



Gracia(s) por el fuego

Eduardo Rinesi *

En cierta frecuentada página de su *Evaristo Carriego*, de 1930, Borges ofrece una precisa descripción del juego del truco, de sus lances y sus avatares, del modo en que los jugadores, “acriollados de golpe, se aligeran de su yo habitual”, y en que “prohibiciones tiránicas, posibilidades e imposibilidades astutas”, determinan lo que se puede decir o se debe callar. Los jugadores, escribe Borges, como escondidos en ese círculo mágico, quieren “espantar a gritos la vida”, “conjurar el vivir común”. Juegan –lo cito– “de espaldas a las transitadas horas del mundo. La pública y urgente realidad en que estamos todos linda con su reunión y no pasa; el recinto de su mesa es otro país”. Los truqueros, en fin, “viven ese alucinado mundo. Lo fomentan con dicharachos criollos que no se apuran, lo cuidan como a un fuego”. Querría detenerme en esta imagen de una conversación (la del truco) altamente pautada pero al mismo tiempo muy frágil, imperativa en sus reglas pero justo porque ellas son las que le permiten el prodigio de sostener ese precario linde con el mundo cotidiano a cuyas espaldas se levanta. Y querría subrayar el interés de la preciosa observación de Borges de que a esa conversación los jugadores deben “cuidarla como a un fuego”, imagen que transmite la sensación de algo que es al mismo tiempo muy valioso y muy vulnerable, que hay que custodiar y preservar amorosamente. Que solo merced a una decisión firme de custodiar y preservar, que solo si *se elige* custodiar y preservar (primer sentido de la palabra *elección* en este texto, entonces: la elección, en un sentido que llamaré *fuerte*, como sinónimo de *decisión*), que solo si se elige o se decide, entonces, custodiar y preservar, puede aspirar a seguir sosteniéndose a pesar de su vulnerabilidad o incluso exhibiendo esa misma vulnerabilidad como un trofeo.

Cuidar una conversación, entonces, “como a un fuego”. Es evidente que el fuego es un bien extraordinariamente frágil, que debe ser preservado celosamente. ¿Pero de qué? ¿De qué fuerzas o amenazas debe ser preservado, de qué fuerzas o amenazas debe ser *cuidado* el fuego? Por un

* UNGS-UBA
rinesi@hotmail.com

lado, de las fuerzas naturales exteriores que amenazan extinguirlo, entre las que las dos más evidentes son la del viento y la del agua. El viento es, en efecto, un enemigo tenaz del fuego. Por eso se encierra entre las manos, que se ahuecan para construir una especie de gruta o de refugio, la llama que producen los fósforos o los encendedores que buscan prender un cigarrillo al aire libre, una escena a la que ese gesto de cuidado suele cargar, cuando el cigarrillo no es propio sino ajeno, de un sutil aunque poderoso erotismo. El agua también constituye una amenaza frente a la cual el fuego debe ser cuidado, preservado. Es uno de los temas de *La guerra del fuego*, película franco-canadiense de 1981, dirigida por Jean-Jacques Annaud y basada en la novela homónima escrita, bajo seudónimo, por los hermanos Joseph y Seraphin Boex, en 1911. Pero no hay duda de que el fuego debe ser preservado también de las fuerzas que a menudo llevan a *los propios hombres* a extinguirlo. En 1932, dos décadas después de la novela de los Boex, Sigmund Freud escribió un texto extraordinario titulado “Sobre la conquista del fuego”, en el que sostiene la hipótesis, sorprendente y genial, de que la condición para la conquista del fuego por parte de los hombres fue la renuncia de estos al placer de extinguirlo orinando sobre él. Así, cuidar algo (por ejemplo: una conversación) “como a un fuego” requiere *tanto* protegerlo de los peligros exteriores que lo asedian *como* aprender a refrenar, a reprimir, los propios impulsos que pueden malograrlo.

