las palabras que se emplean en los mítines de masas llevan en sí medios para alterar la naturaleza y la sociedad. Las ceremonias de tocar la bandera de sangre de Munich y de ser tocado por el Führer son prácticas taumatúrgicas... El énfasis en la magia ha llegado aún a cambiar de lenguaje. El nombre tiende a sustituir al verbo. Las cosas suceden- no se hacen- El destino, la providencia, las fuerzas naturales objetivos producen cosas: victorias alemanas. Se expresa la pérdida del papel activo del hombre en sociedad mediante un lenguaje que niega la actividad y subraya la impersonalidad del nombre y del pronombre [62].

Un lenguaje que seguramente tendrá parecido al de la saga *El señor de los anillos*, una disposición escénica con banderas, un poder especial que emana de esa disposición y una vivencia que transfigura lo mundano en mítico o en una situación del *origen*. Los actuales germanos repiten lo que hicieron sus más lejanos antepasados; lo que habían olvidado. Al reiterar las acciones de la primera gesta fundacional entran en una lógica que está más allá de sus voluntades y capacidades. Los nazis, si tenemos en cuenta la noción de arquetipo de Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*; repiten un *arquetipo* con mucha más fuerza que los pueblos primitivos, añadimos nosotros, porque está escrito en un relato etnográfico milenario y perdido por centurias que emerge para recordarle a Alemania su origen y su destino. Pero, para lograrlo, es necesaria una disposición escénica que permita un *estado de éxtasis* parecido al de los antiguos chamanes. Es necesaria una transfiguración y en ella el lenguaje cumple un rol fundamental. Para producirla y para mantenerla. *La Germania* de Tácito no es un arquetipo que subyace en el inconsciente colectivo o en ciertas prácticas ancestrales: es un arquetipo dado al lector. La *sala del séquito* de cada empresa, la *sala germánica* de la convención del partido nazi en el Núremberg de 1936 decorada con fragmentos de la monografía del historiador romano [63] o los rituales de iniciación de las juventudes hitlerianas estaban repitiendo actos que ya habían sido realizados por una raza

pura y poderosa de grandes hombres de ojos azules que habían defendido el suelo y la sangre contra extranjeros que querían contaminar y destruir esa pureza infectándolos por matrimonios con personas de otras naciones (*conubiis infectos*) [64]. Veamos como plantea este mecanismo Mircea Eliade cuando se refiere a la repetición en otro tipo de sociedades:

En el detalle de su comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros [65].

Eliade plantea que el hombre arcaico de las antiguas culturas no puede soportar la historia y necesita anularla de forma periódica [66]. Agregamos nosotros que este mecanismo de anulación a través de la repetición arquetípica también se da en cualquier sociedad sometida a una serie de presiones de carácter extremo como las que sufrió Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Una situación de este tipo puede generar un escape de la historia mediante el mecanismo de repetición de hechos imitando a los arquetipos y generando, en consecuencia una coincidencia entre el tiempo mítico de los orígenes y el tiempo profano además de una “legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano” [67]. El ritual del casamiento, la iniciación guerrera, la fundación de una ciudad o la actividad de pesca repiten un arquetipo y se sitúan en el tiempo en el que transcurren las acciones míticas que ellos imitan. En este sentido, los obreros de cada fábrica mutan en guerreros y el empresario y dueño en un “conductor” o líder. De todas formas, solo cierto lenguaje mágico permite reactualizar el arquetipo de un pueblo inicialmente visible en la escritura etnográfica taciteana. Dicha escritura es construida, a su vez, sobre clichés o arquetipos presentes en anteriores etnografías griegas:

Cuando Tácito aborda el examen del origen y la ‘pureza’ de las tribus germánicas- por fijarnos únicamente en uno de los ejemplos más sobresalientes-, lo que hace es dedicarse a rellenar las casillas del organigrama etnográfico preestablecido: los *Germanen* son autóctonos (a diferencia de los inmigrantes) y étnicamente puros (contrariamente a los mestizos). Trüdinger pondría buen cuidado en diferenciar con claridad las preguntas y las respuestas estándar de la información real. Sin embargo, Eduard Norden, contemporáneo

de Trüdingen y uno de los mayores eruditos de la época en el campo de la literatura latina, publicaría de forma casi simultánea un estudio en el que vendría a demostrar que varias de las características que en la obra de Tácito se asignan a los germanos llevaban tiempo 'pasando' de un pueblo extranjero a otro. El más célebre ejemplo de este tipo de 'motivos errantes', como los llamará Norden, es el hecho de que afirme que los germanos son un pueblo que 'no se parece sino así mismo'. Pese a que muchos siglos más tarde se aproveche esta afirmación y se la juzgue una observación fidedigna a fin de utilizarla como argumento con el que abogar en favor de la pureza de la raza aria, en realidad no es más que una frase hecha, primero griego y luego romana, que se aplica a otros muchos pueblos extranjeros y que un gran número de autores diferentes ya habían atribuido antes a los egipcios y a los escitas, por no mencionar sino a dos de los más destacados [68].

El texto etnográfico de Tácito está construido con ciertos ladrillos-estereotipo o con ciertos materiales pre-fabricados que delimitan al Otro o al Nosotros de la misma manera: al menos en el caso del pueblo que no se parece sino así mismo: los romanos ven así a un enemigo formidable y los hijos nacional-socialistas de los *germani* desean retornar a ese estado al mismo tiempo que ven a los judíos como un todo peligroso e igual así mismo que quiere infectarlos y pervertirlos. Tenemos entonces que la *Germania* posee un discurso arquetípico en el sentido de Mircea Eliade, *motivos errantes y estereotipos* que son expresados en un lenguaje descontextualizado en las fábricas, en el ejército y en toda la sociedad del Tercer Reich en general.

5. Referencias bibliográficas

[1] Krebs, Christopher B. *El libro más peligroso: la Germania de Tácito, del imperio romano al Tercer Reich*. Crítica. 2011. Barcelona. Página. 55.

[2] Krebs. Op.cit.

[3] Hacking, Ian. *50 años de La estructura*. Hackingla_gaceta_501.pdf. www.elboomeran.com. 2012

[4] Hacking, 2012.

- [5] Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Gredos. Madrid. 2015. Página 60. Capítulo VIII. Primera parte.
- [6] Cervantes, 2015, Página 24. Capítulo I.
- [7] Cervantes. Página 24. Capítulo I.
- [8] Cervantes. Página 24. Capítulo I
- [9] Cervantes, Página 21. Capítulo I. Primera parte.
- [10] Cervantes, Página 21. Capítulo I. Primera parte.
- [11] Cervantes, Página 24. Capítulo I. Primera parte.
- [12] Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Emecé editores. Buenos Aires. 2006. Página 15-16.
- [13] Eliade, Página 16.
- [14] Eliade, Página 16.
- [15] Deleuze, Gilles / Guattari, Félix. *¿Qué es la Filosofía?* Anagrama. Argentina. 2015. Páginas 7-18.
- [16] Eliade, Página.140.
- [17] Eliade, Páginas.140-141.
- [18] Eliade, Página.73.
- [19] Eliade, Páginas.74-75.
- [20] Eliade, Página.74.
- [21] Eliade, Página.74.
- [22] Eliade, Página.76.

- [23] Klemperer, Víctor. *LTI Apuntes de un filólogo*. Editorial Minúscula. Barcelona. 2007. Página 25.
- [24] Kojève Alexander. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Leviathán. Buenos Aires. 2008.
- [25] Bourdieu, Pierre. *Cosas Dichas*. Gedisa. Barcelona. 1996. Páginas 98-101.
- [26] Kemmis, Sthepen y Carr, Wilfred. *Teoría Crítica de la Enseñanza*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona. 1988.
- [26] Kemmis, Sthepen y Mc Taggart Robin. *La investigación- acción participativa*. En *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Denzin, Norman K y Lincoln, Ivonna S. Compiladores. Gedisa. Barcelona. 2013.
- [27] Klemperer, Páginas 26-27.
- [28] Klemperer, Página 343.
- [29] Klemperer, Página 257.
- [30] Klemperer, Página 343.
- [31] Klemperer, Páginas 342-343.
- [32] Informe N° 5 de la Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas de la Cámara de Diputados de la Nación. Buenos Aires. Noviembre de 1941.
- [33] Neumann, Franz Leopold. *Behemoth: Pensamiento y Acción en el Nacional Socialismo*. Fondo de Cultura Económica. España. 1983.
- [34] Neumann Página 376.
- [35] Neumann Página 376.
- [36] Neumann Página 376.
- [37] Neumann Página 376.

- [38] Neumann Páginas 376 -389.
- [39] Neumann Páginas 376 -389.
- [40] Kojève; 2008.
- [41] Weber, Max. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Coyoacán Ediciones. Coyoacán. 1996.
- [42] Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Letras Universales. Argentina. 2006
- [43] Neumann Páginas 376 -389.
- [44] Berman, Harold J. *La formación de la tradición jurídica de occidente*. F.C.E. México. 1996. Páginas 312-318.
- [45] Berman. Página 312.
- [46] Bermúdez, Marcial Tenreiro. *Tácito Germania 13.1. Armas, Jóvenes y Ritos de Paso. Valores Simbólicos de la Guerra en un Ritual Germano*. Echeverría, F. & Montes, M^a.Y. & Rodríguez, A. eds. 2007. Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores, 121-134. Páginas 121-134.
- [47] Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Universidad de Chile. Facultad de Derecho. 2012, Página 10.
- [48] Tácito, 2012, Página 10.
- [49] Tácito, 2012, Página 10.
- [50] Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Editorial Alderabán. Cuenca. 2010. Estudio preliminar, texto latino, traducción y notas de Juan Luis Posadas. Página 47.
- [51] Tácito, 2010, Página 47. Sección 14.
- [52] Tácito, 2012, Página 11. Sección XIV.

[53] Tácito, 2010, Página 46. Sección 11.

[54] Tácito, 2012, Página 9. Sección XI.

[55] Tácito, 2010, Página 46. Sección 11.

[56] Klemperer, 2007, Página 343.

[57] Klemperer, 2007, Página 341.

[58] Neumann, 1983, Página 458.

[59] Neumann, 1983, p. 458.

[60] Durkheim, Emilio. *La División del Trabajo Social. La División del Trabajo Social*. Ediciones Libertador. Buenos Aires. 2004.

[61] Neumann Página 459.

[62] Neumann. Página 484.

[63] Krebs Página 227.

[64] Tácito, 2012, Página 5.

[65] Eliade, 2006, Página 16.

[66] Eliade Página 51. Capítulo I.

[67] Eliade Página 40.

[68] Ian Hacking. 2012.

6. Bibliografía

Berman, Harold J. *La formación de la tradición jurídica de occidente*. F.C.E. México. 1996.

Bermúdez, Marcial Tenreiro. *Tácito Germania 13.1. Armas, Jóvenes y Ritos de Paso. Valores Simbólicos de la Guerra en un Ritual Germano*. Echeverría, F. & Montes, M^a.Y. & Rodríguez, A. eds. 2007. Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores, 121-134.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. Siglo XXI. Argentina. 2008.

_____. *Cosas Dichas*. Gedisa. Barcelona. 1996.

Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Gredos. Madrid. 2015.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix. *¿Qué es la Filosofía?* Anagrama. Argentina. 2015.

Durkheim, Emilio. *La División del Trabajo Social. La División del Trabajo Social*. Ediciones Libertador. Buenos Aires. 2004.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Emecé editores. Buenos Aires. 2006.

Engles, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Letras Universales. Argentina. 2006

Hacking, Ian. *50 años de La estructura*. Hackingla_gaceta_501.pdf. www.elboomeran.com . 2012

Informe N° 5 de la Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas de la Cámara de Diputados de la Nación". Buenos Aires. Noviembre de 1941.

Kemmis, Sthepen y Mc Taggart Robin. La investigación- acción participativa. *En Estrategias de Investigación Cualitativa*. Denzin, Norman K y Lincoln, Ivonna S. Compiladores. Gedisa. Barcelona. 2013.

Kemmis, Sthepen y Carr, Wilfred. *Teoría Crítica de la Enseñanza*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona. 1988.

Klemperer, Víctor. *LTI Apuntes de un filólogo*. Editorial Minúscula. Barcelona. 2007.

Krebs, Christopher B. *El libro más peligroso: la Germania de Tácito, del imperio romano al Tercer Reich*. Crítica. 2011. Barcelona.

Kojève Alexander. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Leviathán. Buenos Aires. 2008.

