

- Paulhan, Juan. "Il ne faut pas compter sur nous". *Nouvelle Revue Française*. 303 (1938):1065-1067.
- . "Sobre un lenguaje sagrado". *Sur*. 65 (1940):7-30.
- . "L'espoir et le silence". *Nouvelle Revue Française*. 321 (1940):721-722.
- . "Escritores Presos en París Ocupado". *Sur*. 121 (1944):55-59.
- . "Conversación sobre sucesos varios o el uso de los argumentos". *Sur*. 147 (1947):59-79.
- . "Introducción a Sade. La dudosa Justina o los desquites del pudor". *Sur*. 162 (1948):21-54.
- . "Introduction". *The Complete Justine Philosophy in the Bedroom and other Writings*. Eds. Richard Seaver y Austryn Wainhouse. Nueva York: Grove Press, 1965.
- Perón, Juan Domingo. *La fuerza es el derecho de las bestias*. Buenos Aires: Editora Grafica Mundo, 1956.
- . "La comunidad organizada en forma de discurso académico". *Perón: la comunidad organizada (1949). Incluye la Reforma Constitucional sancionada por la Convención Nacional Constituyente en 1949*. Dir. Oscar Castellucci. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2016 [2 ed.]. 107-160.
- Rodríguez, Federico. *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Rodríguez, Fermín. *Señales de vida. Literatura y neoliberalismo*. Villa María: Eduvim, 2022.
- Sarlo, Beatriz. "Nazareno Cruz y el lobo". *Los libros*. 41 (1975):24-25.
- . "El amargo corazón del mundo". *Escritos sobre literatura argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. 398-400.
- Syrotinski, Michael. "D'un langage sacré". *Cahiers Jean Paulhan*. Vol. 2 *Jean Paulhan et Madagascar 1908-1910*. París: Gallimard, 1982. 312-336.
- . *Defying Gravity: Jean Paulhan's Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- . "Domesticated Reading: Paulhan, Derrida, and the Logic of Ancestry". *The French Connections of Jacques Derrida*. Ed. Julian Wolfreys et al. Albany: State University of New York Press, 1999. 85-100.
- . "De la lithogrammatologie: Caillois à travers Paulhan". *Littérature*. 170 (2013):49-59.

El primer aparecido, el primero por-llegar

Raúl Antelo

Universidade Federal de Santa Catarina
<https://orcid.org/0000-0001-9799-6550>

Ahora bien: la decepción provenía de que el proverbio, por una transmutación y una metamorfosis continua, aparecía como pensamiento donde lo suponíamos frase. De manera que podemos definir ahora el empleo del proverbio. Tal uso, cuanto más claro y natural, supone un fondo donde el lenguaje no sea considerado distinto del pensamiento —o por lo menos donde la diferencia entre lenguaje y pensamiento ya no sea capaz de sorprendernos ni de incomodarnos. Donde la metamorfosis nos parezca natural.

Jean Paulhan “Sobre un lenguaje sagrado”

Martin Heidegger, en su seminario “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad” de 1929-1930, entre cuyos oyentes, recordemos, se encontraba Carlos Astrada, se planteaba ya la distinción entre la carencia de mundo por parte de los minerales, la pobreza de mundo de los seres vivos y la configuración de mundo que sólo ocurre en el *Dasein*. Ese seminario, al ser publicado, dejó profunda huella en Jacques Derrida. El último de los suyos, “La bestia y el soberano”, impartido en la École des hautes études en sciences sociales, en París, se desarrolló entre el otoño de 2001 y la primavera de 2003; la primera lección, parcialmente retomada en la conferencia de Strasburgo, “El soberano bien —o Europa con mal de soberanía”, su última exposición, por lo demás, en suelo francés el 8 de junio de 2004, retomaba la bestialogía política, de la cual el *Zaratustra* es uno de los ejemplos más acabados, y allí Derrida observaba:

Un gran número de expresiones idiomáticas y cuasi proverbiales ponen al lobo en escena (“meterse en la boca del lobo”, “agarrar el lobo”, “desollar o dormir el lobo”, “ver las orejas al lobo”, “¡menos lobos!”, “son lobos de la misma camada”, “el lobo feroz”, etc.). Estas locuciones son idiomáticas. No todas ellas se pueden traducir de una lengua o de una cultura a otra, ni siquiera de un territorio, de una geografía a otra —no hay

lobos en todas partes y no se tiene la misma experiencia del lobo en Alaska o en los Alpes, en la Edad Media u hoy en día. Esas expresiones idiomáticas y esas figuras del lobo, esas interpretaciones, esas fábulas o esas figuraciones varían de un lugar y de un momento histórico a otro; esas figuras del lobo encuentran pues, y nos plantean, espinosos problemas fronterizos. Los lobos reales atraviesan, sin pedir autorización, las fronteras nacionales e institucionales de los hombres y de sus Estados-nación soberanos; los lobos en plena naturaleza, como suele decirse, los lobos reales son los mismos más acá o más allá de los Pirineos o de los Alpes; pero las figuras del lobo pertenecen, a su vez, a culturas, naciones, lenguas, mitos, fábulas, figuraciones, historias. Si he elegido la locución que nombra el “paso” del lobo en “a paso de lobo” es, sin duda, porque al lobo se lo nombra ahí *in absentia*, por así decirlo, se nombra al lobo allí donde no se lo ve ni se lo oye venir todavía; aún está ausente, salvo su nombre. Él se anuncia, lo aprehendemos, lo nombramos, nos referimos a él, lo llamamos, incluso por su nombre, lo imaginamos o proyectamos hacia él una imagen, un tropo, una figura, un mito, una fábula, una figuración, pero siempre refiriéndonos a alguien que, avanzando a paso de lobo, no está ahí, todavía no, alguien que no se presenta ni se representa todavía; ni siquiera vemos sus orejas, como dice asimismo la expresión: “Ver las orejas al lobo” para significar que, por fin, nos damos cuenta de la inminencia de un peligro al que antes no prestábamos atención. (Derrida *La bestia* 23)