El interés y la importancia del asunto pueden apreciarse si nos desplazamos del ejemplo de conversación de la que habla Borges, que es el de la conversación del truco, el del truco –digamos– como forma de la conversación, a la reflexión sobre esa *otra* forma de conversación que es la conversación que constituye (que co-instituye) el mundo común de los hombres y mujeres que viven juntos en una sociedad y que, si esa sociedad es una sociedad democrática, buscan, a través de esa conversación que define la forma y los contornos de esa comunidad, definir *en común* el sentido y el destino (se ha observado muchas veces que estas dos palabras son anagramas perfectos) de su vida compartida. Lo que aquí quiero decir, entonces, es que a esta gran conversación que da forma y constituye, que *es*, el mundo común de los hombres y mujeres que quieren vivir en una sociedad democrática *también hay que cuidarla como a un fuego*, porque también es sumamente frágil y está acechada por todo tipo de peligros: por las fuerzas que, desde fuera de esa interacción, se organizan según una lógica distinta de la del diálogo horizontal entre los ciudadanos, y

amenazan destruir de mil modos diferentes las condiciones mismas de esa conversación (pienso, verbigracia, en las fuerzas, notoriamente antidemocráticas, de la organización capitalista de la sociedad, o en la cerrazón de las criptolenguas técnicas en las que a menudo se organizan en los medios masivos de comunicación los debates sobre los movimientos de la economía), y por los impulsos que, desde dentro de esas relaciones, conducen con frecuencia a alentar más bien que a reprimir la tendencia individual a abandonar el espacio de lo público, de esta conversación pública a la que estamos sugiriendo que hay que cuidar con tanto esmero, en favor de alternativas vitales menos exigentes.

El problema había sido advertido con mucha lucidez y muy temprano por ese gran liberal francés que fue Benjamin Constant, quien en su conocida conferencia sobre “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, de 1819, indicó que si los antiguos griegos tenían una especial disposición a ejercer una forma de la libertad entendida como libertad positiva, o como libertad “para” (¿para qué?: pues para participar con entusiasmo y con dedicación en esa gran conversación colectiva que se desarrollaba todo el tiempo en la ciudad, que *era*, podríamos decir, la ciudad), era porque no tenían que trabajar: porque el trabajo lo hacían para ellos los esclavos, y por lo tanto ellos tenían una amplia disponibilidad de tiempo y de energías para ocuparse de mantener encendido y vivo el fuego de la conversación de los hombres libres en la *polis*. En cambio, argumentaba Constant, los ciudadanos de las sociedades liberales modernas tenemos que ocuparnos de nuestros asuntos, trabajar, ganarnos el sustento, correr a casa porque hay que hacerles la comida a los chicos que vuelven de la escuela, y eso constituye una fuerte invitación a *retirarnos* del espacio público de esa gran conversación, y a reemplazar aquella idea de libertad de los antiguos por la idea contraria de una libertad negativa, o libertad “de”, que reclama como contrapartida la vigencia de la lógica –opuesta a la de la participación– de la *representación* de unos hombres por otros en el manejo de su vida colectiva. He ahí el núcleo del contrato liberal: vos me garantizás que no te vas a meter con mi correspondencia, con mi propiedad, con mi intimidad ni con mi vida, y yo te dejo que me representes y me voy a mi casa a ver “Bonanza”, lejos de las ingratas fatigas de un involucramiento activo en la discusión y en la gestión de lo común.