Neumann, Franz Leopold. *Behemoth: Pensamiento y Acción en el Nacional Socialismo*. Fondo de Cultura Económica. España. 1983.

Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Universidad de Chile. Facultad de Derecho. 2012.

Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Editorial Alderabán. Cuenca. 2010. Estudio preliminar, texto latino, traducción y notas de Juan Luis Posadas.

Weber, Max. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Coyoacán Ediciones. Coyoacán. 1996.

CAPÍTULO III

GENEALOGÍA DE LA ESCENA PRIMORDIAL: LA *GRIETA* EN LA ULTRA-HISTORIA

0. Introducción

Entendemos por lenguaje cliché, en un nivel sub-teórico, a aquellas frases, sintagmas o palabras que una persona repite con cierta compulsión sin reflexionar demasiado en ellas. Este artículo es una línea derivada de un proyecto de investigación denominado “Los enunciados cliché, el lenguaje sustitutivo y la declinación del sujeto reflexivo: un estudio instrumental de caso”. El objetivo general del proyecto y el de este mismo escrito es analizar las expresiones del lenguaje que impiden la reflexión sobre las propias acciones y las de los demás específicamente en el plano ideológico-político y en diferentes contextos históricos. Analizaremos la genealogía de un concepto o pseudo-concepto repetido de manera irreflexiva como recurso explicativo de los conflictos políticos en Argentina: *grieta, grieta que divide a los argentinos, grieta que divide al país*.

Los objetivos de este artículo son:

- * Realizar una genealogía de la emergencia del concepto cliché *grieta* aceptado como un término válido por todo el espectro político argentino.
- * Analizar la relación del término *grieta* con el término *comunidad* y, más específicamente, con la oposición excluyente *comunidad /sociedad*.

Las proposiciones teóricas de este artículo son:

- *La utilización del término *grieta* en cualquier enunciado que intente explicar la conflictividad política nacional adquiere carácter performativo: la invocación de la *grieta*

eleva el fenómeno a explicar a un nivel meta-político revistiéndolo de un carácter irreversible.

*El término grieta alude a una escena no olvidada por la conciencia como en los casos analizados por el psicoanálisis sino a una escena inexistente o muy difícil de determinar en su carácter real comparable a la evanescente escena primordial inferida por Freud en su análisis del “hombre de los lobos”.

*La escena primordial de una comunidad armónica y sin conflictos desde la cual se infiere una caída en la historia a partir de un “agrietamiento” del tejido social está ubicada en lo que Georges Dumézil denomina ámbito de la *ultrahistoria*.

*El término *grieta* (y los enunciados construidos en torno al mismo) no opera como un concepto explicativo de los conflictos socioeconómicos y/o ideológico-políticos de Argentina sino como un significante que torna excepcional y patológico lo que es inmanente a la substancia política.

*Si bien la grieta es eventualmente adscripta a Cristina Fernández o al kirchnerismo es difícil adscribirla a un acontecimiento específico:

El año de la “125” como “origen” de la grieta, por ejemplo, remite a acontecimientos anteriores que pueden exhibir con derecho su carácter disruptor: la dictadura militar 1976-1983, el bombardeo a la Plaza de Mayo en 1955, las elecciones de 1946 y el dilema “Braden o Perón”, la mazorca rosista, el fusilamiento de Dorrego, la salida del gobierno revolucionario de Mariano Moreno, su pelea con Saavedra y su extraña muerte en alta mar, etcétera o posteriores como el memorándum de entendimiento con Irán, los debates en torno a los proyectos de ley de despenalización del aborto, etc. Sin embargo ninguno de estos acontecimientos históricos o actuales aporta el *factum* para representar por entero la carga de sentido del significante *grieta*.

*La idea de grieta es asimilable a aquellas categorías kantianas que no pueden ser llenadas empíricamente

1. Enunciado cliché y escena ultra –histórica

El cliché de Lorenzer alude, desde una perspectiva psicoanalítica, a una escena olvidada pero actuante en la vida del sujeto. El lenguaje idiosincrático delata esa escena que permanece en el plano inconsciente. Para Alfred Lorenzer, en todo relato del analizante frente al analista se actualizan tres tipos de escenas; las vividas en el pasado, en el presente y en la situación analítica. En el caso de determinadas patologías, por ejemplo neurosis, el lenguaje utilizado por el analizante tendrá ciertas características particulares y un sentido solo comprensible para este y difícil de decorticar para el analista. El paciente estará hablando una lengua privada frente al lenguaje público que habla la mayoría. La diferencia lengua privada/lengua pública tiene su anclaje en la diferenciación entre el símbolo y el cliché realizada en «El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica». La capacidad para simbolizar es exclusiva de la especie humana y se caracteriza por poder evocar imágenes, pensamientos o conceptos sin la presencia de un estímulo inmediato a diferencia de los registros mentales necesitados de esta inmediatez y que compartimos con las otras especies [1]. Los símbolos pueden ser «catectizados», es decir, se les adhiere energía de los procesos inconscientes:

1. Los representantes son símbolos, es decir, productos de un proceso de formación de símbolos.
2. Los representantes son elementos de los procesos de catexis; en ellos, en cuanto mundo interior del paciente, se desenvuelven las catexis pulsionales.

Resulta natural combinar ambas posiciones y concluir:

3. Las catexis pulsionales se desenvuelven en símbolos [2].

Hay un tipo de representantes, los «representantes inconscientes», que Lorenzer denomina clichés. Estos últimos son representantes simbólicos formados durante el proceso de socialización aunque “ex - comunicados” en el curso de la represión” y, por ende, desplazados de la comunicación lingüística pero vigentes en cuanto a la energía pulsional y su capacidad para afectar conductas [3]. Las formas de subjetividad son determinadas por

los procesos de socialización (situaciones de interacción) dentro de los cuales se forma el lenguaje (en un sentido ontogenético) a través de la conformación del símbolo y el cliché. El cliché designa una situación de interacción o escena:

Así el niño en presencia de la madre que pronuncia la palabra madre, registra que *madre* no designa solamente a la persona de la madre, sino también a la propia escena de interacción del niño con la madre... Se construye así el cliché que designa una imagen una disposición escénica [4]

A medida que el niño se desarrolla; los clichés surgidos de las distintas situaciones de interacción se van transformando en símbolos lingüísticos. Cada cliché se produce a través de interacciones particulares de cada individuo y, por lo tanto, tiene un sentido específico para cada persona y sólo es comprendido por ella. Por lo tanto, Lorenzer plantea que los clichés constituyen una *lengua privada*. Las características del cliché son:

*igualdad entre símbolo y objeto (es como si la palabra *perro* ladrara)
*automatismo de acción/compulsión a la repetición (el cliché no pasa por el proceso de pensamiento; un individuo repita sin darse cuenta de que está repitiendo.

* Irreversibilidad del cliché: dado que no hay tiempo en el inconsciente no es posible establecer diferencias; lo diferente se transforma en lo igual

*no sufre el efecto de otras representaciones; una vez en el inconsciente las representaciones adheridas al cliché actúan como si las otras no estuviesen y tienen carácter alucinatorio [5]

En el proceso normal de desarrollo infantil los clichés se tornan símbolos. Es decir; dejan de representar una disposición escénica específica y pierden, en consecuencia, su status de lenguaje privado. Esta pérdida va a permitir la inserción del individuo en la cadena significativa posibilitando su participación en una lengua pública. Si el pasaje de la lengua privada a la pública no es fluido o se da en forma incompleta genera incomunicación, distorsión del lenguaje y neurosis. A diferencia del cliché, en el símbolo hay autonomía entre

símbolo y objeto, se puede introducir la reflexión y el pensamiento y existe adaptación, flexibilidad y reversibilidad [6]. **El trabajo clínico del analista consiste en que el analizado recuerde la escena olvidada pero real y actuante aunque inconsciente. La escena evocada por el significante *grieta* no existe en términos de un conglomerado de sucesos ocurridos efectivamente aunque dicha escena fantasma actúa como si realmente hubiese existido para el amplio arco ideológico de hablantes que enuncia compulsivamente dicho significante: no hay grieta en cuanto a la utilización del significante grieta; la usan gran parte de los opositores “agrietados”.** En “Letra P” Gabriela Pepe realiza una entrevista a Alejandro Grimson y la titula “Habla el intelectual que Fernández puso a pensar cómo cerrar la grieta”. En una de las preguntas aparece el término mencionado por la periodista:

Más allá de la pandemia, ¿hay posibilidades de hacer acuerdos en un país tan atravesado por la grieta?

-La idea del acuerdo está en gran parte de todo lo que fue planteando Alberto con el Consejo Económico y Social o cuando busca mecanismos de concertación entre empresarios y trabajadores. Eso no quiere decir que no conozcamos que hay conflictos e intereses distributivos diferentes. Pero hay un error muy corriente en la política, que es creer que los intereses distributivos marcan identidades imposibles de articular en el corto plazo. Muchas veces, los empresarios creyeron que un aumento de salarios los perjudicaba cuando, en realidad, terminaba beneficiándolos porque, por ejemplo, se fortalecía el mercado interno. Hay cuestiones que no tienen que ver con la contradicción interna entre argentinos sino con que, si los argentinos se ponen de acuerdo, puede haber procesos en los que ganen las inmensas mayorías, los trabajadores, los empresarios pymes, los empresarios no pymes [7].

La respuesta no se realiza desde los términos propuestos por la entrevistadora sino planteando que más halla de conflictos originados en diferentes intereses puede haber puntos de acuerdo coyunturales en la lógica ganadores-ganadores. Aunque también sugiere que puede haber un locus neutral pragmático desde el cual se puedan salvar estos intereses y acordar más allá de las diferencias de poder. Es decir, una cierta comunidad de intereses basada en una racionalidad práctica. En la edición electrónica de “El cronista” en la sección “Economía y Política” del 30/11/20 el Jefe de Gobierno de Buenos Aires Rodríguez Larreta

y Gustavo Béliz coinciden en que un desarrollo económico sostenido se logra “superando la grieta”. En el caso de Larreta:

Tenemos que superar la bendita grieta, consensuar un plan que haga que la Argentina crezca 30 años seguidos con tasas de crecimiento sostenibles, eso va a generar empleo. La única manera es que haya un consenso político y también empresario y sindical. Que haya una visión de país sostenida en el tiempo le toque a quien le toque [8].

La grieta se supera con consenso y con una visión compartida de país. En el caso de Gustavo Béliz:

Hace falta un punto de madurez emocional porque no hay tecnología posible, que pueda reemplazar a una mirada de humanidad para encarar un proceso de desarrollo [9].

Hay un punto de madurez emocional que debe estar más allá de cualquier otra cuestión. En los tres casos analizados hay cierto locus “deslocalizado” del terreno ideológico o político al que es posible acceder para hacer crecer al país. Por lo tanto, el concepto *grieta* es muy utilizado por los dos sectores políticos situados, por auto-localización, a ambos lados de la misma. Este concepto mágico y omniexplicativo de cualquier conflicto forma parte del lenguaje cliché de la política actual argentina. Dicho término cliché alude a una escena que Giorgio Agamben y Georges Dumézil ubicarían en la “franja de ultra-historia” [10]:

Mi esfuerzo no es el de un filósofo, sino, conscientemente, el de un historiador: un historiador de la más antigua historia y de la franja de la ultrahistoria a la que es posible pretender acceder razonablemente; es decir, que mi esfuerzo se limita a observar los datos primarios en dominios que sabemos están genéticamente emparentados, y luego, mediante la comparación de algunos de estos datos primarios, mi esfuerzo se remonta hasta los datos secundarios que son sus prototipos comunes. Todo ello sin ideas preconcebidas al principio y, al final, sin la esperanza de que tales datos resulten universalmente válidos. Lo que a veces veo que llaman “la teoría duméziliana” consiste, en todo y por todo, en hacer notar que en cierto momento existieron los indoeuropeos, y en pensar, en el campo que cultivan los lingüistas, que la comparación de las más antiguas tradiciones de los pueblos que son, al

menos parcialmente, los herederos de los indoeuropeos deben permitirnos entrever las grandes líneas de su ideología. A partir de eso todo mi trabajo es observación pura. No conozco más “estructuras” teológicas, mitológicas, institucionales, etc. —ya se trate de las tres funciones, de las estaciones del año, de los fuegos o de las aguas—, que las inscritas en los documentos indostanos, iraníes, romanos, irlandeses, etc. Y en cuanto a los tiempos que preceden a estos documentos, sólo conozco las estructuras que resultan de su comparación. Ninguna estructura se ha impuesto a priori ni por extrapolación y, cuando advierto cierta semejanza con otros datos, inicio la exploración de una cantera comparativa sin saber de antemano lo que allí encontraré [11].

