

Contra la muerte. Elias Canetti, la política más allá del presente vivo

Against death. Elias Canetti, politics beyond the living present

Tomás Speziale¹

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4196-0214>

Recibido: 13-10-2021

Aceptado: 06-01-2022

Resumen

El presente artículo examina el vínculo entre muerte y política en la obra de Elias Canetti. Se abordará esa relación a partir del rastreo del problema político de la universalidad en Canetti, para mostrar cómo la muerte aparece en sus textos como lo que simultáneamente habilita e inhabilita la búsqueda de lo universal. El despliegue de esta aporía revelará, al mismo tiempo, la primacía de un cierto lazo entre política y temporalidad, ya que si la política supone el vínculo de la humanidad con los muertos y con los no nacidos, este solo puede emerger a partir de un desquicie del tiempo, de un más allá del presente vivo.

Palabras-clave: Canetti, Muerte, Política, Temporalidad, Universalidad.

Abstract

This article examines the link between death and politics in the work of Elias Canetti. We will study this relation starting from the search for the political problem of universality in Canetti, in order to show how death appears in his texts as that that simultaneously enables and makes impossible the search for the

¹ (tomasspeziale@gmail.com). Licenciado en Sociología, Licenciado en Ciencia Política y Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Es Becario doctoral UBACyT 2020-2025 –con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani– y docente de Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo en la Carrera de Ciencias de la Comunicación (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Es co-autor de *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (2021). En los últimos años realizó intercambios académicos en España, Estados Unidos y México.

universal. The unfolding of this aporia will unveil, at the same time, the primacy of a certain bond between politics and temporality, insofar as politics supposes the tie of humanity with the dead and the non-born, this link can only emerge from a time that is unhinged, from a beyond-of-the-living-present.

Keywords: Canetti, Death, Politics, Temporality, Universality.

“Este pensar ‘en los muertos’ pone en estado de deuda a los hombres del presente, y esta idea por supuesto que está imbricada en las solemnes alturas del pensamiento conservador, donde brota el ultramontanismo de derechos basado en un ideal ritualista y arcaizante del gobierno social”
Horacio González, *La idea de muerte en Argentina*.

“La muerte es, en efecto, el hilo rojo que recorre secretamente la obra entera de Elias Canetti”
Ignacio Echeverría, Prefacio a *El libro contra la muerte*.

1. Introducción

El dictador argentino Eduardo Emilio Massera sentenció en su defensa en el *Juicio a las Juntas* (1985) que “una vez terminada la guerra, todos los muertos son de todos”. Para quien se pregunta por la relación entre la muerte y la política, el eco de la frase de Massera no puede más que lanzarlo a la búsqueda de un modo de comprender ese lazo que no agote la reflexión en la imagen de una comunidad de los muertos cuya frontera rígida estaría custodiada, para el resto de los días, por la indiferenciación que garantiza la exclusión del antagonismo. Son varias las plumas que, en el siglo pasado, se han detenido atentamente sobre el misterio que aquí nos convoca; son varios los momentos en los que se intentó escribir lo imposible, buscando robarle al flujo de los traumáticos acontecimientos de época la clave de una incógnita que excede siempre el tiempo mismo de quien escribe. Pero no siempre, y sobre lo siguiente no cabe duda alguna, no siempre los nombres propios encarnados en los textos hacen su acto de aparición en nuestras vidas a través de legados que reivindiquen sus pensamientos en tanto atormentados por los objetos de la reflexión que a su vez atormentan las cabezas de nuestros contemporáneos y nuestras contemporáneas. De modo que, más que nunca hoy que vivimos en un mundo asediado hace casi dos años por un virus que reclamó desde el comienzo una solución política al tiempo que puso en tensión las categorías mismas con las que pensamos lo político, más que nunca hoy, decimos, hace falta dar media vuelta y mirar al pasado, revisando con respeto pero también con coraje

aquellas enunciaciones que surgieron, inevitablemente, del estruendo de un siglo atravesado por la muerte en la política y la política en la muerte.