La apelación a la bestialogía política, aunada al timbre gramatológico que supone que el “paso de lobo” contiene el *paso* como negatividad, nos permite vincular ese último gesto retórico de Derrida con uno de sus maestros de juventud, Jean Paulhan. En efecto, en *De la paille et du grain*, Paulhan que, al comienzo, era contrario a la invasión nazi, defiende allí una cierta neutralidad en relación a la épuration de los escritores colaboracionistas o simplemente no resistentes, como Blanchot, Heidegger o de Man. Como editor de la *Nouvelle Revue Française*, entre 1920-40, Paulhan prefirió mantenerse alejado del enfoque público, a tal punto que, en vísperas de la guerra, lanzó una suerte de manifiesto, “Il ne faut pas compter sur nous”, que componía un nacionalismo de base, a lo Maurras, con un muy difuso socialismo utópico. No perdió con todo el control de la revista, ni siquiera bajo la ocupación, de 1940 a 1943, cuando la *Nouvelle Revue Française* quedó bajo la dirección de Drieu la Rochelle. Fue, sin embargo, uno de los fundadores del Comité National des Écrivains (CNE), donde estaban Jean-Paul Sartre, Aragon, Simone de Beauvoir y Elsa Triolet, quienes proponían, en cambio, el expurgo de ciento cincuenta escritores franceses. Esa actitud lo lleva a separarse del CNE que, no obstante, incluye en listas negras a notorios cola-

boracionistas como Charles Maurras, Marcel Jouhandeau, Lucien Rebatet y Robert Brassilach, este último ajusticiado en 1946 (Paulhan “Escritores Presos”).¹ Hay por tanto un Paulhan partisano y un Paulhan condescendiente, algo que se desdobra, en un artículo para el último número de la *NRF*, “L’espoir et le silence”, como lucha entre la República y la servidumbre voluntaria, o luego, como Terror, misología o prioridad del pensamiento sobre la palabra, enfrentado a la Retórica, como preeminencia del lenguaje y las figuras sobre el pensamiento, tesis que Paulhan desarrolla en *Les Fleurs de Tarbes*.² A su juicio, los retóricos propondrían un isomorfismo entre las formas tradicionales del lenguaje y la literatura; los terroristas, como Stendhal, Rimbaud, Mallarmé y los surrealistas, huyen, al contrario, de toda forma de expresión tradicional, no sólo de los clichés, sino también de los géneros: quieren novelas no novelescas, como en Joyce (Derrida *Ulysse*), o teatro no teatral, como en Artaud, gran amigo de Paulhan.³ Para separar la paja del grano es necesario, a su juicio, discriminar “la France charnelle” y “la France spirituelle”, reconociendo haber en el concepto mismo de *patria*, así como lo hay en el lenguaje y, por extensión, en la literatura, algo sintetizado por el proverbio “c’est blanc bonnet et bonnet blanc”. Hay que recrear, en suma, una retórica, usar las palabras para que pierdan su brillo y dejar simulacralmente de jugar a los espejos. Es decir que no es la palabra

¹ Se trata de un resumen de la noticia dada por el *Figaro*, el 9 de septiembre de 1944.

² Desarrolla en esos casos el argumento de los extremos que, por lo demás, ilustra cómo conducir una disputa: “¿Por qué no declara francamente que es Vd. fascista?”, dice el comunista al trotskista, y el trotskista al comunista: “Tenga el valor de sostener sus opiniones. En el fondo, Vd. no es nada más que un simple socialista” (Paulhan “Conversación” 70). Este texto fue publicado originalmente con el título *Entretien sur des faits divers* en 1945; luego Caillois lo reseñó en su revista *Lettres Française* en 1947.

³ La idea, explorada por Blanchot en “La cruelle raison poétique in Artaud et le théâtre de notre temps” de 1958 y por Derrida en “La parole soufflée” de 1967 o *Artaud le moma* de 2002, sería en 1970 el punto de partida de Agamben:

¿De qué manera el arte, la más inocente de las ocupaciones, puede medir al hombre mediante el Terror? Paulhan, en las *Fleurs de Tarbes*, moviéndose en una ambigüedad fundamental del lenguaje, por la que a un lado se sitúan unos signos que caen bajo los sentidos, y al otro unas ideas asociadas a estos signos de manera que puedan ser evocadas inmediatamente, distingue entre los escritores a los Retóricos, que disuelven todo el significado en la forma y hacen de ésta la ley única de la literatura, de los Terroristas, que se niegan a doblegarse a esta ley y persiguen el sueño opuesto: un lenguaje que no sea más que sentido, un pensamiento en cuya llama el signo se consuma por completo poniendo al escritor frente a lo Absoluto. El Terrorista odia el razonamiento y, en la gota de agua que queda en la punta de sus dedos, ya no reconoce el mar en el que creía haberse sumergido. El Retórico, en cambio, centra su atención en las palabras y parece desconfiar del pensamiento. (Agamben *El hombre* 21, cfr. Derrida “Forcener le subjectile”)

aislada, en estado de diccionario, lo que fundamenta el significante, sino una unidad signifiante, i. e. el proverbio. Paulhan, consciente pues de que el espíritu no es la cosa, ni el cuerpo, parte de un modelo lingüístico, la división de una palabra en letra y espíritu, y analiza su aplicación a la vida concreta, como ley y justicia, para volver atrás y mostrar que ambos términos siempre vacilan, en rigor y dominio, tejiendo así una historia concebida como “a problematic, heterogeneous, nondialectal, nonmetonymic series of singular events of writing and of reading” (Syrotinski “Domesticated Reading” 98. Cfr. *Defying Gravity* y “De la lithogrammatologie”).