Dumézil, a partir de la mitología comparada de pueblos descendientes de los indoeuropeos, infiere los “prototipos comunes” que configuran el relato histórico de los inicios de cada uno de estos herederos. En el fragmento citado Dumézil intenta separarse del rótulo de estructuralista que, según él, para bien o para mal no le corresponde. En esta franja de *ultrahistoria* hay una *Ideología de las Tres Funciones* que no adquiere una concreción sociológica en ninguno de los descendientes pero que organiza la percepción de lo que podríamos llamar *nómeno histórico*. En la franja de la ultra-historia hay esquemas, sucesos organizados a partir de esquemas (o escenas para utilizar la terminología de Lorenzer y el psicoanálisis) que no se concretan en la historia pero que inciden en ella. El método seguido, según el propio Dumézil, es el mismo que emplea la gramática comparada indoeuropea. El presupuesto general de ella es que en un grupo de lenguas determinado se comprueban semejanzas que no es posible atribuir a la geografía (por la considerable distancia entre las lenguas que comparten la semejanza), ni a la historia de la que faltan datos, ni a propiedades generales de la mente humana (al referirse las semejanzas al aspecto fonético y no al semántico) ni a coacciones fisiológicas que operarían sobre la acústica y la articulación [12]. Jean-Claude Milner indica que los requisitos de la gramática comparada son tres:

-los datos relevantes corresponden a la forma fónica

-el criterio de búsqueda no es el de la semejanza sino el de la correspondencia

-la unidad mínima para el criterio de correspondencia no es la palabra sino el fonema.

De esta manera, el fonema indoeuropeo es un estenograma o representación gráfica de una serie de correspondencias entre fonemas, la palabra indoeuropea es el resultado de una serie de correspondencias entre palabras de diferentes lenguas analizadas en fonemas y el indoeuropeo como lengua organiza dichas correspondencias en raíces y morfemas [13]:

Así como en aritmética es posible definir una función “cuadrado”, cuyos argumentos son números y cuyo recorrido de valor es el cuadrado de cada argumento, de la misma manera el *bh indoeuropeo es el nombre de una función cuyos argumentos son los nombres de las diversas lenguas (indicadas convencionalmente mediante abreviaturas, sánscr., gr., arm., germ., etc.) y, los valores, los diferentes fonemas de la serie de correspondencias: bh, ph, b, ilustrada por sánscr. bharami “yo llevo”, arm. berem, got. haira , gr. pheró (o por la inicial del nombre del hermano: sánscr. bhratar-, gr. phráter, lat. frater, germ. Bruder, etc.). Y, así como se puede aislar por abstracción la función “cuadrado”, se puede aislar por abstracción la función *bh: esto es lo que hacen los comparatistas, con conciencia más o menos clara de lo que hacen [14].

La diferencia entre el sistema de correspondencias fonéticas llamado indoeuropeo o, como lo llama Milner, “estenograma” y la ideología de las tres funciones estudiada durante largos años por Dumézil es que el indoeuropeo es aún actuante en sus lenguas afluentes y la ideología de las tres funciones persiste en forma fantasmática en pueblos que ya no pueden (o nunca pudieron) justificarla sociológicamente. En un caso el estenograma parece aludir a una propiedad de la physis de esas lenguas y en la ideología trifuncional solo encubre/recubre otra estructura sociológica. **En lo que respecta a la escena ultra-histórica tratada en esta investigación, señalamos que la construcción de oraciones, sintagmas o enunciados explicativos con la palabra *grieta* aluden a una escena nunca vivenciada/experimentada o accesible por vía documental o arqueológica. La palabra *grieta* alude a algo que se agrieta porque estaba anteriormente unido: la idea de una comunidad idílica cuyas partes u órganos estaban integradas armónicamente es la franja de ultra-historia que está detrás de la *grieta*. Es decir, no existe una comunidad original quebrada por agentes destructivos foráneos o por grupos oscuros de la misma**

comunidad: desde esta perspectiva la *grieta* que separa a sectores de la sociedad argentina es un concepto comodín dado que se utiliza para explicar o sobre-determinar cualquier conflicto político (o, quizá, el conflicto en un consorcio o entre dos vecinos) sin reflexionar en el término utilizado. Está falta de reflexión lo transforma un término cliché con escena virtual o sin contexto real.

2. Genealogía del término y su emergencia vernácula

Este domingo Uruguay construye un puente. Este país de tres millones de habitantes, que en un pestañeo parece el Buenos Aires del cuarenta, en el que los policías pueden torturar mientras silban un tema de Viglietti, se prepara para darle una lección de honestidad al planeta. El anteúltimo golpe de Estado en Uruguay sucedió a principios de siglo, y tuvo que darse con el único apoyo del Cuerpo de Bomberos, a tal punto la vocación civil de este país con pocos jóvenes, demasiados emigrados y muchos viejos que los domingos se sientan al sol en la 18 de Julio y mantienen intacta la capacidad de indignarse frente a los atropellos. Primero fue la colecta de firmas y luego la ratificación de las firmas, y a esa altura el Sistema se frotó los ojos para saber si todo aquello era cierto. Y los uruguayos fueron a ratificar: contaron firmas como los niños cuentan papelitos, con la alegría de saber que todas las partes son necesarias. [15].

Esta cita corresponde a un artículo de tapa publicado el 16 de abril de 1989 en el diario Página 12. Hay una *grieta* y un puente para salvarla. En 1989, en Uruguay, se realiza una campaña de recolección de firmas y luego un referéndum para intentar revocar la ley 15.848 denominada “Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado” promulgada en 1986. La misma concede inmunidad a las fuerzas militares y policiales que cometieron asesinatos, torturas y desapariciones de presos políticos durante el período dictatorial 1973-1985 [16]. En el último párrafo del artículo Lanata dice que los uruguayos en forma lenta y silenciosa construyen un puente que, quizá, llegue a la otra orilla del Río de la Plata. Al intentar esto el 16 de abril de 1989 (el plebiscito se pierde y la ley permanece) “han sonreído con orgullo ante la grieta” [17]. Hay un lado de la falla en la que se sitúa el componente cívico-militar que se siente identificado con la dictadura y el lado opuesto de la falla que sufrió en carne propia el estado de excepción. Este segundo grupo, en el que también se encuentran

quienes se identifican con el estado de derecho sin restricciones, organizan el acopio de firmas para pedir un referéndum a los efectos de revocar la Ley de Caducidad en función del mecanismo vigente en la constitución de 1967. ¿Desde qué posición u observatorio privilegiado “se mira con orgullo la grieta”? Se infiere de la lectura de este artículo cierta posición de “terceridad” que permite salvar la grieta. **Dicha posición no es una tercera posición del espectro socio-político sino una posición previa a la grieta: es la posición de la ultra-historia. Precisamente, la sociedad uruguaya es descripta como una comunidad fuera de lo común:**

El anteúltimo golpe de Estado en Uruguay- a principios de siglo- fue dado con el único apoyo del Cuerpo de Bomberos, a tal punto la vocación de traje civil de este país con pocos jóvenes, demasiados emigrados y muchos viejos que los domingos se calientan al sol por la 18 de julio, leen con avidez interminable y mantienen intacta la capacidad de indignarse por los atropellos [18].

Aparece aquí en forma implícita una distinción conceptual desarrollada por *Ferdinand Tönnies* en su obra “Comunidad y Sociedad” de 1887. Tenemos grandes urbes y sociedades con gran densidad demográfica que han claudicado en materia de derechos humanos. En el momento de la publicación de esta contratapa del diario Página 12, en la Argentina regía la Ley de Obediencia Debida (1987) y Ley de Punto Final (1986) del gobierno de Ricardo Alfonsín y en pocos meses estarían listos los indultos de Carlos Menem. Sin embargo hay un pequeño país con una pureza de origen, lectores informados/reflexivos y con una gran capacidad de indignación que dará una sorpresa a sociedades más urbanizadas e industrializadas o con mayor crecimiento material:

A casi veinte años del viaje a la Luna, uno de los países más pequeños de América latina decide convocar a un referéndum para discutir si se debe autorizar el asesinato. En solemne reunión, otros países vecinos ya dijeron que sí, que depende, qué el futuro, que todo es según el cristal [19].

Uruguay, como la Argentina y una gran parte de los países de América Latina, tuvo una larga dictadura (1973-1985) y estuvo sujeto al Plan Cóndor. La imagen que aquí aparece no es el

producto de una representación social al estilo de Serge Moscovici o Emile Durkheim sino, más bien, la de una polis inexistente. Para Moscovici el mecanismo por el cual se forjan las representaciones sociales o individuales es equiparable al trabajo de un documentalista que “trabaja sobre textos acabados que reúne, recorta y combina en función de un código de análisis y de clasificación materializados en una serie de ficheros” [20]. Las representaciones sociales son una forma de conocimiento que, en el caso que él estudia, la representación social del Psicoanálisis que tenían los franceses de posguerra; implica una reelaboración de una forma de conocimiento científica previa. Por un lado, re-produce la realidad y aquí parece compartir la finalidad del conocimiento científico en general; aunque por otro lado re-compone o re-organiza el objeto científico que recibe [21].

... la representación social es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación [22].

Emilio Durkheim planteaba en “Las formas elementales de la vida religiosa” que un ser humano reducido al ámbito perceptivo e incapaz de pensar por conceptos que mediaran entre las percepciones y el pensamiento se situaría en un nivel feral [23]. Es decir, pensamos mediados por conceptos que organizan las múltiples percepciones que recibimos de manera más o menos creativa pero los conceptos creados sin material perceptivo o discursivo pertenecen a un ámbito diferente. La idea de comunidad o de polis lanatista no parece ser un significante emergido de un collage de imágenes, palabras y sintagmas sino, más bien, un tipo de apercepción trascendental no anclado a datos o fragmentos de ninguna realidad actual o pasada. Los uruguayos de Jorge Lanata “miran con orgullo” *la grieta* que se desarrolla en las sociedades más grandes y la miran desde una polis antigua o, como diría *Tönnies*, Comunidad. Este significante alude a un agrupamiento social armónico, sin fisuras, en donde la oposición schmittinana amigo-enemigo está expulsada hacia el exterior. En una de las acepciones del significante *grieta* el “agrietamiento” está en los otros países. Ahora bien; en los casos argentino y francés referidos por Lanata en esta contratapa del diario Página 12 de 1989 la grieta está dentro del país.

2.1. La grieta en la historia argentina: ADN

Para Lanata hay una escena ultra-histórica equivalente a lo que podríamos llamar (en función de su propia definición de comunidad) como “anti-comunidad”. En el principio era el caos griego y ese principio no varía, no hay pasaje a un orden basado en la idea de comunidad. El caos está partido desde siempre en sectores divididos por “grietas”. La grieta es entonces una suerte de hernia de nacimiento o falla en el ADN colectivo. Ahora vamos a desagregar estas ideas. En “ADN. Mapa genético de los argentinos” Lanata define el término comunidad de forma detallada: “Si la nación es la ‘comunidad nacional’, el Estado es la ‘comunidad como destino’” [24]. Esta comunidad está anclada a valores específicos compartidos por todos sus integrantes:

Como hemos señalado, una nación es una comunidad de valores e ideales; su escala axiológica será la que determine las contradicciones de su vida cotidiana y los ideales señalarán el rumbo de sus sueños. Las preguntas posibles sobre la identidad no refieren, entonces, sólo al tiempo presente: no nos preguntamos solamente qué o quiénes somos, sino también qué o quiénes queremos ser [25]

Ante esta definición de comunidad nacional debemos preguntarnos: si es producto de la abstracción del desarrollo histórico de una comunidad determinada que no lo era o no tenía estas características al comienzo del proceso o esta definición de comunidad se encuentra al inicio del derrotero histórico y como motor del mismo: entiéndase al inicio como atrás del mismo o en cualquier lugar a-histórico. Lo ultra-histórico, desde la perspectiva de Agamben está más allá o más acá de la historia. Lanata elige la segunda posibilidad y confronta esta escena con el desarrollo histórico que comienza con el desmembramiento y reconfiguración de las Provincias Unidas del Río de la Plata. El desarrollo del libro es un ensayo redundante de definiciones de la Argentina vista como “anti-comunidad”:

Una nación, entonces, no podría sino estar compuesta de ciudadanos, vinculados por la lealtad y una memoria común, basada en la reciprocidad.