Es el caso de ese curioso y polifacético escritor que fue Elias Canetti, ese que casi siempre es leído o desde la óptica de los estudios literarios, o desde las ciencias sociales que analizan el problema de la masa y el poder. La intriga de la que brotó nuestro propio análisis es la suscitada por una llamativa repetición en sus textos. Por su insistencia en decir la palabra “todos” cada vez que examina los dos grandes problemas que estructuran su obra: el de la masa y el de la muerte. En este trabajo quisiéramos seguir una intuición acerca de esa insistencia: al momento de pensar la muerte y, en específico, la relación entre muerte y política (es decir, en toda su obra, pues como intentaremos argumentar en otra parte, ese vínculo es el punto nodal de todas sus reflexiones), Canetti es muy consciente de que el problema político de la universalidad es necesariamente el problema de cómo pensamos nuestro lazo con los muertos y con la muerte. Hay para nosotros (es esta la hipótesis) en el escritor sefardí una pregunta por el *todos* de los muertos en relación con el *todos* de los vivos que, lejos de dar lugar a una pretensión de despolitización del campo social (la intención de aquel líder del ex gobierno *de facto*), aparece al mismo tiempo como condición radical de posibilidad y de imposibilidad de la política. Una aporía que lo alejará, simultáneamente, tanto de cualquier concepción conservadora que busque constituir un panteón imaginario de muertos indiferenciados (González 2002), como de cualquier perspectiva vitalista que reduzca la política al presente vivo.

Nuestra pregunta aquí es pues la pregunta por cierto *todos*. La reflexión de Canetti, siempre que menciona a la muerte o a los muertos, se encuentra cercada de antemano por una pregunta por la universalidad. Decir esto supone ya una demarcación determinada respecto de las diversas lecturas (unas recientes, y otras no tanto) de la obra de Canetti que, aun cuando echan luz sobre dimensiones fundamentales de sus textos, omiten esta doble relación, relación paradójica e imposible sobre la que aquí volveremos una y otra vez: la relación entre la política y la cuestión de la universalidad (aquel enigmático y recurrente “todos”), por un lado; y el vínculo entre la política y el problema de la muerte, por otro.

Así, comenzaremos por abordar críticamente esas interpretaciones, para llegar a sostener nuestra lectura como una que reivindica el carácter estrictamente político de las reflexiones teóricas sobre Canetti. Ese carácter, lo mostraremos en el tercer apartado, emerge de sus análisis sobre el vínculo entre la muerte y la política, vínculo que pone de relieve a su vez los lazos entre política y universalidad, y entre universalidad y muerte. Así, sostendremos que estas relaciones se encarnan en las figuras de las masas invisibles y de las mutas de lamentación, tal como son estudiadas por Canetti, así como también

por ciertas maneras de comprender la relación entre supervivencia y política. Todo esto nos llevará, finalmente, a afirmar que entre la política y la muerte está para él el tiempo, ya que no hay política verdaderamente universal sin los que ya no están o todavía no están, es decir, no hay política universal que se reduzca al presente vivo; la política, para el pensador búlgaro, solo es tal en tanto desquicia el orden del tiempo presente.

2. Las heterogéneas y diversas lecturas de la cuestión política en Canetti

Revisitar la postura de aquellos intérpretes de la obra de Canetti que omiten la doble problemática que aquí nos interesa es un camino posible para arribar a la especificidad de nuestra lectura. Partiremos de una clasificación de los diferentes comentarios que han abordado, de modo implícito o explícito, cancelando o dándole una respuesta determinada, a la pregunta por la política en las reflexiones de Canetti. Esto es, lo que llamaremos sucesivamente, A. la interpretación deleuziana-vitalista (con sus variantes animalista o literaria-metamórfica, según el caso), B. la interpretación escatológica, C. la interpretación posfundacionalista, D. la interpretación foucaultiana-arqueológica, y E. la interpretación biológico-ahistórica. Luego, separándonos de esas lecturas, expondremos nuestra propia perspectiva, que tiende a ver en *Masa y poder* una profunda preocupación por la cuestión de la muerte como aquello que habilita la política y que marca, a la vez, de modo radical la imposibilidad de lo que para Canetti es su meta propia (la universalidad). Este abordaje entiende que una de las razones de la centralidad del problema de la masa en Canetti es que pone de relieve los modos de aparición del vínculo fundamental entre política y muerte, de modo que la obsesión por esta última no solo parece sustituir a la obsesión por la masa a lo largo de su obra (Echeverría 2019: 8), sino que fue, desde el primer momento, su tema primordial.