Tal como expone Paulhan, el 16 de mayo de 1939, en una comunicación al Colegio de Sociología, la misma que citábamos en el epígrafe, cuando retoma además temas malgaches, como los del ensayo *L'Expérience du proverbe*, se trata de extremos que no pueden nombrarse:

Porque no veo definición del pensamiento que no signifique al fin de cuentas que no es lenguaje. Se dirá que el pensamiento no se ve (como un signo escrito); que no se oye (como una palabra); que ningún sentido lo percibe (cuando las palabras son percibidas por todos los sentidos). Pero tampoco veo definición de la palabra que no diga que no es pensamiento. ¿Y qué queda en el lugar de esta temible formación que supone la claridad de un proverbio, formación que ni es pensamiento ni palabra, pero infinitamente apta para ser la palabra más espesa, el pensamiento más sutil? Nada. El vacío absoluto. El puro caos —del que nadie escapará más de un instante. Si hay un rasgo de lo sagrado, que ya no nos pueda sorprender, es el de inspirar espanto.

Inspira espanto, sin duda, pero es habitual. Y particularmente habitual con respecto al lenguaje. Para reconocerlo quizá nos hubiera bastado observar que las palabras que en todas las lenguas sirven de *clave* a las gramáticas y a las retóricas, son esencialmente ambiguas y designan tanto el pensamiento como el lenguaje. No quiero decir que sean necesariamente indiferentes: pueden significar con terrible precisión, según el caso, una construcción de puro lenguaje (sin el menor pensamiento) o de puro pensamiento (sin la menor preocupación de lenguaje). (Paulhan “Sobre un lenguaje” 29, cfr. Syrotinski “D’un langage”)

El último Derrida también se alejará de la visualidad del espectro o el fantasma para pensar el aparecido, el *revenant*, que no es visual sino existencial. Del mismo modo, próximo por lo demás a las tesis del Colegio de Sociología,⁴

⁴ En mayo de 1939, Roger Caillois debuta en *Sur* con su ensayo sobre sociología del verdugo, previamente presentado en una sesión del Colegio. Allí decía que el verdugo y el soberano forman pareja.

Aseguran de consuno la cohesión del cuerpo social, uno llevando el cetro y la corona, y atrayendo sobre

cuyas tareas por cierto patrocinó, Paulhan alertó al CNE y a su política de expurgo que la miopía de esa decisión haría al país recaer, en breve, en los mismos errores, a los que entonces se oponían. Una cosa es cierta. La aproximación entre Paulhan y Caillois pasa, necesariamente, por el surrealismo. Caillois lo juzga muy literario; Paulhan, en cambio, lo evalúa insuficientemente literario. La simetría invertida no muestra tanto una separación radical, sino más bien la ambivalencia de la verdad que ambos, a su modo, investigaban.

Ahora bien, en su último seminario, Derrida ensaya una taxonomía de la teratología política y, especialmente, desde el punto de vista de la soberanía, algo que se plantea siempre fuera de la ley o por encima de las leyes: se detiene, junto al león y al zorro, en el *personaje* del lobo, e incluso del hombre-lobo, figura que atraviesa la filosofía política occidental, desde las comedias de Plauto hasta Hobbes y Rousseau. Eso le sirve a Derrida para enunciar que

allí donde las cosas se anuncian “a paso de lobo”, todavía no hay el lobo al paso, ningún lobo real al paso, ningún lobo así denominado natural al paso, ningún lobo literal al paso. No nos sale todavía ningún lobo al paso allí donde las cosas se anuncian “a paso de lobo”. Hay solamente un término, una palabra, una fábula, un lobo de fábula, un animal fabuloso, incluso un fantasma (*phantasma* en el sentido del reaparecido, en griego; o figuración en el sentido enigmático del psicoanálisis, en el sentido por ejemplo en que un *totem* corresponde a una figuración); solamente hay otro “lobo” que representa otra cosa —otra cosa u otra persona, lo otro que la figura fabulosa del lobo vendría, como un sustituto o un suplente metonímico, a la vez a anunciar y disimular, a manifestar y enmascarar. [...] El lobo es tanto más fuerte, la significación de su poder es tanto más aterradora, pertrechada, amenazadora, virtualmente depredadora que, en esas apelaciones, en esas locuciones, el lobo no aparece todavía en persona sino sólo en

su persona todos los honores adscriptos al poder supremo; el otro, llevando el peso de los pecados que arrastra necesariamente su oficio, por justo y moderado que sea. El horror que suscita es la contrapartida del esplendor que rodea al monarca, cuyo derecho de gracia supone, a la inversa, el ademán mortífero del ejecutor. La vida de los hombres está en manos de ambos; por consiguiente, no es extraño que sean objeto de sentimientos de horror o de veneración cuya naturaleza *sagrada* se advierte claramente. (“Sociología” 38)