Ernest Renan va más allá al proponer que "una nación es un alma, un principio espiritual"; en ella se deben "haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía. Se ama en

proporción a los sacrificios soportados, a los males sufridos. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora, pide Renan) un plebiscito todos los días, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida".

¿Qué sucederá, entonces, cuando esa visión trascendente se nubla, cuando esos vínculos del saber íntimo del bien y el mal se tuercen, cuando el sentido de pertenencia histórica recíproca deja de percibirse como un valor, cuando la ley se transforma en una ficción que sólo resulta útil a los tentáculos del poder? ¿Una nación puede dejar de serlo? [26].

En realidad Ernest Renan exige, para la constitución de la nación, una actividad pedagógica e ideológica muy sutil que transforma la definición de Lanata en una abstracción del proceso histórico sacándola del ámbito de la ultra-historia. En "Qué es una nación" señala que:

Ahora bien, la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas: todo ciudadano francés *debe haber olvidado* la noche de San Bartolomé, las matanzas del Mediodía en el siglo XIII [27]

Benedict Anderson hace notar la extrañeza del perentorio pedido: todo ciudadano francés **debe haber olvidado** lo que, antes de esa operación de olvido, debe ser "recordado" (con algunos retoques, agregamos nosotros). A Renan no le parece extraño que sus conciudadanos de 1882 posean memorias individuales de lo ocurrido hace 300 y 600 años atrás. Tampoco le llama la atención que al auditorio francés de 1882 ya constituido en nación y, en consecuencia, habiendo olvidado, la Noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía posean aún memorias de tales hechos históricos para poder comprender la exigencia de Renan. Esta paradoja de "recordar" para luego "olvidar" Anderson la explica a partir de la "industria pedagógica" que no solo es francesa sino también norteamericana e inglesa aunque seguramente es común a todos los Estados-Nación que se fueron conformando en las últimas décadas del siglo XIX [28]. La industria pedagógica presenta el escenario recordado/olvidado de una "tranquilizadora lucha fratricida". La Noche de San Bartolomé alude al pogrom anti-hugonote lanzado por Carlos IX (rey de la dinastía Valois) y su madre Catalina de Medici el 24 de agosto de 1572. El asesinato en masa de hugonotes o seguidores protestantes del calvinismo llevado a cabo por católicos es descrito por

Anderson como un episodio local de una “vasta e impía Guerra Santa que azotó el centro y el norte de Europa en el siglo XVI” [29]. En este escenario local los hugonotes y los católicos “no se sentían cómodos como ‘franceses’ unos y otros” [30]. Poniendo los términos de Anderson en el plano de la ultra-historia diríamos que se bien la industria pedagógica “industrializa” los hechos históricos deformándolos y viendo “hermanos” franceses católicos y hugonotes enfrentados; en términos ultra-históricos se puede “ver” también a los futuros hermanos (en la nación francesa) católicos y hugonotes como ya hermanos en la Noche de San Bartolomé. La misma operación de traducción vale para las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. Las víctimas albigenses hablaban el catalán o el provenzal en su mayor parte y sus victimarios provenían de distintas regiones de Europa Occidental. La “tranquilizadora lucha fratricida” sólo es posible en el ámbito de la ultra-historia. Hay una industria pedagógica-historiográfica para que alumnos norteamericanos hagan el recuerdo/olvido de la guerra de secesión 1861-1865 como una “gran guerra ‘civil’ entre ‘hermanos’ y no - como brevemente fueron- entre dos naciones Estados” [31]. Si la Confederación, en un juego de contra-historia, hubiese podido mantener su independencia esta guerra civil se hubiese establecido en la memoria como algo muy poco fraternal [32]. La nación, para la lectura que Benedict Anderson hace de Ernest Renan, es una operación intelectual, cultural y pedagógica de gran magnitud. La comunidad en valores y en destino forma parte de esta operación.

En “ADN. Mapa genético de los defectos argentinos” Lanata utiliza tres veces el concepto grieta. En líneas generales la grieta o las grietas son el efecto de una comunidad argentina fallida. En el capítulo “Argentina: un invento argentino” utiliza el término por primera vez para explicar porque no hay una comunidad en valores igualitarios en vez de utilizar un concepto más sociológico o histórico como el de *sociedad de Antiguo Régimen*. El término Antiguo Régimen fue utilizado de manera despectiva por los revolucionarios franceses para referirse a la sociedad anterior a la revolución francesa. Luego fue utilizado por los historiadores para designar una serie de rasgos sociales, económicos y jurídico-políticos de las sociedades europeas entre los siglos XVI y XVIII: todos refieren a un orden estamental en donde la nobleza y el clero poseen las tierras y no pagan impuestos, el rey gobierna por

derecho divino apoyándose en estos estamentos convocando a Cortes, Estados Generales o Parlamento (según la región europea varía la denominación) cada tanto. En el caso francés la última vez que se convocó a Estados Generales antes de 1789 fue en 1614. Cada estamento (clero, nobleza y tercer estado) tenía un voto y casi siempre el tercer estado (burguesía y campesinado) quedaba relegado por la unión de los otros dos a pesar de la mayoría abrumadora, en términos cuantitativos, del tercer estado. Lanata hace referencia al artículo “Procesos electorales y cultura política: Buenos Aires 1810-1850” de Juan Carlos Chiaramonte y Marcela Ternavasio citando un fragmento del acta del 1º de agosto de 1815 de la ciudad de Arrecifes para elegir diputados para el Congreso de Tucumán de 1816:

En los comicios para electores de diputados al congreso de Tucumán, la mesa electoral de Arrecifes alteró el resultado de las elecciones por entender que ciertos votos, por la calidad social de sus emisores, valían más que los de otros sufragantes. Los integrantes de la mesa se preguntaban (...) cuál pluralidad, si la de número o la de Calidad (en mayúsculas en el original) y otras circunstancias debía decidírnos para el nombramiento de Electores acordamos anteponer entre los de mayor número que tuviese a su favor; la mejor calidad de sufragantes o la notoriedad de pureza y libertad... Por tal razón, considerando que veinte de esos sufragios de mejor calidad representarían en realidad cerca de doscientos, habida cuenta de las personas de los hijos, dependientes y asalariados de esos votantes, resolvieron dar por electos a dos candidatos que, en las actas, no aparecían con el mayor número de votos. Pues los votos que ellos recibieron forman la más juiciosa mayoría y verdadera pluralidad de todos los votos reconocidos...¹ [33].

Lanata interpreta este episodio como un falseamiento de la voluntad popular debido a una grieta. “Todos”, dice el periodista, los que llegaron a estas tierras lo hicieron buscando el metal precioso plata que no encontraron y el “sueño roto” no quiso ser asumido como tal. No se formó un pacto entre iguales del que surgiera la ley sino que los españoles esclavizaron a indígenas y a africanos: esta imposibilidad explica el fraude electoral. Una explicación diferente de este episodio lo brinda el artículo citado por Lanata. Si bien el

¹ Facultad de Filosofía y Letras, 1917, "Sesiones de la Junta Electoral de Buenos Aires (1815-1820) - Arrecifes, Areco, Pergamino y Salto", acta del 1º de agosto de 1815:14, Documentos para la Historia Argentina, VIII, Buenos Aires

Estatuto Provisional de 1815 otorga una fugaz representación a la campaña “que en poco tiempo deja de ponerse en práctica”, los decretos convocantes a las elecciones para congresos o asambleas (como el Congreso de Tucumán de 1816 o la Asamblea del Año XIII) fijaban pautas electorales que procedían del mundo colonial y “propio de las sociedades del antiguo régimen”. Los representantes no son sujetos individuales sino corporativos. En el caso de la 1ª Junta de Gobierno dichos sujetos eran las ciudades con ayuntamientos / cabildos o pueblos que en la terminología de la época abarcaba no una universalidad sino al “conjunto orgánico de vecinos privilegiados”. Dichos vecinos eran cabezas de familia arraigados en una ciudad y propietarios. De esta manera estaban excluidos quienes no fueran vecinos y los habitantes de la campaña. El voto censitario improvisado en la mesa electoral de Arrecifes puede ser interpretado con el modelo societal del Antiguo Régimen (en donde lo que cuenta no es el número sino el “mérito” estamental) o puede ser atribuido a la comunidad imaginada fallida que construye Lanata. **En los ejemplos de comunidades imaginadas analizadas por Benedict Anderson se construye una hermandad pos facto a partir de una “tranquilizadora lucha fratricida” olvidada recordada. En el caso de Jorge Lanata lo que se construye es un desencuentro comunitario o una lucha entre bandos sin valores o con anti-valores. Por otra parte, esta comunidad fallida con grietas de nacimiento está siempre en la ultra-historia, es decir, más allá de la historia sirviendo como explicación de casi cualquier episodio político actual o pasado.**

3. Emergencia de la comunidad y sus grietas en Alemania

En 1960 Carl Schmitt publica un artículo en el libro *Estudios jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra* editado por la Universidad de Santiago de Compostela. El título del artículo rezaba *La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bímembre. Consideración sobre la estructura y el destino de tales antítesis*. El jurista alemán indica que en su país y en la primera mitad del siglo XX la oposición entre *comunidad y sociedad* tuvo una incidencia decisiva en la forma de “representar la vida conjunta de los hombres” y en el tipo de conceptos que se creaban para analizar dicha vida conjunta. Esta oposición operó más allá del ámbito científico-sociológico encontrando adeptos “en el pensamiento filosófico-moral y filosófico-jurídico, e incluso en discusiones

de filosofía del arte, entre otras” [34]. Este tipo de antítesis de “disyunción excluyente” hacen posible el ordenamiento de los datos y le dan forma a la argumentación [35]. Estas antítesis adquieren un poder fuera de lo común cuando se anclan a “sistemas de referencias de valor” vinculándose a “juicios de valor` morales o de otro tipo” [36]. De esta manera, comunidad y sociedad aparecen referenciadas en juicios de valor opuestos y alternativamente invertidos:

...cuando, por ejemplo, la comunidad aparece como lo natural, auténtico y verdadero, y la sociedad, en consecuencia, como lo artificial, creado y falso, o al revés: la sociedad como lo más alto por su progresividad, obteniendo de este modo la comunidad automáticamente un valor negativo como lo primitivo, bárbaro o reaccionario [37].

Carl Schmitt establece una diferencia entre la función (que podríamos denominar) paradigmática de la antítesis o su función sociológica y la función de “mera posición de referencias de valor positivas o negativas” [38]. **En cuanto a la función paradigmática:** la antítesis comunidad/sociedad o similares derivadas de la primera “facilitan el ordenamiento de una gran cantidad de material y hacen plausible la argumentación” [39]. Un paradigma es, según las dos definiciones que da Thomas Khun del término, el conjunto de reglas, procedimientos, valores y prácticas de investigación por un lado y el elemento aglutinante de ese conjunto por otro como los “*Philosophiæ naturalis principia mathematica*” de Isaac Newton, el “*Almagesto*” de Ptolomeo o “*El origen de las especies*” de Charles Darwin [40]. En su acepción más antigua paradigma es *ejemplo (paradeigma)*. La resolución novedosa de un problema se transforma en una guía para resolver problemas similares. En este caso, paradigma es el ejemplo que permite avizorar las reglas de resolución de problemas científicos. Ferdinand Tönnies tiene frente a sí a una Alemania en profunda transición pluridimensional: crecimiento demográfico, industrialización, desarrollo de nuevas relaciones o formas de interacción social, etc. Este contexto proporciona un corpus de datos tan amplio e inabarcable que debe ser analizado privilegiando elementos de dicho corpus; en el caso de Tönnies se advierten dos tipos de organización social muy diferentes. En uno de ellos están los vínculos de tipo personal y afectivo practicados por quienes se conocen, se respetan y están ligados por el parentesco

o la tradición sujeta a un territorio específico [41]. Este tipo de vínculos se dan en la familia, en la aldea o ciudades pequeñas, sin embargo, también pueden darse en una comunidad religiosa mayor en la que todos los fieles no se conozcan entre sí pero compartan un compromiso con un conjunto de creencias que son la “base de una fuerte organización social” [42]. El término que engloba a este tipo de vínculos es el de *gemeinschaft* traducido al castellano como comunidad. La *gemeinschaft* refiere a “un sentimiento recíproco y vinculante...que mantiene unidos a los seres humanos como miembros de una totalidad” [43]. Los vínculos de tipo impersonal, contractual, formal y voluntarios expresan relaciones sociales englobadas con el término *gesellschaft* traducida al castellano como sociedad. La función de mera referencia de valor es la que le interesa realmente a Schmitt. El jurista alemán plantea que en el período restaurador 1815-1830 eran hegemónicas las distinciones trimembres como la de Hegel (comunidad natural – sociedad civil – Estado) o la de Comte con su ley de los tres estadios (teológico-metafísico-positivo). Las distinciones trimembres llegarían más fácilmente a una síntesis. La oposición de Tönnies, más allá del autor y su obra, experimentó el inexorable destino de la serie de distinciones bimembres “llevadas adelante por los hombres con una cierta intensidad” como por ejemplo la de orgánico-mecánico [44]. Cuando la distinción comunidad /sociedad se engarza con distinciones similares se genera una reacción en cadena. Habría siete sentidos diferentes de *orgánico* que mostrarían la articulación con el par antitético de Tönnies:

* Como lo opuesto a la concepción del Estado como máquina burocrática centralizada o aparato administrativo

*En contraste con un Estado corporizado en un monarca proyectado al plano trascendente. En este caso lo orgánico se sitúa en un Estado conformado en lo inmanente.