En general, todos los abordajes hasta ahora existentes de los textos canettianos suelen estar atravesados por un denominador común. Para ellos, la política estaría reducida a su particular abordaje del poder, un concepto fundamental en su obra, una noción ciertamente cargada de una marcada connotación peyorativa: al poder hay que combatirlo. El poder, al mismo tiempo y como veremos, está directamente asociado a la supervivencia, siendo esta última algo así como su manifestación más acabada: el superviviente, el que sobrevive a los otros, sería el poderoso por antonomasia. Mientras que la muerte constituye para todas estas lecturas la enemiga central de Canetti, la enemiga de la humanidad. Ya aclararemos, sin embargo, que en estas interpretaciones suele estar ausente la pregunta por la significación específica de esta muerte y de esa enemidad. En otras palabras, que hace falta aún distinguir entre la muerte en

general, la muerte de los otros, los muertos antepasados, la muerte ligada al exterminio masivo del siglo pasado, etcétera.

El punto central al que arribaremos con esta breve reconstrucción de una constelación interpretativa será el siguiente: a aquel odio de Canetti hacia el poder, la mayoría de estos análisis le oponen diversas soluciones que funcionan o bien como suplemento o bien como reemplazo de la política (en la medida en que, al homologar política y poder, la batalla frente a este último debe ser, según ellos, parapolítica o meta-política, debe estar más allá o más acá de la política). Por esto mismo decíamos más arriba que debemos repasar estos diversos comentarios, para llegar a postular, en clara contraposición, nuestra lectura como una interpretación política *in sensu strictu*. Ya sea desplazando la política hacia soluciones meta-políticas, o postulando una solución política individualista y/o minoritarias a las tensiones y problemas que plantea la obra del escritor sefardí, todas estas lecturas omiten lo que para él es el núcleo fundante de la pregunta política, a saber, una cierta relación de la humanidad con la muerte, con los muertos y con la descendencia que desquicia el tiempo presente e impide que la política en tanto tal se reduzca al presente vivo.

En primer lugar, entonces, encontramos aquellos análisis que hemos denominado *deleuziano-vitalistas*², los que hacen énfasis en la idea de metamorfosis como ampliación de las posibilidades del ser humano (Brighenti 2010³; Campillo 2006⁴; Martínez 2006⁵; Vázquez Tamayo 2020⁶; Youssef 1990, 2006⁷). Si el poder para Canetti está constituido, en gran parte, por el triunfo sobre la muerte del otro, por la posibilidad de que el otro muera en mi lugar o, en todo caso, de que acepte la orden que le doy (que en última instancia es amenaza de muerte), si el poder, decíamos, está así ligado a cierto dar-muerte,

² Así las llamamos en virtud de la expresa apropiación que Deleuze y Guattari hicieron del problema de la masa y de la muta o banda en Canetti. Al respecto, ver *El anti-Edipo* (1985: 283-305); “¿Uno solo o varios lobos?” y “Micropolítica y segmentariedad” En *Mil Mesetas* (2002); y *Derrames* (Deleuze 2010: 165-177). Para unos estudios detallados de este cruce, ver Brighenti (2010) y Martínez (2006).

³ “(...) It is the region where we can properly locate Canetti’s experience of the ‘wave’. It is the region of the ‘infinitesimal’ or, in Deleuze and Guattari’s terminology, the ‘molecular’” (Brighenti 2010: 298).

⁴ “El elemento inseparable de la lucha contra la muerte es el cuidado y celebración de la vida en sus incesantes metamorfosis” (Campillo 2006: 83). El enemigo de la muerte, nos dice Campillo, es para Canetti el escritor, el custodio de la metamorfosis.

⁵ Martínez busca “(...) conectar la noción de devenir expuesta por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* con la noción de metamorfosis o transformación en Canetti” (2006: 174).