En una nota a ese texto transcribe como propia la declaración fundadora del Colegio, redactada con Bataille y Leiris. En esa nota afirma Caillois:

Los últimos veinte años han asistido, en efecto, a uno de los más considerables *tumultos* intelectuales que se puedan imaginar. Nada duradero, nada sólido, *nada que funde*; todo se pulveriza y pierde sus aristas, aunque el tiempo apenas haya dado un paso más. Pero existe una extraordinaria y casi inconcebible *fermentación*: los problemas de la víspera se plantean de nuevo cada día y un sinnúmero de otros —nuevos, extremos, desconcertantes— son incansablemente inventados por espíritus de prodigiosa actividad y no menos prodigiosa incapacidad de paciencia y continuidad. En resumen: una producción que inunda realmente el mercado, sin proporción con las necesidades y la capacidad misma del consumo. (17)

la *persona* teatral de una máscara, de un simulacro o de un dicho, es decir, de una fábula o de un fantasma. La fuerza del lobo es tanto más fuerte, incluso soberana, mete tanto más todo en razón de que el lobo no está ahí, que no hay el lobo mismo fuera de un “paso de lobo”, excepto un “paso de lobo”, salvo un “paso de lobo”, solamente un “paso de lobo”. (Derrida *La bestia* 24-5)

Sin embargo, Hobbes y, antes de él, Platón inauguran, como sabemos, una licología política que reduce el ciudadano a la bestia y la comunidad originaria de los hombres a una comunidad animal, cuyo jefe sería, en resumen, una especie de lobo, un lobo-tirano, capaz de devorar a aquellos a los que gobierna, a saber, un *rebaño*.⁵ Se trata, en pocas palabras, del mismo tirano transformado en lobo de la *República* platónica (libro VIII). La cultura argentina no fue ajena a esa tradición. Retomando la lección de Carlos Astrada de que fuerza es luchar para vivir y toda lucha contiene elementos animales, en su ensayo de 1949 sobre la comunidad organizada, Perón reconoce la primacía de Hobbes a ese legado⁶ y, en la resistencia de 1957, o sea, en el impoder del exilio, entiende mejor aún, si cabe, que la fuerza es el derecho de las bestias,⁷ aun cuando haya retornado, en los 70, como “león herbívoro”. Mucho antes, incluso, los trotskistas creían ver algo semejante, ante el asesinato del líder.⁸ Y es uno de ellos, precisamente, el que elabora una alegoría más ambiciosa.

Naturalmente, cuando por su simiesca tendencia a imitar, por la curiosidad de su naciente inteligencia y también por la escasez o carencia de frutas o brotes, el hombre terciario comenzó a comer carne, al modo de los félicos y los cánidos, se vio obligado,

⁵ El concepto retornó, durante la pandemia, como un ideal a ser obtenido, el de la inmunidad de rebaño. Volveremos sobre este punto. Digamos, en todo caso, que, incluso para Derrida, hay allí un infinito insalvable ligado a la poesía (cfr. *Carneros*).

⁶ Hobbes predica el absolutismo del Estado en la corriente armada de la época, pero predica ya a un hombre desalentado. La unidad social no parece imaginada por él como el indestructible depósito de valores, sino como víctima. Fue el primero en definir al Estado como un contrato entre los individuos, pero importa observar que esos individuos eran lobos entre sí, eran seres desprovistos de virtud y, seguramente, de esperanzas supremas; la larga cabalgata. (Perón “La comunidad organizada” 152)

⁷ Dice allí:

La fábula del lobo y el cordero encierra una verdad que resiste hasta la amenaza de la desintegración atómica. Si el lobo hubiera sido un técnico einsteniano, hubiera podido añadir: “Te devoro porque la masa no es más que energía multiplicada por la velocidad de la luz elevada al cuadrado”. Hace veinte años no existía la bomba atómica, pero existían los mismos lobos y los mismos corderos. (Perón “La fuerza”)

⁸ “Pero igual que esos animales de muchas patas, los burócratas tentaculares se mueven con excesiva lentitud” (Espinoza “Los escritores” 132).

asimismo, a imitar a éstos muchas de sus modalidades y costumbres. El arte de seguir a la presunta víctima por las huellas y el olor de las pisadas, disimulándose entre las hierbas o las matas o detrás de los troncos de los árboles, sin producir en lo posible el menor ruido, o el de agazaparse entre la maciega, de preferencia junto al bebedero: todo eso vino de allí. De allí sacó también su precaución de avanzar a contraviento para evitar que su olor lo denunciase. Su táctica de seguir por días y días detrás de una manada de herbívoros, esperando que alguna bestia herida o algún recental quedase a la zaga más o menos indefenso, y también la de arrear algún animal aislado, cuidando su trasera y sus flancos, hasta acorralarlo en algún rincón propicio, ¡eso lo aprendió de los lobos y de los perros jaros! Y de ellos y los felinos plagió el uso de cuevas y cavernas, él, el más desnudo e indefenso, que precisaba de ellas más que todos, aunque sin mejorarlas en nada. Tanto o más sucio que cualquier animal, allí mismo dejaba los restos de sus comidas —carne, huesos, cueros, plumas— y aun de sus propias deyecciones. [...]