*Lo orgánico como un Estado configurado en corporación expresando la voluntad general frente al Estado como dominación desarraigada del pueblo

* Lo orgánico ligado a “ideas enfáticamente liberales” [45] como el compromiso, el acuerdo y la discusión frente a la lucha, decisión y revolución.

* Como opuesto a lo atómico-individualista-liberal sumando a esta oposición a la representación del liberalismo el rechazo al mando del monarca. Aquí lo orgánico se identifica con lo colectivo y, además, se dirige contra la elaboración del derecho privado del funcionariado convirtiendo a este “de servidor a órgano” del Estado.

*Lo orgánico como enfrentado a lo particular asumido por el federalismo y el sistema de partidos y ocupando el lugar de la unidad política del todo

*Como opuesto a lo activo y consciente [46].

Para Tönnies el par comunidad / sociedad no implicaba una oposición irreductible. Era una oposición bimembre relativizada por un tercer elemento. Frente a la oposición sociedad / Estado este último recuperaba el espíritu de la comunidad y, simultáneamente, relativizaba la oposición comunidad / sociedad [47]. A mediados del siglo XIX las construcciones trimembres como la hegeliana estado de naturaleza – sociedad civil – Estado o la de los tres estadios comtianos teológico – metafísico – positivo son desalojados por el “positivismo científico – natural” haciendo tabula rasa de todo lo que no podía ser enmarcado dentro de los cánones racionales derivados del desarrollo de las ciencias naturales de este momento histórico. Por lo tanto, “todo lo que no era racional en el sentido de las ciencias naturales fue empujado automáticamente al terreno de lo irracional” [48]². En este proceso se crea un espacio defensivo y determinado negativamente en el que se aglomeran una serie de “posiciones auténticas e inauténticas que se correspondían infinitamente con muchas otras oposiciones bimembres tales como sentimiento contra entendimiento, corazón contra cabeza e incluso – en correspondencia con un tiempo impresionista – calor contra frío” [49]. El positivismo desaloja a la vieja moral y a la metafísica. Este vacío es ocupado primero por el nihilismo y luego por la filosofía de los valores como reemplazante de la metafísica y barrera frente al positivismo. El resultado de este proceso es una configuración de valores inestable. Hay una jerarquía de valores: el valor más alto desplaza al valor más bajo y al “anti-valor”. Como ejemplo de los efectos de la filosofía de los valores, Carl Schmitt trae el

² De todas formas, en 1877 Lewis H. Morgan desarrollaba la trisección salvajismo – barbarie – civilización que retomaba Friedrich Engels en “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” de 1884.

ejemplo de la obra titulada “La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida” del jurista Karl Binding y el profesor de medicina Alfred Hoche. En “Teoría del Partisano” indica, en una nota a pie de página, la relación entre el valor vida y su desvalor:

Quien establece valores establece eo ipso también desvalores; el sentido de establecer un desvalor está en aniquilarlo. Este hecho tan sencillo se demuestra no solamente en la práctica – un ejemplo que por sí solo ya bastaría es un trabajo publicado en 1920, *Die Vernichtung des lebensunwerten Lebens* (la destrucción de la vida sin valor vital)” [50].

En la obra citada por Schmitt, Binding se formula dos preguntas concatenadas. Se pregunta si la impunidad para la supresión de la vida debe quedar circunscripta al suicidio o quedar comprendida dentro de la figura jurídica del estado de necesidad o bien debería extenderse a la supresión de la vida de terceros. La respuesta a este interrogante depende de la resolución que se le dé a este otro: “¿Existen vidas humanas que hayan perdido hasta tal punto la calidad del bien jurídico, que su continuidad, tanto para el portador de la vida como para la sociedad, pierde así mismo de forma duradera cualquier valor?” [51]. Binding señala que quien trate esta pregunta seriamente tiene amargamente claro el desfasaje entre la irresponsabilidad con que tratamos las “vidas más ricas de valores” pletóricas de voluntad y fuerza vital y con qué excesivos y estériles cuidados tratamos a las “vidas que ya no son dignas de ser vividas” como la de los pacientes de las “instituciones para deficientes mentales” [52]. La afirmación del valor vida aísla en este terreno algo del desvalor que debe ser sacrificable en función, en una paradoja terrible y sombría, del valor de la vida “digna” de ser vivida.

3.1. El período en el que Schmitt se detiene

El propósito de esta subsección es analizar el período que Schmitt deja sin tratar en el artículo analizado. Si el período analizado es 1900-1933 queda sin ver el derrotero de la distinción excluyente durante la Alemania nazi:

La primera edición del libro de Tönnies *Comunidad y sociedad* apareció en el año 1887, esto es, aún en el siglo XIX. El verdadero impacto del libro y de sus antítesis comenzó luego, con el siglo XX. Se trata entonces de un bello ejemplo del hecho de que los libros, y con ellos sus

tesis y antítesis, tienen un destino propio. ¿Qué sucedió en Alemania desde 1900, entonces, para que la oposición de comunidad y sociedad haya encontrado repentinamente un interés tan profundo? Fue el rápido desarrollo industrial cuyo comienzo se sitúa en el tiempo del cambio de siglo. Alrededor de 1900 se construyeron en Alemania las primeras grandes fábricas y centrales interurbanas, y comenzó la electrificación de los terrenos agrícolas débilmente poblados. Este desarrollo industrial de Alemania se intensificó luego de la Primera Guerra Mundial –1914-1918– y condujo a nuevos conceptos y representaciones del espacio. En otro sitio he mostrado que la palabra “Grossraum [gran espacio]” surgió por primera vez en ese entonces, en el marco del desarrollo industrial. Pero simultáneamente con esta fuerte industrialización, surgió un contramovimiento cuyo lema fue justamente la palabra “comunidad”. La misma se introdujo en 1901 con la fundación de las “Aves Errantes [Wandervögel]” y apareció tanto en el movimiento juvenil alemán como en otros “movimientos”. Sería iluso decir que la formulación de Tönnies haya sido la causa de tales fenómenos, pero pertenece a ellos como palabra clave. La nueva oposición bimembre en la cual de allí en más se concretizó la distinción entre comunidad y sociedad, y la de lo orgánico y lo mecánico, fue la de campo y ciudad. El movimiento juvenil alemán comenzó con esta oposición en 1901. Pero aún en el año 1950, apareció en Nueva York un libro norteamericano que intentó comprender sociológicamente la forma social del campo como comunidad y la de la ciudad como sociedad. Probablemente, el desarrollo industrial sucesivo conducirá a la industrialización total y, así, a la superación de la oposición entre ciudad y campo. **En aquel estadio, sin embargo, en la Alemania de 1900-1933, la distinción entre comunidad y sociedad aparecía como expresión de un contramovimiento frente al imparable desarrollo industrial, que era deplorado y combatido como mecanización y racionalización [53].**

Es una lástima que Carl Schmitt detenga el análisis del desarrollo de la antítesis comunidad / sociedad en 1933. Precisamente aquí, y en el período nazi en el cual también se desarrolla la producción académica del jurista alemán, la idea o el concepto de comunidad parece desencarnarse de la dimensión sociológica propiciada por Tönnies. Para un dirigente nazi como Robert Ley la comunidad y sus vínculos resurgen en un escenario industrial antes patrimonio de la sociedad [54]. Robert Ley presidió el Frente Alemán del Trabajo que reemplazó a las organizaciones sindicales disueltas en 1933. El 1° de marzo de 1934 da un

discurso en el que aparece la antítesis comunidad/sociedad en el marco de las relaciones laborales. Según este dirigente nazi, a principios del siglo XIX se produce un cambio en la “estratificación económica y social” en los “pueblos del Centro y del Occidente de Europa”. En lo que respecta al pueblo alemán, el aumento de la natalidad causó un excedente demográfico que es absorbido materialmente por el desarrollo industrial. La energía generada a partir del vapor, el carbón y el hierro hace que las industrias manuales se conviertan en fábricas. La combinación de este desarrollo y el espacio nacional acotado y reducido transformó a Alemania en un pueblo industrial. Ahora bien, ese cambio demográfico, productivo y social generó una suerte de lo que podríamos llamar “desvíos” en las funciones auténticas de cada sector social. El empresario se olvida que su función principal era la de ser un *conductor* más allá de sus éxitos en la invención industrial y el comercio³. El otro desvío corre por el lado del campesinado/proletariado. El “hijo del labrador” que se convierte en obrero “se desnacionalizó y fue fácil víctima de la herejía marxista” [55]. Para Ley, estos desvíos y olvidos fueron una “natural consecuencia” de la representación liberal del mundo que generó la Revolución Francesa. Notemos que la fuerza disruptiva de la industria, en términos sociológicos, no es el problema sino, más bien, lo es el olvido o menosprecio de la noción de comunidad:

El liberalismo había de ir por consiguiente a la disolución de la comunidad. Cuando en cualquier terreno o actividad se predica solamente el mito del individualismo, este criterio tiene que llevar paulatinamente al reconocimiento del desenfreno, disolviendo con ello todo vínculo de comunidad [56].

La comunidad se resquebraja y surgen **grietas** que el nazismo intentará suturar:

Del empresario surgió el tipo Manchester, y del obrero, el esclavo del salario. La expresión más dura de este pensamiento liberal fue el marxismo que, con su sutil teoría programática, no solo rebajó los vínculos, **sino que abrió en éste criminalmente grietas y simas casi imposibles de ser salvadas**, negando la existencia de los pueblos y reconociendo solamente

³ La función de conductor, agregamos nosotros, es propia de la idea de comunidad. En la comunidad germana retratada en la monografía de Tácito [La Germania] ya aparece la función del conductor.

clases internacionales. **Familias, castas, razas y naciones, naturalmente creadas,** trocáronse en grupos de individuos que luchaban entre sí a vida o muerte [57]⁴.

La variante más dura del liberalismo, el marxismo, rebaja o debilita vínculos naturales del pueblo y abre grietas en el mismo. Las grietas se ven acompañadas por algo peor; simas o huecos profundos al parecer irreversibles. Las unidades humanas “naturales” (familias, castas, razas, naciones) se transmutan en entes artificiales: grupos de individuos que luchan entre sí en una escena propia del estado de naturaleza hobbesiano. Lo que Thomas Hobbes entiende por estado de naturaleza es visto por Ley como un estado de desintegración. Es decir; el estado de naturaleza de carácter hipotético se concreta, desde Ley, en un estado capitalista resquebrajado y desintegrado. Para Robert Ley, el nacional-socialismo reconstruye los vínculos comunitarios en pleno auge capitalista. Esa reconstrucción sólo es posible porque los vínculos comunitarios no murieron sino que están adormecidos:

Y si observamos hoy este indómito afán de nuestro pueblo, en todas sus capas y en todos los terrenos, de volver a encontrar la senda perdida de la comunidad, de volver a ser un conjunto homogéneo, advertiremos el deseo de ver por fin realizado aquél falseado afán y aquellas frustradas esperanzas de un siglo antes. Los hombres quieren hoy acercarse los unos a los otros. Todos cuantos diques los dividieron, todos cuantos prejuicios los separaron, han desaparecido ya, y el pueblo buscó y se encontró a sí mismo, aun cuando sus dirigentes no lo hubiesen querido así [58].

En las trincheras de la Primera Guerra Mundial se forjó el sentido “verdadero” de los términos *socialismo* y *comunidad*. Ambos fueron generados a partir de la “camaradería y la lealtad” y llevados por Hitler de las trincheras alemanas a la política [59]⁵. **Los valores de “camaradería y lealtad” son claves para realizar una operación conceptual: ligar la guerra y sus millones de bajas (en este caso alemanas) a una referencia de valor:**

⁴ Subrayado nuestro.