⁶ “En el don de la metamorfosis está es el secreto, esa es la fe de Canetti, que el hombre rescate ese don, pues contra la metamorfosis, esencia de lo humano, nada puede la muerte” (Vázquez Tamayo 2020: 103).

⁷ *Masa y poder*, además de reflexionar sobre esos dos fenómenos, sería un libro que busca rechazar la identidad y lo uno, en favor del “don de recibir lo múltiple, y el de nombrarlo comprendiéndolo, exigen que recuperemos de nuevo, como el ser vivo, la posibilidad de la metamorfosis (...) un devenir otro” (Youssef 2006: 36). En ese libro, según Youssef, “Canetti ha encontrado una oposición aún más originaria en el fundamento del poder y de la masa: la de la muerte y la vida o la metamorfosis. La metamorfosis, según Canetti, es el principio mismo de la vida” (2006: 40).

o a un poder-dar-muerte sobreviviendo al otro, entonces la metamorfosis sería la capacidad según la cual, transformándose en otros y rememorando a los difuntos, el hombre acoge al prójimo dentro de sí⁸, deviene otra cosa que sí mismo sin que la muerte funcione como su instrumento. Esta lectura es más marcadamente animalista cuando el énfasis es puesto en los textos o apuntes de Canetti en donde, hablando de la metamorfosis, habría intentado repensar la relación entre hombre y animal (Bonato 2020; Shastina 2015). Pero también aparecen otras sublecturas (quizá las más recurrentes o clásicas) al interior de la perspectiva deleuziano-vitalista, allí donde algunos autores privilegian “la profesión del escritor” como aquel que, escritura mediante, puede luchar contra el poder y contra la muerte metamorfoseándose en otros, recuperando a los muertos del pasado y/o a los excluidos (Muñiz-Huberman 2018; Vázquez Tamayo 2020). El inconveniente que presentan estas lecturas, en el que nos detendremos, no es solamente que al homologar poder y política renuncian a esta última, sino que tienden también a resituar la búsqueda de lo universal por la que aboga Canetti únicamente en el plano de una apuesta literaria individual, como si su pregunta no fuera siempre de antemano una pregunta eminentemente política. Es por esto que las lecturas deleuziano-vitalistas renuncian a la universalidad, que para nosotros es nada menos que uno de los grandes problemas de su obra.

Un abordaje de otra índole encontramos por ejemplo en el análisis de Figuiet (2006), cuya perspectiva hemos denominado escatológica, en la medida en que, al mismo tiempo que subraya, como la anterior interpretación, que “El momento de *sobrevivir* es el momento del poder” (1987: 221), y que por lo tanto todo el sistema de órdenes está estructurado en torno a sentencias de muerte suspendidas -pues toda orden supone en el fondo una amenaza de muerte al otro (Canetti 1987: 300)-, dice al mismo tiempo que hay dos formas de supervivencia inocentes. La primera, ligada a aquella forma de que Canetti trabaja en el apartado “Poder y supervivencia” de *Masa y Poder*, el “sobrevivir a distancia temporal” (1987: 245) del que hablaremos en detalle, ya que es central para nuestro propio argumento. Se trata, según Figuiet, de una forma inocente de supervivencia porque no se puede haber dado muerte a los que vivieron mucho antes que uno mismo. Y sería inocente a pesar de que Canetti sí admite que hay respecto de ella una relación de poder entre el viviente y el muerto. La segunda forma de supervivencia inocente sería por su parte una que acerca su lectura a la interpretación deleuziano-vitalista: la inmortalidad por obra del arte, puesto que en la escritura la voluntad del escritor no es matar, sino que le subyace una lógica contraria, la de la vida en expansión. Pero esta interpretación la llamamos escatológica puesto que su énfasis específico no está

⁸ Por ejemplo, “Es allí, en el dominio de lo real transformado, donde uno puede encontrarse de nuevo sus muertos” (Vázquez Tamayo 2010: 103).