Podemos suponer que el pensar del hombre terciario, nebuloso en sí, tenía dificultades más o menos insalvables para aclararlo por falta de signos expresivos. No bastaba a ello la mera intuición o casi adivinación de la horda de lobos cuando obra concertadamente. Debió, pues, forjarse un lenguaje, y no meramente mímico o vocal o ambas cosas a la vez como el de muchas otras bestias, sino de otro articulado, que referido al comienzo a las cosas y hechos externos y concretos, iría, mediante la metáfora, logrando la abstracción y la generalización, es decir, el pensamiento, herramienta decisiva en la objetivación del alma y el conocimiento del mundo. ¡El hombre animal pensador! Cier-to, el hombre que ya se había erguido exteriormente apoyándose en un palo, comienza a erguirse interiormente apoyándose en su inteligencia. ¡Pienso, luego existo!, es un grito de saludo a la aurora y al porvenir mil siglos antes de Descartes. Pues si el hombre puede definirse como el animal que fabrica herramientas, lo es ante todo, como elaborador de su herramienta esencial, el pensamiento. (Franco 374-6)

Es más, en Miami y 1942, Ezequiel Martínez Estrada observa que

la máquina esta vez (el auto) me revela su profundo sentido de servicio, de libertad, de educación moral. Pero sin ver a los caballos sometidos a la crueldad del hombre, sin verlos agotarse en el esfuerzo y llevados por sus guías a que les destrocen las patas, ¿puede comprenderse al hombre y al animal, a la civilización y a la mentira de la religión, ‘humana, demasiado humana’? Sensación notable: la higiene como cualidad *per se*, como cualidad independiente que se comunica al sujeto. (Martínez Estrada 51)

Sintiendo llegada la hora de la verdad, la de la higiene pública, Victoria Ocampo no deja de verse como “animal enjaulado”.⁹ Y, más contempo-

⁹ “El hecho de ser un animal enjaulado, casi constantemente mirado por uno o varios pares de ojos, es por sí solo un suplicio” (Ocampo “La hora” 4).

ráneamente, cuando Sergio Chejfec nos propone la *Boca de lobo* como la garganta profunda de nuestra sociedad, esa lectura es, hasta cierto punto, absolutamente heterocrónica (cfr. Rodríguez *Señales*, Sarlo “El amargo”).¹⁰ No siempre se comprendió, sin embargo, que de lo que se trata es de leer lo uno y lo otro, es decir, lo uno *con* lo otro. Nunca lo uno como lo otro y mucho menos lo uno contra lo otro.

Pero no hay duda de que todas estas ocurrencias remiten a una drástica distribución del capital, financiero y simbólico, que se opera tras la segunda guerra mundial. Hay, sin embargo, pequeñas diferencias, a un lado y otro del Atlántico. En el verano de 1946, Maurice Blanchot incluye, en *Critique*, unas observaciones a respecto de Sade; entre agosto y octubre de 1947, sale también en *Critique* (nros. 15-16 y 17), el ensayo de Bataille sobre el secreto de Sade. Al número siguiente, leeríamos un artículo sobre el reino animal del espíritu, de Blanchot; pero Paulhan, que ya había redactado mucho antes un ensayo sobre *Los infortunios de la virtud* (en el nro. 204 de la *Nouvelle Revue française*, en 1930) escribe, en 1946, otro texto, esta vez prefacio a una nueva edición de *Los infortunios de la virtud*, sobre el beneficio de las penas y la conveniencia de los castigos, que se encuadra en el debate suscitado por el nazismo y el colaboracionismo. Sabe perfectamente Paulhan que, si la ley lo permitiese, no quedaría sociedad en pie. Los criminales son por lo común más interesantes que las personas honradas: más inesperados, dan más que pensar. Y aunque sólo digan trivialidades (como suele ocurrir) son más sorprendentes: precisamente a causa de ese contraste entre el fondo peligroso y la apariencia inofensiva, “el asesino no es un individuo al que haya que alentar; cuando lo admiramos, participamos en un vasto complot contra el hombre y la sociedad. Y por poco que seamos escrupulosos, nos sentimos mortificados, tironeados a diestra y siniestra, privados a la vez de

¹⁰ Analizando la película de Leonardo Favio, la misma Sarlo juzga que los elementos populares de *Nazareno Cruz y el lobo* están organizados a partir del espíritu de independencia respecto de la religión oficial, institucionalizada en el culto de las clases dominantes. Eso quiere decir que el mito rural del lobizón reemplaza las historias morales o hagiográficas del culto oficial; el sacerdote se ve desplazado por la bruja buena, la curandera, personaje integrado a la vida diaria del pueblo. Pero esos contenidos provenientes del juego de la imaginación y las tradiciones populares fueron históricamente expresados a través de un repertorio formal que, en el siglo XIX, se concretó en la payada, el canto, el folletín y el circo, y ya avanzado el siglo XX, tuvo su realización en el radioteatro. “La elección del género radioteatral que hace Favio es la otra cara, coherente, de su propuesta. Reconocerlo así implica, por un lado, señalar su insistencia en concretar en sus obras las formas mediante las cuales el pueblo construyó ciertos elementos de su identidad cultural: el folletín en *Moreira*, el radioteatro en *Nazareno Cruz*” (Sarlo “Nazareno Cruz” 24-25).

las ventajas de ambas conciencias: la sucia y la limpia. Aquí interviene el castigo” (Paulhan “Introducción a Sade” 22-23).¹¹ Y es por esa perfección desesperante que hay en la literatura una masonería del placer cuyos guiños son una invitación a medias palabras y reticencias que todos conocemos, aunque “Sade rompe con estas convenciones. Tan desligado de las leyes y reglas de la novela erótica como puede estarlo Edgar Poe de la novela detectivesca, Victor Hugo del folletín” (26).