⁵ Nos podríamos preguntar aquí hasta ¿qué punto lo que surge en las trincheras según Hitler o Ley no es lo mismo que cree ver Tácito a partir de datos de segunda mano en cuanto a la forma de vida de los antiguos germanos retratados en su monografía sobre la Germania?

Cuando dos millones de seres sacrifican su vida es, pues, una ilusión y un desvarío presentar estos sacrificios como algo ilegítimo, falso, más aún, como criminal. La revolución alemana tuvo sus comienzos en aquellos días de agosto de 1914 y puede afirmarse que cuando realmente principia la renovación de un pueblo hay que ofrendar al destino sangre en holocausto [60].

El pueblo se encuentra a sí mismo en las “trincheras del Oeste y de Este” prevaleciendo la “comunidad de destino” por sobre las diferencias sociales no tomadas en cuenta por las granadas que llegaban a todos por igual. En comunidad de destino el pueblo “sale airoso de esta prueba” pero le espera una prueba más terrible en el período 1918-1933:

Conducido el pueblo por traidores, escarnecido y derrotado por los de fuera, surgió ya desde los primeros balbucesos de esta época una nueva comunidad juramentada para su buena o mala suerte, pronta a afrontar cualquier sacrificio [61].

El Führer es el modelo de la relación social de lealtad y camaradería que surge en la gran guerra y la pequeña comunidad juramentada va captando adeptos en los excombatientes. Este proceso adquiere institucionalidad cuando surge el Partido Obrero Alemán Nacional-socialista: una “comunidad” que no prometía, sólo exigía. El obrero no persigue el mejoramiento de su situación salarial como fin principal: a través de esta puja, en realidad, está luchando por su “prestigio” y “honor”. Ley relata como visitó numerosas fábricas y talleres para estrechar las manos de los trabajadores y, con este solo acto, quebrar el encono y odio de clase. Por medio del acto de estrechar las manos se concreta parte del reconocimiento que el obrero pugna por cuestiones que están más allá del mejoramiento de sus condiciones económicas. Ninguno de esos hombres le reclamó “salarios más altos o nuevas tarifas” [62].

Yo comprendí cuán exacto es aquello de que el niño no mide el amor hacia su madre por ser rica o pobre, sino teniendo únicamente en cuenta si ella se preocupa y se desvive por él. Esto confirmó lo que yo antes había advertido y es que la lucha del obrero no ha sido por alcanzar aumentos de salarios, por nuevas bases, sino por su honor y por su consideración [63].

Lo que podemos captar aquí es la idea base del artículo de Carl Schmitt: la comunidad como concepto operativo referido a valores y no como mero concepto sociológico de carácter descriptivo-explicativo concibe al enemigo político como un ente con anti-valores con el que no se puede finalizar o, al menos, ralentizar la guerra. Cuanto más se utilicen los términos *comunidad, alegría, unión, confianza* queda fuera de la comunidad un *hostis* deshumanizado. Los sindicatos siguieron un camino “enteramente falso” mientras fueron controlados por el marxismo (no antes, en los orígenes cuando defendían el honor del trabajador) y, por eso, son disueltos.

Existen tres tipos de libertad de trabajo según indica Franz Neumann en su estudio integral de la Alemania Nazi (Neumann, 1983). Por un lado, la libertad del obrero para negociar con su patrón sobre la base de una igualdad legal-formal propugnada por el capitalismo liberal y expresada en la Ley Le Chapelier de la Revolución Francesa. Esta concepción es hostil a los sindicatos. El 14 de junio de 1791 Le Chapelier dice que sólo existen el interés individual y el de la República y nadie tiene el derecho de crear grupos de ciudadanos con intereses particulares [64]. Como diría irónicamente Marx, el obrero es libre de vender su fuerza de trabajo y está libre además de su antigua posesión u propiedad de los medios de producción pre-capitalistas. El obrero negocia solo frente al empresario siendo este un monopolista con respecto al obrero. La manera de reparar esta asimetría es con el segundo tipo de libertad que utiliza organizaciones gremiales y contratos colectivos de trabajo. Desde esta perspectiva, se cumple la libertad formal del primer tipo sobre la base de una relación de fuerzas obrero-patronales menos asimétrica. El tercer tipo de libertad de trabajo “consiste simplemente en rechazar la esclavitud y la servidumbre” [65]. Esta versión de la libertad laboral sólo separa tajantemente el tiempo laboral del tiempo libre o de ocio y es la línea que separa el trabajo feudal del moderno-capitalista:

El contrato feudal era un contrato de fidelidad que abarcaba toda la personalidad del obrero sin distinguir entre trabajo y ocio. Semejante contrato es incalculable e impredecible. Controla al hombre en todos sus aspectos, exige sumisión completa. En virtud de ese contrato, el obrero no se vende para realizar un servicio concreto y durante un tiempo determinado, sino para cualquier servicio que pueda necesitarse y durante todo su tiempo.

En Prusia existieron restos de esas relaciones feudales de trabajo hasta fines de 1918. Los famosos *Gesindeordnungen* para el personal doméstico y agrícola facultaban a la policía para devolver por fuerza los obreros a sus patrones si abandonan el servicio de estos violando obligaciones contractuales [66].

Neumann plantea que los juristas nazis tuvieron como objetivo reemplazar las relaciones laborales contractuales por otros tipos de “instrumentos legales” como “las relaciones de comunidad” y que fracasaron en el intento dado que las relaciones laborales siguieron siendo contractuales [67]. Sin embargo, los datos que él mismo aporta nos indican que las relaciones contractuales se parecen más a un contrato feudal. La cita anterior indica que el contrato feudal rompe la línea limítrofe entre el tiempo de ocio y el tiempo laboral. Si el contrato capitalista con plusvalía incluida le permite al obrero hacer cálculos sobre su futuro y dejar fuera de contrato su vida privada; el contrato feudal entra por el living de la casa y adquiere características fáusticas: se contrata enajenando el alma o el cogito cartesiano al disponer el contrato de cualquier atisbo de voluntad individual. Por medio de la bolsa de trabajo el régimen nazi inventa un tipo de *just in time* de la fuerza de trabajo sumamente particular: toda la mano de obra disponible en el Reich e incluso en los territorios conquistados es sujeta a una deslocalización intra-territorial constante y a una posible fijación según las necesidades militares y productivas del momento. Este *just in time* implicaba un contrato entre el trabajador y la bolsa de trabajo dependiente del ministerio de trabajo. La prioridad para la rescisión o ampliación del contrato de trabajo la tenía dicha bolsa [68]. Para este tipo de contrato el trabajo es un servicio y no un vector formativo de la persona: la *bildung* de Hegel-Kojève [69], la concepción calvinista del trabajo expresada por Max Weber [70] o la muy similar concepción materialista-evolucionista expresada por Federico Engels [71] nos hablan de un trabajo que es constitutivo de la naturaleza humana. Es decir, es un derecho aún antes de que este esté expresado jurídicamente. Al trabajo como un servicio sólo le cabe un agente que sea parte del *séquito* y no de una cohorte de obreros que, a su vez, establecerán relaciones afectivas en ausencia de una regulación contractual moderna. La bolsa de trabajo ponía en cualquier labor a cualquier persona más allá de su capacitación o formación. Este tipo de contrato es explicitado en todas sus

posibilidades neo-feudales a partir de la ley del 20 de enero de 1934 o Carta del Trabajo alemana que crea un *fideicomisario* que sustituye la función de los convenios colectivos de trabajo o de los contratos individuales obrero-patrón o los internos de cada fábrica [72].

El concepto de *comunidad* en un juego oposicional con el de grieta borra todos los tabiques que existen en la sociedad: intimidad y autonomía en el tiempo de ocio pos-laboral (transformado e intervenido por la creación de “Fuerza y Alegría” por parte de Ley), la ley/contrato entre patrones y trabajadores, los sindicatos como poder autónomo de los trabajadores. Este borramiento no está sujeto a discusión porque está anclado a una referencia de valor.

3.2. Comunidad, sociedad, enemistad

Lo trimembre genera una regulación – relativización del conflicto y congenia con la idea de un enemigo en el ámbito de lo que Carl Schmitt llama “enemistad convencional” (Schmitt, 1966). Los enemigos verdaderos pelean por el *levensraum* desanclados de cualquier referencia de valor, de esta manera, la lucha puede finalizar en algún momento. En *Teoría del Partisano* Carl Schmitt analiza distintos tipos de enemistad y de enemigo (1966). La “enemistad convencional” es aquel tipo de enemistad regulada por el derecho de guerra europeo del período anterior a Napoleón y, luego, por el Congreso General de Viena de 1814-15 que restaura dicho derecho consistente en un derecho de guerra terrestre y continental acotado que tiene vigencia hasta la primera guerra mundial. Este derecho conoce distinciones específicas entre guerra y paz, combatientes y no combatientes y entre enemigo y criminal. Es un derecho que regula la guerra inter-estatal en la que cada Estado porta un *ius belli* que permite el respeto mutuo entre enemigos al no verse entre sí como criminales [73]. Este mecanismo posibilitaría una posible conclusión del conflicto en paz. El acotamiento de la guerra europea por medio del derecho de guerra evitaba la “criminalización del adversario de guerra” relativizando la enemistad. La emergencia del partisano, en cambio, pone en “trance existencial” dicho dispositivo de relativización [74]. El acontecimiento histórico que da origen a la figura del “partisano moderno” es la guerra de guerrillas que los partisanos españoles le hicieron al ejército invasor de Napoleón luego

de que esté último venciese al ejército regular español en el otoño de 1808. Esta práctica bélica original produjo un efecto causal de larga duración provocando “una teoría de la guerra y de la enemistad que culmina lógicamente, en una teoría del partisano” [75]. En esta dialéctica teoría-práctica surge un nuevo tipo de enemistad; la “enemistad verdadera” que lleva a un “círculo de terror y contraterror hasta la aniquilación total” [76]. El partisano lucha por fuera del *ius belli* y la violencia reglada no dando ni esperando piedad ni consideración del enemigo. Este tipo sociológico de la guerra se mantuvo en el hinterland de la guerra convencional durante dos siglos. En el siglo XVII, durante la guerra de los treinta años, el soldado irregular no se distingue demasiado de bandidos o vagabundos siendo un cuentapropista de la guerra [77]. Durante el siglo siguiente forma parte de la tropa ligera que realiza la “guerra pequeña” en contraste con la “guerra grande” y comparativamente más lenta de las tropas de línea. En esta fase la distinción regular / irregular es de tipo técnico-militar y no tiene relación con una conceptualización legal desde el derecho internacional o constitucional [78]. En este punto Schmitt se pregunta cómo pudo surgir en los años 1812-13 la figura heroica del partisano que más de un siglo después llega a ser “una figura clave de la Historia universal” [79]. En la praxis partisana surge la “enemistad absoluta” cuando Lenin, considerado por Schmitt un “revolucionario profesional de la guerra civil universal”, transforma la guerra inter-estatal europea acotada por el Derecho en una “guerra revolucionaria de partidos” [80]. Este punto de inflexión se daría con Lenin y no con Marx y Engels porque, si bien este último reconoce que la guerra revolucionaria a través de las barricadas era cosa del pasado, cree en la posibilidad de que el proletariado tome el poder por la vía parlamentaria. Es por esta razón, plantea Schmitt, que “un revisionismo completamente apartisano se podía referir a Marx y Engels” [81]. **Ahora bien, en “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis” Schmitt parece indicar que la “enemistad absoluta” del partisano o de quienes lo combaten puede extremarse si se articula a una disyunción bimembre.** La absolutización y deshumanización del enemigo partisano tendría un efecto sinérgico si se articula con la oposición excluyente comunidad / sociedad. En realidad, en el artículo de Schmitt del libro realizado en homenaje al jurista

español Legaz y Lacambra, no se menciona a la figura del partisano pero sí se plantea que ciertas oposiciones bimembres como comunidad / sociedad tienen, al ser antítesis, un poder de sugestión explicativa muy grande que se magnifica cuando aparecen articuladas a valores. Dicha articulación en el caso de la antítesis de Tönnies se da a comienzos del siglo XX. En disyunciones con este grado de intensidad existe la posibilidad de que sean reinterpretadas en otro tipo de oposiciones similares generando una reacción en cadena. Oposiciones de este tipo son orgánico/mecánico, sentimiento / entendimiento, corazón / cabeza, calor / frío y campo / ciudad [82]. En un recorrido genealógico del término comunidad nos encontramos con un Schmitt desdoblado. Por un lado un Schmitt “del 60” crítico de los peligros del concepto comunidad anclado a valores y un joven Schmitt “del 30” actor de la peligrosa utilización de la comunidad articulada a valores. Si lo representásemos en un gráfico habría una curva descendente de 10 años en los cuales la comunidad se sumerge lentamente en la filosofía de los valores para reemerger a partir de 1938. En 1927, en “El concepto de lo político” comienza la curva:

En realidad no existe ninguna “sociedad” o “asociación” política; lo que hay es sólo una unidad política, una “comunidad” política. La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo. Si ésta se degrada como algo eventual, se elimina también lo político. Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una “asociación” política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas. Es cierto que del concepto de lo político, como mostraremos más adelante (en 6), derivan consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que dentro de una misma unidad política, y en lugar de la distinción decisiva entre amigos y enemigos, pueda darse un pluralismo que, al acabar con la unidad, destruiría también lo político [83].