puesto ni en el sobrevivir a distancia temporal ni en esa metamorfosis y en “la vida en expansión” sino, casi por el contrario, en una tercera forma de intentar escaparle al poder, en un morir con el muerto: Figuiet interpreta las mutas fúnebres o de lamentación que analiza Canetti (1987: 101-102; 123; 140-141) resaltando la idea de que, antes de huir el difunto hacia el mundo de los muertos, los vivos buscan retenerlo “(...) Y quisieran”, dice Figuiet, “animados por la culpabilidad, morir con él” (2006: 6. La traducción es nuestra). Consideramos que esta mirada no solo se equivoca en su interpretación concreta del conflicto entre vivos y muertos al interior de la muta de lamentación (porque los vivos no quisieran morir con el muerto, sino retenerlo -y este no querer morir es nodal para entender el pensamiento teórico-político de Canetti) sino que también anula la radicalidad de la postura del autor búlgaro acerca de emprender una lucha contra la muerte.

En tercer lugar, encontramos algunas apropiaciones (Mouffe 1999; 2005; Agard 2017) que llamamos posfundacionalistas ya que tienden a enfatizar el proceso por el cual Canetti daría cuenta en *Masa y poder* de que, si bien ningún régimen político puede finalmente expulsar toda posibilidad de que aparezca la muerte en su interior, algunos de todos modos logran conjugarla, al transformar, como dice Mouffe (1999), las relaciones antagónicas en relaciones agonísticas. Según la autora, en el apartado “La esencia del sistema parlamentario” del capítulo *Masa e historia*, Canetti habría mostrado que la democracia parlamentaria inglesa logra reducir al mínimo la presencia de la muerte en las relaciones humanas, en tanto el parlamento escenificaría para él un combate en el que se renuncia a matar para adoptar la opinión de la mayoría. Y, en consecuencia, “Esta eliminación de la muerte de la escena política es para Canetti un logro, aún si es precaria” (Agard 2017: 283. La traducción es nuestra). Inglaterra sería, hacia 1960, el país que más habría contribuido a la codificación política de la violencia.

Este análisis tiende a ver en el mundo político tal como sería descrito en *Masa y poder* dos niveles heterogéneos entre sí, lo instituyente y lo instituido, lo político y la política. La política aparecería así, nos dice Agard, como canalización de la potencia infinita de metamorfosis de los hombres, potencia que nos singulariza frente a otras especies (ya que los seres humanos, si bien forman parte del flujo vital del mundo, del *continuum* del mundo natural, al mismo tiempo rompen necesariamente con él, introducen siempre un quiebre con respecto a esa continuidad porque no tienen una esencia acabada, una identidad consigo). La potencia de la metamorfosis es para él ambivalente ya que puede tanto ayudar a los hombres a escapar a la muerte como a matar a los otros. La política en Canetti nunca podría anular esta ambivalencia constitutiva, y por lo tanto pasaría siempre por canalizar o estabilizar esa potencia infinita. En otras palabras, y en una lectura muy cercana al planteo de George Bataille

(1974) sobre las lógicas heterogénea y homogénea que mueven a las sociedades, como también al análisis de Cornelius Castoriadis (2013) al estudiar lo social a partir de la distinción entre lo instituyente y lo instituido, Agard da cuenta de este doble movimiento según el cual habría en Canetti una tensión irreductible entre metamorfosis y política: “Para Canetti, el momento de la estabilización es necesario para entrar en la cultura humana: es en efecto con la interrupción de la metamorfosis cuando comienza la política propiamente dicha” (2017: 279. La traducción es nuestra).

Si bien hemos dicho que discrepábamos con las posturas vitalistas que veían en la metamorfosis la única apuesta (meta)política de la obra de Canetti, ahora el problema con este tipo de lectura es que ve a la política únicamente en el lugar de la estabilización de una fuerza que la excede estando antes y afuera de ella, permitiéndola y desbordándola al mismo tiempo. Incluso admitiendo que siempre hay en la política algo que se le sustrae de su campo, incluso si es cierto que todo el tiempo la política en tanto tal debe tener que vérselas con y, en última instancia, extraer su fuerza de algo otro que sí misma, nuestra lectura de Canetti encuentra este exceso en la muerte como imposibilidad fundamental, constitutiva, infinitamente abierta (y no en la metamorfosis). En la medida en que las lecturas de Mouffe y Agard ven la política como mera canalización de fuerzas que a ella no le pertenecen, no pueden sino entenderla en el marco del juego de lo instituido (ajena, pues, a todo poder o momento instituyente, los que quedarían del lado de la metamorfosis), mientras que nosotros creemos que la política no es nunca para Canetti reductible a las instituciones parlamentarias o deliberativas.