En Sade hay pocos velos y alusiones y ni la más remota ambigüedad porque no distingue ni separa, sino que repite y repite de continuo¹² y esa caracterización le sirve a Paulhan para preguntarse, en resumen, si la literatura moderna, al menos su parte más viva o más agresiva, no se encuentra toda ella vuelta hacia el pasado y determinada precisamente por Sade, como lo estaban por Racine las tragedias del siglo XVIII (30). Analizando a Justine, precisamente, Paulhan constata que tiene todas las virtudes, pero por poseerlas se ve castigada una y otra vez. Su autor no recurre a fantasmas o quimeras góticas, como sus contemporáneos. Su enigma pasa por el pudor, porque la experiencia no enseña nada. Pero, en última instancia, se pregunta Paulhan, ¿qué significan tantas manipulaciones diferentes, tantas maneras barrocas de buscar el placer y hacer el amor, sino que el amor y el placer no dejan de parecerse asombrosos, imprevisibles? (33).

¹¹ “Introducción a Sade. La dudosa Justine o los desquites del pudor” se publicó en *Sur* en 1948. Su primera versión, “La Douteuse Justine ou Les revanches de la pudeur” fue prefacio a *Les Infortunes de la vertu*, publicado en París por Les Éditions du Point du Jour en 1946; luego incorporado al primer volumen de las *Cœuvres complètes*, por Jean-Jacques Pauvert, en 1959. En 1965, Paulhan prologó también, junto a Blanchot, *The Complete Justine Philosophy in the Bedroom and other Writings*.

¹² Sade, con sus glaciares y sus abismos y sus castillos terroríficos, con el proceso sin fin que sigue contra Dios —contra el hombre mismo—, con su insistencia y sus repeticiones y sus espantosos lugares comunes, con su espíritu sistemático y sus raciocinios sin límite, con esa persecución testaruda de una acción sensacional pero de análisis exhaustivo, con esa presencia constante de todas las partes del cuerpo (ni una hay que no sirva), de todas las ideas del espíritu (ha leído tantos libros como Marx), con ese desdén extraño por los artificios literarios y a la vez, y en todo momento, esa exigencia de la verdad, con ese aire de un hombre que no cesara de moverse y al mismo tiempo de soñar uno de esos sueños indefinidos que a veces suscita el instinto, con esa gran dilapidación de fuerzas y esos gastos de vida que evocan temibles fiestas primitivas —o esas fiestas de otra especie que son, quién sabe, las grandes guerras, con esas vastas tomas de posesión del universo o, mejor, con esa simple toma que es el primero en operar sobre el hombre (y que debemos llamar, sin juego de palabras, una toma de sangre), Sade nada tiene que ver con análisis y selecciones, con imágenes y efectos de teatro, con elegancia y amplificaciones. No distingue ni separa. Se repite y machaca de continuo. Hace pensar en los libros sagrados de las grandes religiones. (Paulhan “Introducción a Sade” 28)

Sade ha devorado la literatura de su siglo porque el siglo XVIII acababa de descubrir, orgullosamente, que un misterio no es una explicación. Ni siquiera un mito tampoco. Muy por el contrario, enseguida comprende que al mito recién forjado le hace falta otro mito que venga a respaldarlo, el de Dios, los sátiros o el Minotauro (34). Sade analiza y colecciona y por ello mismo reúne en uno sólo los enigmas que estructuran su época. El de la identidad. El del goce. Y el de la moral, una vez que los ricos de hoy no se encarnizan menos en explotar a los pobres que los violentos de ayer en vejar a los indefensos.¹³

Al superponerse los planos, se acumulan también las capas temporales, de tal suerte que la identidad sólo puede ser *diferencia*.¹⁴ Es más: la violencia de Sade sólo puede ser equiparada a la narrada por un solo europeo, el padre Bartolomé de las Casas (Benjamin). Pero tampoco se podría de ello concluir que los soldados españoles que partían para América hubieran sido elegidos por su crueldad. Eran curiosos. Simples aventureros, como todos nosotros. Aun cuando pueblos enteros estuviesen sometidos a su arbitrio. Lo cual no nos permite disimular un hecho obvio: “que el hombre pueda sentir un vivo placer al despedazar al hombre (y a la mujer), y antes y sobre todo, quizá —al imaginarse que lo despedaza” (Paulhan “Introducción a Sade” 44). A la postre nada hay en este hecho que pueda desmentir la fe cristiana, ni tampoco la musulmana o la taoísta, porque, de hecho, el hombre ya se separó de Dios (44). De modo que Sade es preciso para refutar las mentiras y trampas de la civilización, los autoengaños occidentales de los siglos XVIII y XIX. Y a la visión idealista de la magnanimidad y el altruismo, Paulhan contrapone la egoísta del goce, ya que “escribir es peor que un vicio o una droga. Participa a la vez de la pasión y del deber”. Todo conspira contra ello, aún en libertad: la política, los hijos, los negocios. “¿Cómo vivir de las letras? Parásito, chulo, chantagista, todos los medios son buenos para el que necesita escribir” (48).