En la obra citada Schmitt trata de encontrar la substancia de lo político más allá de aquellos enfoques que lo reducen a lo estatal. Si bien plantea apoyándose en Hobbes que la ratio protección-obediencia es el *cogito ergo sum* del Estado como mecanismo que permite configurar los agrupamientos de amigos y enemigos; cuando cita en una nota a pie de

página a Emil Lederer está señalando el hecho de que el Estado sería una suerte de epifenómeno de la relación comunidad – sociedad: “Podemos decir que el día de la movilización la sociedad vigente hasta entonces se transformó en una comunidad” [84]. Para Schmitt, en el transcurso de la primera guerra, en la instancia crítica para Alemania, la sociedad se transforma en comunidad. En la instancia en la que se pone en duda la propia existencia emerge la *substantia comunitaria*. Este discurso es similar al de Robert Ley desarrollado más arriba: la comunidad de camaradas surge en las trincheras de la gran guerra junto con los valores de abnegación, sacrificio, coraje y solidaridad [85]. El Schmitt *analizante* (para utilizar la terminología lacaniana) de la “Teoría de la Constitución” de 1928 indica que:

Diversos elementos pueden cooperar a la unidad de la Nación y a la consciencia de esa unidad: lengua común, comunidad de destinos históricos, tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes. El lenguaje es un factor importante, pero no, por sí mismo, el decisivo. También lo son en su medida la comunidad de la vida histórica, voluntad consciente de esa comunidad, grandes acontecimientos y metas. Revoluciones auténticas y guerras victoriosas pueden superar los contrastes idiomáticos y fundar el sentimiento de la comunidad nacional, no es aun cuando no se hable la misma lengua [86].

Aquí la comunidad es el factor decisivo no concedido al lenguaje; la comunidad en términos diacrónicos, la voluntad / deseo de constituirla y mantenerla y el hecho bélico (revoluciones auténticas y guerras victoriosas) que es la que coagula el sentimiento nacional vulnerando la barrera del lenguaje. En “Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica” presenta tres enfoques sobre el derecho: normativista, decisionista y del orden concreto [87]. La visión normativista se caracteriza por concebir una norma abstracta divorciada del ordenamiento concreto de una comunidad entendiendo por esta última no sólo la dimensión nacional sino instituciones como el matrimonio, el ordenamiento legal concreto del ejército prusiano, etc. Las normas no tienen validez por la efectividad de las mismas: una norma puede dejar de ser efectiva pero seguir siendo válida porque se encuentra articulada en un sistema de normas. Un exponente fundacional de esta concepción es Kelsen que intenta constituir una ciencia del derecho que, cómo toda ciencia se auto-justifique epistemológicamente. El

derecho se concibe entonces como un sistema de normas jurídicas unificadas por una “norma fundamental”. Dada esta construcción, el objeto de estudio del derecho es únicamente la norma desligada del contexto histórico-sociológico-antropológico en el cual fue engendrada [88]. La validez de una norma y el enfoque epistemológico de su estudio no tiene conexión con el plano vital sino con “la regla de acuerdo con la que son producidas las normas del orden jurídico” [89]. De esta manera, el acto de voluntad que instituye la norma descansa en la regla de construcción de las normas jurídicas. La concepción decisionista aparece a partir del proceso de concentración política que da como resultado una nueva entidad jurídico-política: el Estado Nación moderno desde el punto de vista histórico. En términos abstractos adviene con el “Leviatán” de Thomas Hobbes. Los diferentes órdenes feudales y el “pensamiento del orden correspondiente” son absorbidos a partir del siglo XVI por el orden estatal que se transforma en la ordenación única. Esta última pretende constituirse a partir del individuo, es decir, desde una “tabula rasa, de una nada de orden y comunidad” [90]. El derecho emana de la decisión del soberano que es garante del orden fundado por el “pacto” o “consenso” (puesto entre comillas por Schmitt) de los individuos: el Estado es garante de dicho consenso y recibe su poder del mismo en una argumentación algo circular. El pensamiento del orden es, alternativamente, un desarrollo hegemónico en el medioevo alemán y un río subterráneo que sigue fluyendo en los momentos de avance del normativismo positivista. Este pensamiento también opera con un concepto diferente de sociedad civil generado a partir de la Revolución Francesa (origen que Schmitt pone entre comillas). Si la sociedad civil liberal es un conjunto de individuos atomizados, en la Ley General de Tierras de Prusia (*preussische Allgemein Landrecht*) de 1794 se indica que “La sociedad civil consiste en muchas pequeñas sociedades y estamentos unidos mediante la naturaleza o la ley o las dos cosas a la vez”⁶ [91]. Desde esta perspectiva, la sociedad civil liberal que comienza a ser hegemónica a partir de la Revolución Francesa se generaliza en el siglo XIX con la “ciencia jurídica positivista” [92]. El “espíritu del pueblo alemán” genera diversas resistencias a esta imposición liberal que confluyeron en la “*Summa*” que Hegel realiza desde la filosofía del derecho y del Estado [93]. Si bien las generaciones posteriores

⁶ Parte I. Título I. Sección 2.

“fracasaron” en esta resistencia, con Hegel el pensamiento del orden concreto adquiere nuevo impulso. En Hegel el Estado es “un concreto orden de órdenes, una institución de instituciones” [94]. En el pensamiento del orden concreto el derecho emana, para regularlo, de un orden “natural” o contextual localizado en espacio y tiempo. La configuración sociológico-cultural-antropológica de un locus espacio-temporal es el que dicta el derecho. Uno de los lugares en el cual resiste el pensamiento del orden concreto hasta el momento de la obra de Schmitt analizada (1934) es el ejército prusiano. Hay una serie de conceptos con los que opera esta institución (jefatura, comandancia, orden superior, general de operaciones, juez supremo) que “no pueden ser separados unos de otros sin destruir el ejército prusiano” [95]. Si Schmitt decía que para Hegel el Estado es “un concreto orden de órdenes, una institución de instituciones” en cada orden concreto existen conductores “naturales” y puestos del mismo status que deben ser respetados. En la Alemania nazi Hitler es el *Führer* o conductor de este concreto orden de órdenes. Schmitt plantea que después de la primera guerra mundial se intentó reemplazar el instrumento jurídico que articulaba la relación obrero – patrón; el contrato laboral por “acuerdos” patrón – obrero que expresarían el orden concreto de la comunidad u orden del trabajo y la empresa. Schmitt aclara que este intento no prosperó aunque sí estaba teniendo éxito en 1934 con la “ley para el orden del trabajo nacional” [96]. **Vemos entonces como la idea de comunidad está unida, en el “Schmitt del 30”, a la idea de orden concreto con una jefatura y un derecho emanado de cada orden/comunidad. A su vez, cada orden concreto se une al valor vital. Sobre esta cuestión el “Schmitt del 60” advertía a destiempo sobre lo que pudiese ocurrir si el concepto de comunidad se valorizaba; su predicción era en realidad un proceso cumplido en el pasado del cual había sido un actor relevante:**

Hoy, después de que, con una nueva comunidad de vida, también el pensamiento del orden concreto se ha vuelto a revitalizar, es para nosotros más comprensible que para el modo de pensar normativista jurídico liberal -anclado en la separación de poderes del viejo individualismo- el axioma jurídico que establece que fidelidad, disciplina y honor no pueden ser separados del mando militar. También podemos legitimar de nuevo hoy, directamente, una idea de fidelidad, porque el “Movimiento” jura una inquebrantable idea de fidelidad al “Führer”. Un pensamiento legal normativista, por el contrario, sólo es capaz de entender la

deserción o la traición como “acciones penalizadas”, sólo como presupuesto de una exigencia de pena estatal, pero no como una esencial injusticia y como un crimen de perjurio e infidelidad [97].

4. A manera de conclusión

El habla política irreflexiva repite, dentro del área semántica comunidad delimitada en este artículo, una serie de frases similares a estas:

**los argentinos debemos unirnos y superar la grieta*

**debemos dejar de lado nuestras diferencias y unirnos*

**impidamos que la pandemia caiga en la grieta que nos divide*

Este tipo de frases intentan la unión o comunión de lo que siempre estuvo configurado en *sociedad* y no en *comunidad*. El lenguaje comunitario no tiene en cuenta la naturalidad del conflicto/oposición social. La grieta que divide es síntoma de la comunidad que era beatífica en el pasado. La “naturalidad social” del conflicto entre clases, estamentos o sectores de un grupo humano era tenida en cuenta por el historiador romano Tito Livio, por el historiador griego Polibio y por Nicolás Maquiavelo. Tanto en su opúsculo sobre el principado como en su más extenso tratado político “Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio” busca paradigmas de dinámica política a poner en práctica para la Italia contemporánea [98]. La materia social puede ser moldeada por una forma de una sola vez (aquí tenemos a su estudio sobre el principado) o por el azar de los tumultos (aquí nos encontramos con el estudio de las constituciones mixtas como la romana). Maquiavelo se inclina por este tipo de arquitectura institucional. Las repúblicas que analizaba Maquiavelo eran regímenes de órdenes o estamentales. En ellas cada estamento tenía lo que anacrónicamente podríamos conceptualizar como porción de “soberanía estatal”. Para Polibio de Megalópolis, historiador griego residente en Roma tras la derrota que esta infringe a Macedonia en el 168 AC, los regímenes de gobierno simples transitan un derrotero histórico cíclico: las formas sanas monarquía – aristocracia – democracia degeneran cada una en su contraria; tiranía – oligarquía – olocracia y con la última forma desviada se retoma el ciclo desde la

monarquía. La república romana vence el tiempo cíclico natural al crear un régimen mixto cuyos principios integrados se oponen limitándose entre ellos y evitando la entropía política:

Por el contrario, cuando, libres de las amenazas exteriores, los romanos pasan el tiempo en la prosperidad y en la abundancia fruto de sus triunfos, gozando de su felicidad, y cuando se entregan al halago y la molicie, se tornan arrogantes y soberbios, cosa que suele suceder, es en ese momento en el que mejor se puede observar que esta constitución extrae de sí misma los medios para su propia ayuda. Pues, cuando alguno de sus elementos pugnan por hincharse y dominar más de lo debido, es evidente que, como ninguno de ellos es independiente, según acabamos de decir, y la voluntad de uno no puede apartarse sin ser obstaculizada por los otros, ninguno logra hincharse y envanecerse, sino que todos se mantienen en sus posiciones, refrenando sus impulsos y temiendo desde el principio el alto de su vecino [99].

Podríamos advertir aquí, a riesgo de ser anacrónicos, un pensamiento “sociológico” e incluso “sistémico”: a Polibio no le preocupa, al igual que Maquiavelo y Tito Livio, la “desunión” entre la plebe y el senado sino que dicha desunión pueda ser expresada en términos político-institucionales. Es decir, que las conquistas de la plebe queden expresadas en instituciones para que los siguientes conflictos sean manifestados en términos legales y menos inciertos. La unidad no se da en el ámbito de la comunidad o comunión original ultra-histórica sino en un campo agonal en el que el conflicto queda regulado por la ley que admite la desunión. No es la unidad en la comunidad sino la unidad “sistémica” en el ámbito social-político lo que evita el conflicto destructivo. En los Discursos Maquiavelo considera la posibilidad de que una República sea fundada por Uno o por los tumultos y el feliz azar. Un problema para la fundación solitaria es que ese uno debe auto-excluirse después de la fundación dado que la ley ha de ser inmanente y ese uno no puede permanecer como algo excepcional y por arriba de la ley. El otro problema, más fascinante, es que en el “paradigma maquiaveliano” los ciudadanos de la República no solo deben reconocer las buenas leyes del fundador sino que deben tener la capacidad de modificarlas y luchar por esa modificación [100]. Lo que nos sugieren pensadores clásicos de la modernidad como

Maquiavelo o de la antigüedad como Polibio es que la substancia de lo político nos sugiere una dinámica autónoma y colectiva de tipo más social que comunitaria. Los enunciados que refieren a la grieta, como los del tipo *La grieta que divide a los argentinos o Hay que superar la grieta*, generan un efecto opuesto a la reificación de Georg Lukács. Si la reificación es tornar natural lo que es producto de la historia y sujeto a cambio constante; este tipo de enunciados tornan excepcional o anormal lo que es natural en sentido histórico: el conflicto social.