La cosa parece por entero razonable. ¿Por qué elegir, entonces, contra todos esos estímulos, un camino diferente? ¿Por qué elegir, pese a todas

las incomodidades y a todos los incentivos en contrario, apostar por ese involucramiento en lugar de que sean otros (otros u otras, otros u otras competentes, capaces y decentes) quienes se ocupen de dirigir nuestra vida colectiva? ¿Por qué no contentarnos con elegir, por ejemplo, entre los varios y las varias que han manifestado su disposición, en este año de elecciones, a ocuparse de ese menester, quién o quiénes queremos que lo hagan, y retirarnos, con la satisfacción del deber cívico cumplido, a nuestras casas? No repito en vano, usándola en dos sentidos diferentes, la palabra *elegir*. En estas mismas Jornadas, los amigos Nazareno y Nazareno distinguieron con mucha pertinencia la decisión de la elección. A lo que ellos llamaban decisión yo lo estoy llamando elección en sentido fuerte; a lo que ellos llamaban elección yo lo estoy llamando elección en sentido débil. Entonces, ¿por qué contrariar el sensato dictamen de Constant y apostar (si no *contra* por lo menos *en tensión* con la lógica de la democracia representativa) por la construcción de lo público como un espacio *participativo* de deliberación: como una *conversación* que debemos preservar, *cuidar*, “como a un fuego”, de las amenazas que la acosan desde fuera y desde dentro? La verdad es que hay algo del orden de la locura o de la gratuidad en semejante elección, y que es justo porque hay algo de ese orden de la locura o de la gratuidad que a esa elección podemos pensarla, en el sentido fuerte en el que vengo usando esta palabra, como eso: como una elección. En efecto, una elección solo lo es cuando no hay nada que la justifique de modo inapelable, cuando no puede dar razones plenas o incuestionables de sí misma, cuando es un puro ejercicio de la libertad y supone una aceptación del riesgo que ella siempre trae consigo. La verdadera elección es la que podríamos no hacer, o incluso quizás no plantearnos la posibilidad de hacer, pero también la que *hay* que hacer, por ejemplo, porque –como en el caso de la que aquí nos ocupa– es la propia calidad de nuestra democracia, la propia dignidad de nuestra vida en común, la que está comprometida en ella.

Quiero decir: que cuando aquí digo locura o gratuidad no quiero decir capricho ni sinsentido, sino más bien *desinterés*, en el sentido en el que Paula Hunziker, en su presentación en estas Jornadas, asociaba esta palabra al arendtiano amor por el mundo. Un mundo cuyo cuidado reclama que lo pensemos con una lógica distinta de la que nos permite computar costos y beneficios, pérdidas y ganancias, en el interior de un tipo de sistema, de un tipo de democracia, con el que es necesario que no nos con-

formemos. Porque es de esto de lo que aquí estamos conversando: de la necesidad de no conformarnos con un tipo de democracia que podemos calificar, clásicamente, como representativa, sostenida sobre un tipo de lazo vertical entre representantes y representados, sobre una *separación* entre representantes y representados, no porque ella no sea útil o incluso indispensable para la organización de la vida colectiva en una sociedad compleja como la nuestra, sino porque no podemos aceptar que ese tipo de lazos agote todo lo que corresponde esperar de una democracia plena. Llamo aquí gratuidad a ese exceso de un lógica, la de la participación popular, deliberativa y activa (como suele decir en sus escritos Carole Pateman) en los asuntos públicos, sobre la racionalidad del liberalismo representativo en el marco de la cual tendemos a pensar. La decisión de cuidar como a un fuego el espacio común donde se haga posible una participación deliberativa y activa de los ciudadanos en los asuntos públicos (y el reemplazo de esa lógica vertical de la relación entre representantes y representados por la lógica horizontal de la relación de los ciudadanos entre sí) es perfectamente gratuita en los términos de la racionalidad de ese sistema verticalista y representativo, que solo un prejuicio asentado en su hegemonía frente a cualquier opción alternativa podría autorizar a imaginar como la única forma posible de la democracia.