Por otra parte, una de las pocas lecturas teóricas de Canetti en Argentina es la presente en los recientes trabajos de Cerruti (2016; 2018), quien si bien está muy cercano a la primera serie de lecturas que vimos (en tanto considera que es la profesión del escritor y sus metamorfosis la que mejor encarna el lugar de la política en Canetti), al mismo tiempo tiene una originalidad innegable. La llamamos lectura arqueológica o foucaultiana, porque precisamente entiende que nuestro pensador realiza un trabajo arqueológico. Lejos de efectuar un análisis del poder o de las sociedades humanas montándose sobre las invariantes antropológicas de la especie (como dirá la lectura biologicista que veremos a continuación), Cerruti considera que “La arqueología canettiana que procede desbrozando capa tras capa los sedimentos históricos que componen anacrónicamente nuestro presente no es una ‘antropología’, no busca establecer qué es el Hombre por remisión a sus circunstancias originarias (...) y que permitirían reconocer sus características transhistóricas” (2016: 200). El pensador búlgaro desplegaría entonces “Una ‘contra- antropología’, una estrategia desantropologizante de la subjetividad que encuentra en la idea de metamorfosis la clave de una inevitablemente inacabada, y por ello permanentemente actualizada, antropogénesis” (2016: 200).

En marcada contraposición con este análisis, situamos los trabajos de Susan Sontag (1982) y de Axel Honneth (1996) al interior de una interpretación crítica del supuesto biologicismo, transhistoricismo o incluso ahistoricismo por el cual Canetti vería en las relaciones de poder que atraviesan el campo social una huella de las hostilidades o conflictos naturales de los hombres que se dan en cualquier época. Es por esto que Honneth dice que los análisis de Canetti sobre la masa y el poder están constituidos por la idea de la perpetuación infinita del estado de naturaleza (*the perpetuation of the state of nature*). Desde su lectura, no habría para el escritor nacido en Bulgaria ninguna opción política que rompa con esta repetición. Sontag, por su parte, si bien admite un punto para nosotros central respecto de *Masa y poder*, esto es, que “es excéntrico por su ideal de ‘universalidad’” (1982: párr. 37. La traducción es nuestra), al mismo tiempo sentencia que “Entender al poder a partir de la masa, en detrimento de nociones como ‘clase’ o ‘nación’, es precisamente insistir en una comprensión ‘ahistórica’”, comprensión que lo acercaría al fundador del psicoanálisis, puesto que “también como Freud, Canetti disuelve la política en la patología” (1982: párr. 35. La traducción es nuestra). Así, Sontag encuentra en el apunte donde Canetti confiesa que “Daría muchísimo por perder la costumbre de observar el mundo desde una perspectiva histórica...”, el anticipo de un ahistoricismo resultante de su lucha contra la muerte en general (ahistoricismo que se desarrollaría particularmente en *Masa y poder*). Y esto porque, según ella, “Pensar sobre la historia es pensar sobre los muertos, y estar constantemente advertido de que uno es mortal. El pensamiento de Canetti es conservador en el sentido más literal. (Él) No quiere morir” (1982: párr. 38 La traducción es nuestra).

En el próximo apartado nos detendremos en las razones por las que nuestra postura está más cercana a creer -como Sontag- que el trabajo de Canetti *sí* tiende a examinar algo de lo humano que excede de cierto modo a historia (porque no se trata de que él historicice todas las formas que lo humano adopta a lo largo del tiempo, como señala Cerruti). Pero ese exceso no es interpretado aquí como una esencia biológica o como una *arkhé* que se repetiría inmutable a lo largo del devenir de las épocas, sino a partir de las relaciones propias del ser humano con los ya muertos y con los aún no vivos, por un lado, y con la muerte en general, por el otro. Dos relaciones que si son transhistóricas es solo en la medida en que desquician el tiempo entendido desde el ahora presente, en tanto son relaciones con algo que desborda el presente vivo; esto es, que están más allá de la historia *si*, y solo *si*, entendemos a esta última como una sucesión continua de horas. Allí donde Sontag dice que pensar sobre la historia es pensar