5. Referencias bibliográficas

[1] Lorenzer A. *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Amorrortu editores, Primera edición en castellano, Buenos Aires, 2001. Página 99.

[2] Lorenzer, Página.100.

[3] Lorenzer, Página 101

[4] Campos de Araujo. M.G. Psicanálise: ciencia natural ou Hermenéutica?- A concepcao de Alfred Lorenzer. *Revista de Psicología, Fortaleza, V., 6 (2): 103-109, Jul/Dez, 1988.* Páginas 103-109.

[5] Campos de Araujo, 103-109.

[6] Campos de Araujo, 103-109.

[7] LETRA P. Periodismo político. 17/05/2020

[8] Economía y Política, 30/11/20.

[9] Economía y Política, 30/11/20.

[10] Agamben, Giorgio. 2009. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora. Página127.

[11] Dumézil, Georges. *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. FCE. México. 2016, Página16.

[12] Milner, J.C. *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Bordes Manantial. Buenos Aires, 2000. Página 97.

[13] Milner, Página 99.

[14] Milner, Página 102.

[15] Lanata. "Página 12" 16/04/1989.

[16] Roniger, Luis y Sznajder, Mario. *La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 5, núm. 9, primer semestre, 2003, p. 0. Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=282/28250903>

[17] Lanata. "Página 12" 16/04/1989.

[18] Lanata. "Página 12" 16/04/1989.

[19] Lanata. "Página 12" 16/04/1989.

[20] Serge Moscovici. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul. 1979. Bs.As.

[21] Serge Moscovici.

[22] Moscovici. Página 18

[23] Emilio Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. F.C.E. México. 2012.

[24] Lanata, J. ADN. *Mapa genético de los argentinos*. Planeta. Buenos Aires. 2004. Página 3

[25] Lanata, Página 7.

[26] Lanata, Página 11.

[27] Ernst Renan, *¿Qué es una Nación?* en Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*". Fondo de Cultura Económica. México. 2006. Página 277.

[28] Anderson, Páginas 277-280.

[29] Anderson, Página 278.

[30] Anderson, Página 278.

[31] Anderson, Página 279.

[32] Anderson, Página 279.

[33] Lanata, 2004, Página 12.

[34] Schmitt, Carl. "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis". *Anacronismo e Irrupción. Los límites de la política. Magia, religión y derecho como fronteras al poder político*. ISSN 2250-4982 - Vol. 4 N° 7 - Noviembre 2014 a Mayo 2015 – Páginas 171-188.

[35] Schmitt, 2014.

[36] Schmitt, 2014.

[37] Schmitt, Páginas 172-173.

[38] Schmitt, Página 173.

[39] Schmitt, Página 172.

[40] Agamben, 2009, Página 15

[41] De Fleur, M.L. y Ball-Rokeach. *Teorías de la comunicación de masas*. Paidós. Barcelona. 1993. Páginas 202-203).

[42] Página 203.

- [43] Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Losada. Buenos Aires. 1947.
- [44] Schmitt, 2014, Página 175.
- [45] Schmitt, Página 177
- [46] Schmitt, Página 177
- [47] Schmitt, Página 178
- [48] Schmitt, Página 179
- [49] Schmitt, Página 179
- [50] Schmitt, Carl. *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1966. Página 109
- [51] Binding, Karl; Hoche, Alfred. *Permiso para destruir la vida indigna de ser vivida: su medida y forma (1920)* en Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Pre-textos. Valencia. 1998, Página 174
- [52] Binding y Hoche en Agamben. 1998, Páginas 174-175.
- [53] Schmitt, 2014. Página 180.
- [54] Ley, Roberto. *El Frente Alemán del Trabajo: Su Origen y su Labor*. Publicado por el Departamento de Prensa de la Embajada de Alemania. Salamanca. 1934. Documento recuperado de <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=23920>.
- [55] Ley, Página 13.
- [56] Ley, Página 13.
- [57] Ley, Páginas 13-14.
- [58] Ley, Páginas 16-17.
- [59] Ley, Página 17

- [60] Ley, Páginas 17-18.
- [61] Ley, Página 19.
- [62] Ley, Página 25.
- [63] Ley, Páginas 25-26.
- [64] Neumann, Página 376
- [65] Neumann, Página 376.
- [66] Neumann, Página 376.
- [67] Neumann, Páginas 376-389.
- [68] Neumann, Páginas 376-389
- [69] Kojève Alexander. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Leviathán. Buenos Aires. 2008.
- [70] Weber, Max. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Coyoacán Ediciones. Coyoacán. 1996.
- [71] Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Letras Universales. Argentina. 2006.
- [72] Neumann, Páginas 376-389.
- [73] Schmitt, 1966.
- [74] Schmitt, Página 124.
- [75] Schmitt, 1966, Página 15.
- [76] Schmitt, 1966, Página 20.
- [77] Schmitt, 1966, Páginas 26-27.
- [78] Schmitt, Página 27.

[79] Schmitt, Página 122.

[80] Schmitt, Página 69.

[81] Schmitt, Página 70.

[82] Alvaro, Daniel; Laleff Ilieff, Ricardo; Gros, Alexis Emanuel. 2015. Carl Schmitt, teórico de la comunidad. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna. Volumen 4 (Número 7), pp. 149-170.* Recuperado de <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1081/969>

[83] Schmitt, 2009, Página 74.

[84] Schmitt, Página 74.

[85] Ley, Página 17.

[86] Alvaro et al, 2015, Página 162.

[87] Monserrat Herrero. Estudio preliminar a Schmitt, Carl. Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica. Tecnos. Madrid. 1996.

[88] Montserrat Herrero, Página 20.

[89] Montserrat Herrera, Página 20.

[90] Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica.* Tecnos. Madrid. 1996. Página 46.

[91] Schmitt, 1996, Página 49.

[92] Schmitt, 1996, Página 49.

[93] Schmitt, Página 51.

[94] Schmitt, Página 53.

[95] Schmitt, Páginas 57-58

[96] Schmitt, Página 74.

[97] Schmitt, Páginas 58-59.

[98] Beltrán, Diego Alberto. *Maquiavelo y su contribución a la dinámica política y a la fundación del espacio soberano occidental*. Ediciones Juglaría. Rosario. 2003.

[99] Polibio. *Historias. Libro VI*. Espasa. Madrid. 1960. Páginas 173-174.

[100] Vítores Fernández, Raúl. *Maquiavelo: La Política*. Libertarias/Prodhufi. Madrid. 1994.

6. Bibliografía

Agamben, Giorgio. 2007. *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

_____. 2009. *Signatura rerum*. Sobre el método. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

_____. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Adriana Hidalgo editora, Primera edición en Argentina, Buenos Aires, 2010.

_____. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos. Valencia, 1998.

Alvaro, Daniel; Laleff Ilieff, Ricardo; Gros, Alexis Emanuel. 2015. Carl Schmitt, teórico de la comunidad. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna. Volumen 4 (Número 7), pp. 149-170*. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1081/969>.

Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*". Fondo de Cultura Económica. México. 2006.

Beltrán, Diego Alberto. *Maquiavelo y su contribución a la dinámica política y a la fundación del espacio soberano occidental*. Ediciones Juglaría. Rosario. 2003.

Berman, Harold J. La formación de la tradición jurídica de occidente. F.C.E. México. 1996. Páginas 312-318.

Bermúdez, Marcial Tenreiro. Tácito Germania 13.1. Armas, Jóvenes y Ritos de Paso. Valores Simbólicos de la Guerra en un Ritual Germano. Echeverría, F. & Montes, M^a.Y. & Rodríguez, A. eds. 2007. Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores, 121-134. Páginas 121-134.

Campos de Araujo. M.G. Psicanálise: ciencia natural ou Hermenéutica?- A concepcao de Alfred Lorenzer. Revista de Psicologia, Fortaleza, V., 6 (2): 103-109, Jul/Dez, 1988.

Chiaramonte, Juan Carlos y Ternavasio, Marcela. "Procesos electorales y cultura política: Buenos Aires 1810-1850". CIENCIAHOY. Volumen 5. N°30. <https://www.cienciahoy.org.ar/ch/hoy30/electoral.htm>.

De Fleur, M.L. y Ball-Rokeach. *Teorías de la comunicación de masas*. Paidós. Barcelona. 1993.

Dumézil, Georges. *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. FCE. México. 2016.

Engels, Federico. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Letras Universales. Argentina. 2006.

Klemperer, Víctor. *LTI Apuntes de un filólogo*. Editorial Minúscula. Barcelona. 2007. Páginas 26-27.

Kojève Alexander. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Leviathán. Buenos Aires. 2008.

Lanata, J. *ADN. Mapa genético de los argentinos*. Planeta. Buenos Aires. 2004.

Lanata, J. *Vuelta de página*. 1996. <https://es.scribd.com/document/50913933/Vuelta-de-Pagina-Jorge-Lanata>.

Ley, Roberto. *El Frente Alemán del Trabajo: Su Origen y su Labor*. Publicado por el Departamento de Prensa de la Embajada de Alemania. Salamanca. 1934. Documento recuperado de <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=23920>.

Lorenzer A. *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Amorrortu editores, Primera edición en castellano, Buenos Aires, 2001.

Milner, J.C. *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Bordes Manantial. Buenos Aires, 2000.

Neumann, Franz Leopold. *Behemoth: Pensamiento y Acción en el Nacional Socialismo*. Fondo de Cultura Económica. España. 1983.

Polibio. *Historias. Libro VI*. Espasa. Madrid. 1960.

Rodríguez Alzueta A. *Vecinocracia. Olfato Social y Linchamientos*. Editorial Estructura Mental a las Estrellas. La Plata. 2019.

Roniger, Luis y Sznajder, Mario. *La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 5, núm. 9, primer semestre, 2003, p. 0. Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=282/28250903>.

Schmitt, Carl. “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis”. *Anacronismo e Irrupción. Los límites de la política. Magia, religión y derecho como fronteras al poder político*. ISSN 2250-4982 - Vol. 4 N° 7 - Noviembre 2014 a Mayo 2015 – pp 171-188.

Schmitt, Carl. *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1966.

_____. *El Concepto de lo Político. Ciencias Sociales* Alianza Editorial. Madrid. 2009.

_____. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Estudio preliminar de Monserrat Herrero. Tecnos. Madrid. 1996.

Tácito, Cayo Cornelio. La Germania. Universidad de Chile. Facultad de Derecho. 2012.

Tácito, Cayo Cornelio. La Germania. Editorial Alderabán. Cuenca. 2010. Estudio preliminar, texto latino, traducción y notas de Juan Luis Posadas.

Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Losada. Buenos Aires. 1947.

Vitores Fernández, Raúl. *Maquiavelo: La Política*. Libertarias/Prodhufi. Madrid. 1994.

Weber, Max. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Coyoacán Ediciones. Coyoacán. 1996.

7. Diarios / Publicaciones periódicas

El cronista. Edición digital. Sección Economía y Política. “Larreta y Béliz apuntaron contra ‘la grieta’ y ‘las peleas’”. <https://www.cronista.com/economiapolitica/Larreta-y-Beliz-apuntaron-contr-la-grieta-y-las-peleas-20201130-0065.html>.

LETRA P. Periodismo político. “Habla el intelectual que Fernández puso a pensar cómo cerrar la grieta”. <https://www.lettrap.com.ar/nota/2020-5-17-10-42-0-habla-el-intelectual-que-fernandez-puso-a-pensar-como-cerrar-la-grieta>.

Beltrán, Diego Alberto

Discurso y conflicto : la utilización de clichés políticos como forma de adaptación a la emergencia de sociedades de antiguo régimen / Diego Alberto Beltrán. - 1a edición para el alumno - Rosario : Diego Alberto Beltrán, 2022.

Libro digital, DOC

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-4504-3

1. Análisis del Discurso. 2. Análisis Político. I. Título.

CDD 320.014