¹³ Ni un sólo ideólogo del siglo XVIII niega que la religión, la moral establecida, la sociedad misma sean de esas invenciones malignas que permiten a ciertos hombres —a los más fuertes, precisamente— atormentar a los pueblos. El prudente y modesto Vauvenargues reclama en nombre de la naturaleza. Voltaire le echa la culpa a la religión, Juan Jacobo, a la sociedad, Diderot, a la moral. Y Sade a todas a la vez. (Paulhan “Introducción a Sade” 42)

¹⁴ Los tahitianos que véis son quizá los últimos vestigios de una sociedad próspera y gloriosa, con sus palacios y sus fastos y —que después conoció, la vanidad de los palacios y de los fastos. Meillet señala que no hay una lengua de la que pueda decirse con certeza que está más cerca que otra de sus orígenes. Del mismo modo no hay un solo pueblo que con toda honradez pueda llamarse *primitivo*. (43)

Paulhan no sabe por eso si Sade es sádico. Lo cree, a veces, masoquista y aunque, tras la guerra, se haya popularizado la acusación de vivir en régimen de crueldad, “el masoquismo es incomprensible”. Es, aunque enigmático, un sentimiento verídico y, más aún, un auténtico *acontecimiento*.

Pues si ocurre también que el hombre deba admitir *lo que no es* enteramente humano, gracias a lo cual no hay hábito ni costumbre que valga —pero entonces el hombre natural no es *sino* el civilizado, ni yo soy otro que los demás, ni la bondad otra cosa que la perfidia, ni el dolor otra cosa que el placer—, el sadismo, en suma, no es sino el poner en práctica una verdad torpe, quizá, seguramente detestable, y tan difícil y misteriosa que, una vez admitida, nuestras dificultades de hace un momento —y aun los enigmas que Sade propone a Justina— se disipan de golpe y se aclaran maravillosamente. Como si para ver claro (en las cuestiones y desde luego en el mundo más intrincadas, más absurdas) sólo hiciera falta haber hecho, una vez por todas, su parte a la oscuridad. (Paulhan “Introducción a Sade” 53)

La parte del fuego nos persuade, pues, de que Sade es cómplice de Justina. O lo que es lo mismo, Paulhan, terminada la guerra, anticipa la tesis de Lacan (abril de 1963) de absoluta complementariedad de “Kant con Sade”. Derrida, a su vez, filósofo que, en función de que todo reviene, no practicó, inicialmente, la lógica del acontecimiento, entiende que todo acontecimiento es por definición imprevisible, sin chance de ser incluido en algún posible, ni de realizar cualquier posibilidad, dado lo cual, sólo puede haber un tipo de acontecimiento, lo imposible. Pero, sin embargo, a esta conclusión llega Derrida recién en *Voyous* (2003), junto a otra consecuencia perturbadora, la de que todo Estado es canalla, *voyou*, lo cual, a diferencia de la genealogía del poder pastoral en Foucault (cfr. *Du gouvernement*), sólo prueba la circularidad del concepto de soberanía, ya que *voyou* vendría del antiguo *werewolf*, el lobizón.

Pero, si bien leemos, esa lógica, que remotamente nos devuelve a un terrorista como Rimbaud, a quien Benjamin Fondane no leyó como *voyant* sino como un *voyou*, ya se imponía al pensamiento de Jean Paulhan, quien ayuda a Lacan a concebir la necesaria inclusión del objeto del deseo en la relación con el Otro, en tanto implica la marca del significante como tal. Es por la vía pues del rigor retórico, desplegado por Paulhan en su ensayo de 1946, traducido por *Sur* en 1948, que la complicidad de la imaginación sadiana con su objeto revela no ser la víctima, sino una especie de substancia ausente del ideal de las víctimas sadianas. Es en tanto objeto que el sujeto

sadiano se anula, en lo que, efectivamente, reencuentra aquello que es, en los hechos, el colmo del goce masoquista: no tanto el hecho de ofrecerse para el sufrimiento corporal, sino ese extremo singular de anulación del sujeto, en tanto se vuelve puro objeto. Derrida diría un *animot*. Ese sujeto masoquista es el objeto de una negociación entre los otros dos, que lo toman como fetiche, un bien que, a diferencia del antiguo esclavo, que imponía respeto por su valor de mercancía, aparece ahora desprovisto de aura, lo que señala una profunda perturbación del goce, en tanto éste se define en relación a la cosa por la dimensión del Otro como tal y en tanto esta dimensión del Otro se define por la introducción del significante (cfr. Derrida *El concepto*).

Con el envío de *Résistances. De la psychanalyse*, de 1996, en su conferencia del 10 de julio de 2000, en el Gran Anfiteatro de la Sorbona, ante Los Estados Generales del Psicoanálisis, Derrida se preguntaba cuáles serían las formas aún inéditas de la crueldad que un psicoanalista del siglo XXI debería interpretar, fuera y dentro de la institución. ¿Hay, era la pregunta, en cuanto a lo político, a lo geopolítico, a lo jurídico, a lo ético, consecuencias, o al menos enseñanzas a obtener, de la hipótesis de una irreductible pulsión de muerte que parece inseparable de lo que llamamos tan oscuramente la *crueldad*, en sus formas arcaicas o modernas? (cfr. *Estados de ánimo*). Creía ver una respuesta en un *otro* secreto del psicoanálisis, el fundamento místico de la autoridad (cfr. *Fuerza de ley*).