En ese marco, es claro que no carece de importancia, sino todo lo contrario, *la otra* elección o las muchas *otras* elecciones que también debemos hacer, como por ejemplo la que nos permitirá determinar, dentro de pocos meses, quiénes serán los representantes que habrán de gobernarnos, ocupando sus lugares en dos de los tres poderes del Estado, durante los próximos años. No necesito abundar acá sobre los muchos motivos por los que esta elección es decisiva para nuestras vidas, ni subrayar algo que me parece obvio, que es que la elección de quiénes habrán de representarnos y de gobernarnos en los próximos años es *también*, al mismo tiempo, la elección entre la posibilidad al menos de recrear algo del orden de una vida pública activa como la que acá estoy postulando y algo bastante parecido a la clausura misma, quién sabe por cuánto tiempo, de semejante posibilidad. Digo esto para no dar a entender que una elección en el sentido “débil” en el que esa palabra nombra la necesidad de optar entre diversas posibilidades (por ejemplo, entre la posibilidad de ser gobernados por un grupo de representantes o por otro) no pueda tener a veces el valor o el sentido “fuerte” de una decisión fundamental, un poco como para el viejo

Mao una contradicción *a priori* secundaria podía adquirir, en determinada coyuntura, el valor de una contraposición central. Pero también para sugerir que no sería adecuado suponer que lo único que la exigencia de una democracia más plena reclama de nosotros es una opción adecuada entre los distintos candidatos a ocupar un lugar que les permita después deliberar y gobernar en nuestro nombre, porque lo que esa exigencia reclama de nosotros es la decisión, mucho más fundamental, de mantener viva, antes y después de eso, nuestra vocación por no dejar extinguir una conversación que no nos tenga como objetos sino como sujetos, y que debemos obstinarnos en cuidar como se cuida a un fuego, porque demasiados peligros la amenazan.

Max Weber, heredero del impulso romántico a resistir el imperio de la racionalidad instrumental moderna, usaba con frecuencia, en sus escritos, esta metáfora del fuego. Así, “el fuego sagrado de la pasión religiosa” aparece en uno de sus libros mayores como el impulso originario, el aliento vital, el espíritu, en fin, del modo de producción capitalista, igual que el “fuego” del carisma de los grandes hombres está en la base, en sus escritos políticos, de la afirmación de muchos regímenes de dominación que recogen de esa fuente su legitimidad primera. Pero el romanticismo de Weber era un romanticismo desencantado, sombrío y agorero, y toda su obra es una amarga consideración, que la exposición de Sergio Sánchez que escuchamos en estas Jornadas me invita a pensar en algún punto del camino que se tiende entre el *amor fati* de Nietzsche y el profetismo decadentista de Spengler, sobre el modo en que ese “fuego sagrado” va extinguiéndose inevitablemente a medida que esos sistemas económicos o esas jerarquías políticas que había contribuido a instalar y a poner en marcha se consolidaban en torno a su propia dinámica de funcionamiento, encontraban las formas seculares y laicas de perdurar o se rutinizaban sin remedio. Lo que aquí he querido sugerir es que acaso ese movimiento de ascenso y de caída del fuego, de su calor y de su poder, sean menos independientes de nuestra voluntad y de nuestras capacidades que lo que podríamos estar inclinados a pensar. Que es posible *resistir* a las tendencias o a las fuerzas que amenazan extinguirlo, y en cambio elegir cuidarlo para que no se apague. A mí me parece que, en medio de la necedad antidemocrática de muchos de los discursos que nos rodean, de la *naturalización* de este espíritu antidemocrático de los discursos que organizan una parte importante de nuestra vida colectiva, este es uno de los desafíos mayores que tenemos –si que-

remos profundizar el camino de la democracia instalada entre nosotros en 1983, si queremos *democratizar* esa nuestra democracia– en esta hora argentina que vivimos.

Referencias bibliográficas

Borges, J. L. (1989). “El truco”, en *Evaristo Carriego* (1930), *OC*, T. I (pp. 45-46) Buenos Aires: Emecé.

Freud, S. (2003) “Sobre la conquista del fuego” (1932), en *OOCC*, Tomo III (pp. 3090-3). Buenos Aires: Ateneo