⁹ “... Qué lamentable es esta división en años y su aplicación retroactiva a la vida los animales y las plantas, cuando aún no estaba lastrada por nosotros. La culminación del despotismo humano es el cómputo por años; la más oprimida de todas las leyendas es la de una creación del mundo para nosotros” (Canetti 2008: 197).

sobre los muertos, y que por lo tanto Canetti no querría desplegar una reflexión histórica, nosotros sostendremos todo lo contrario, puesto que es evidente que él no para de pensar y escribir sobre los muertos. Es difícil sostener, además, que el pensamiento sobre la historia es necesariamente un pensamiento sobre los muertos, pues en rigor una historia enfocada en el ahora-presente no capta de ningún modo el desquicie del tiempo que constituye el objeto y la condición de posibilidad de todo verdadero pensamiento sobre la muerte y la política. La captación y asunción de este desquicie y de lo que él habilita constituyen la verdadera apuesta de la reflexión política canettiana, como veremos a continuación. Pues para Canetti la política tiene necesariamente que ver con las masas más grandes, las más universales, las más igualitarias. Con aquel “todos” al que hacíamos referencia al comenzar este escrito. ¿Y cuáles son las masas más universales sino la de los muertos que nos anteceden y la de la descendencia que nos procederá? No hay política verdadera, en Canetti, sin una cierta dislocación del presente vivo.

3. Muerte y política en *Masa y poder*

3.1 ¿Por qué política y universalidad?

Es sorprendente que ninguna de las lecturas que hemos revisado hasta ahora enfatice en el modo en que ciertos problemas siempre aparecen, en la obra más importante de Canetti, ligados a la cuestión de la universalidad. Cuestión que emerge una y otra vez, como venimos sugiriendo, bajo la palabra “todos”. Basta con estudiar el comienzo del texto, su apartado más célebre, “La masa”: “Pero aunque la guerra en general es cosa de los hombres y, aún más, de los hombres libres, *todos* se entregan a la excitación del haka. Aquí la masa no conoce ni sexo, ni edad, ni rango: todos actúan como iguales” (1987: 28. Las cursivas son de Canetti). Este subrayado no es casual y aislado. Unas páginas más adelante, hablando de la masa retenida o de retención, el autor dice que la masa más silenciosa que existe es la de los enemigos muertos, allí donde se los ve inmóviles reunidos en un montón. Una masa silenciada, otrora temida puesto que

Se suponía que en otra parte continuarían viviendo a su manera, de nuevo todos juntos (...) Pero incluso esta idea conoció un incremento. En lugar de los enemigos tendidos pueden llegar a ser *todos los muertos*, que yacen en la tierra común y aguardan su resurrección. Cada uno que muere y es enterrado y aumenta su número; todos los que hayan vivido alguna vez le pertenecen y así va aumentando el número (1987: 33. Las cursivas, nuevamente, son del original¹⁰).

¹⁰ De aquí en más, las itálicas del texto de Canetti serán siempre nuestras, a no ser que se indique

Los muertos, todos los muertos que hayan vivido alguna vez permanecen pues juntos, en una masa retenida, a la espera (y sobre esto volveremos en detalle) del juicio final. Es decir que hasta ahora encontramos que la idea del “todos” no se juega solamente en relación con la masa viviente, sino también con respecto a una masa invisible.

Aun en el apartado “La Masa”, Canetti aborda, al estudiar los “símbolos de masa”, la relación que ella tiene con el mar o el océano. El océano cumple “la pulsión más profunda y oscura” de la masa, la “de atraer más y más hombres”, esto es, su “indomable aspiración de universalidad” (1987: 77). Aspiración que no constituye ninguna novedad en el marco de este mismo libro, pues en su comienzo, cuando el autor hablaba de la masa abierta, ya nos sugería que ella tiende siempre a la mayor densidad, hacia el lugar donde más gente haya:

Una aparición tan enigmática como universal es la de la masa que de pronto aparece donde antes no había nada. Puede que unas pocas personas hayan estado juntas, cinco, diez o doce, solamente. (...) Se piensa que el movimiento de unos contagia a los otros, pero no es sólo eso, falta algo más: tienen una meta (...) la zona de mayor densidad, el lugar donde hay más gente reunida” (1987: 10). La masa “puede crecer hasta el infinito, (...) reclama un interés universal (1987: 11).