Es un hecho que la democracia, para Derrida, nunca fue algo concreto, un concepto, sino un acontecimiento por venir, la *khora* de lo político.¹⁵ Ese “por venir” no significa sólo la promesa sino también que la democracia no existirá nunca, en el sentido de la existencia presente: no porque será diferida o postergada, suspendida, sino porque seguirá siendo siempre aporética en su estructura, de fuerza *sin* fuerza, de singularidad incalculable e igualdad calculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronomía y

¹⁵ Recapitulando el proceso, dirá que cada vez, el contexto y la inflexión han sido diferentes, por supuesto, desde lo que fue sin duda, aunque no estoy seguro, la primera ocasión, en *Du droit à la philosophie*, en 1989-1990. La democracia era definida allí como un “concepto filosófico” y algo que “*queda* siempre por venir”. El mismo año, en la conferencia que fue en un primer momento *Fuerza de ley*, al analizar de una forma más o menos, más y menos deconstructiva, el discurso a su vez auto-deconstructivo de Benjamin en su crítica revolucionaria del parlamentarismo y de la democracia liberal, apunté que, desde el punto de vista de Benjamin, “la democracia sería una degeneración del derecho, de la violencia, de la autoridad y del poder del derecho”; y que “no hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia *queda* por venir: por engendrar o por regenerar”. (Derrida *Canallas* 105, cfr. *Khora*)

autonomía, soberanía indivisible y divisible o compartible, nombre vacío, mesianismo desesperado o exasperante. Se podría, incluso, pensar que entre democracia y soberanía existe la misma relación que entre democracia y desconstrucción. No hay la una sin la otra. No hay Estado que no sea canalla y cada vez más nos enfrentamos a la canallez del poder, a su condición desnuda, primitiva o animal.

Aunque, para Derrida, lo relevante no sea una historia de la soberanía, sino una especulación ontoteológica acerca del soberano, la época del Estado-canalla arranca, a su juicio, al final de la guerra fría, cuando dos superpotencias superarmadas, miembros fundadores y permanentes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, creían poder imponer el orden en el mundo, mediante un equilibrio del terror nuclear e interestatal, algo que, con la caída de las Torres Gemelas, presenta un punto de inflexión. ¿Qué se consolida de allí en más? Una sociedad del secreto, basada en la exclusión y pautada por el argumento de los extremos (los dos demonios) que analizó Paulhan.

Jean-Luc Nancy decía que la fórmula deleuziana de la diferencia era *différer avec soi*, diferir consigo mismo, mientras la versión derridiana consistía en pensar un sí mismo, difiriéndose: *soi se différant* (Nancy 255). La actual derecha desafortunada, que emerge tras el 11 de septiembre, con la consecuente constatación de una diseminación de Estados-canalla, no se detiene ni siquiera ante la posibilidad de destruirse a sí misma para destruir al otro. En una vertiente cínico-conspirativa, aguarda y potencia la radicalización de sus acciones para ahogar cualquier proyecto democrático, por más comedido que éste sea, y así restaurar lo arcaico. No rige en ella tanto la clásica explotación, sino la opresión, y éstas son condiciones que, en un último análisis, mantienen entre sí una reciprocidad excluyente, de simultánea conjunción y disyunción. En ese sentido, lo por-venir nunca debiera ser algo de lo que nos defendamos, sino algo que acogemos. Sin restricciones.

Paulhan dit quelque part, je le transcris à ma manière, que penser la démocratie, c'est penser *le premier venu* : quiconque, n'importe qui, à la limite d'ailleurs perméable entre le *qui* et le *quoi*, le vivant, le cadavre et le fantôme. Le premier venu, n'est-ce pas la meilleure façon de traduire *le premier à venir*? (Derrida *Voyous* 126)

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El hombre sin contenido*. Barcelona: Àltera, 2005. Traducido por Eduardo Kohrman.
- Benjamin, Walter. “Marcel Brion, *Bartholomée de Las Casas. ‘Père des Indiens’*, Paris : Éditions Plon, 1928”. *Die Literarische Welt*, 1929.
- Caillois, Roger. “Sociología del verdugo”. *Sur*. 56 (1939):17-38.
- Derrida, Jacques. *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977. Traducido por Hugo Acevedo.
- . “Forcener le subjectile. Étude pour les Dessins et Portraits d’Antonin Artaud”. *Antonin Artaud: Dessins et portraits*, Jacques Derrida y Paule Thévenin. París: Gallimard, 1986.
- . *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. París, Galilée, 1987.
- . *Khora*. Córdoba: Alcion 1995. Traducido por Diego Tatián.
- . *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez.
- . “La veilleuse”. Prólogo a *James Joyce ou l’écriture matricide*, Jacques Trilling. París, Circé, 2001.
- . *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2001. Traducido por Virginia Gallo.
- . *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée, 2003.
- . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005. Traducido por Cristina de Peretti.
- . *Carneros. El diálogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. Traducido por Irene Agoff.
- . *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002). Ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud. Buenos Aires: Manantial, 2010. Traducido por Cristina de Peretti y Delmiro Rocha.
- Espinoza, Enrique [Samuel Glusberg]. “Los escritores frente a León Trotsky (Notas para un ensayo)”. *Babel*. 20. 15-16 (1941):131-145.
- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. París: Gallimard/ Seuil, 2012.
- Franco, Luis. *Biografías animales*. Buenos Aires: Peuser, 1953 [3 ed.].
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Cambio de dirección. Escritos en viaje*. Comp. Martín Kohan. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Nancy, Jean-Luc. “Las diferencias paralelas: Deleuze y Derrida”. *Por amor a Derrida*. Comp. Mónica B. Cragnolini. Buenos Aires: La cebra, 2008. 249-264.
- Ocampo, Victoria. “La hora de la verdad”. *Sur*. 237 (1955):3-8.