La cuestión de esta universalidad seguirá apareciendo sin cesar a lo largo del texto. Pero si en efecto el problema de la masa es de modo necesario el problema de este “todos”, ¿por qué se interesa tanto Canetti por la muerte? ¿Por qué no para de hablar, en esta obra, de las masas silenciosas, de las masas invisibles, de las masas de los muertos o de los no nacidos? Precisamente porque sabe que, si la aspiración de la masa es la universalidad, la batalla ya está perdida de antemano, en la medida en que nunca estarán *presentes* las masas más universales, las que son cada vez más y siempre serán más que nosotros: las de los no vivientes.

3.2 ¿Por qué universalidad y muerte?

Todavía en el primer capítulo del libro, y al hablar de “las masas dobles” (hombres y mujeres, amigos y enemigos, vivos y muertos), Canetti escribe sobre esta última oposición, sobre los vivos y los muertos:

En todo lo que sucede en torno a los que se mueren y de los muertos, es importante la idea de que en el más allá actúa *una cantidad mucho mayor de espíritus*, entre los que al fin encontrará cobijo el difunto. El lado vivo no entrega de buen grado a sus integrantes (...) Se resisten a ello lo mejor que pueden, pero saben que su resistencia no les sirve de mucho. La masa a la que

lo contrario.

se enfrenta es *más fuerte y numerosa* y el hombre es atraído hacia ella. Todo lo que se realiza en este mundo, se lleva a cabo con pleno conocimiento de la superioridad del más allá (1987: 61-62).

A causa de tamaña superioridad, de esta cantidad innumerable de espíritus, esta lucha “es un combate perdido de antemano” (1987: 62). Cuando los intérpretes de la obra de Canetti sostienen que su lucha contra la muerte era una protesta contra la manera en que los hombres, ávidos de poder, se daban muerte entre ellos, parecen omitir este tipo de antagonismo con la muerte en general o con los ya muertos, que nunca es reductible a la guerra de los vivos y que, justamente por ello, es un combate infinito y siempre ya perdido:

Lo esencial en este tipo especial de combate entre los muertos y los vivos es su carácter intermitente. Nunca se sabe cuándo volverá a pasar algo (...) Todo nuevo golpe llega de improviso y desde las tinieblas. No hay declaración de guerra. Después de una muerte todo puede haber terminado. Pero también puede que el ataque continúe, como sucede en tiempos de pestes y epidemias. *La retirada es continua y nunca se acaba del todo* (1987: 62).

Hay en el autor sefardí, por tanto, la idea de un choque infinito, de un combate asintótico entre dos mundos radicalmente heterogéneos entre sí. Por supuesto, la guerra entre los vivos es central en Canetti, e incluso lo es la apuesta por su erradicación, pero en ella se reproducen las mismas características que hacen de la anterior batalla una lucha perdida de antemano. Pues las guerras son también una cuestión de número; en las guerras, nos dice, se trata de matar:

la peligrosa masa de adversarios vivos ha de convertirse en un montón de muertos (...) La forma de conducir la guerra es pues, en detalle, la exacta imagen *de aquello que sucede en general*: se quiere ser la masa más grande de vivos (...) la guerra nunca es guerra de verdad si antes no se apunta como objetivo conseguir un montón de enemigos muertos (1987: 63).

Vemos así el vínculo entre los temas hasta aquí atravesados: la masa siempre quiere ser más, aspira a la universalidad; en la guerra se trata de ser más que el enemigo, de ser la masa más grande de vivos, de matar enemigos a montones; en suma, de la idea de un montón de muertos. Y, en la relación entre vivos y muertos, toda la aspiración a la universalidad de los primeros ya está de antemano frustrada, porque los muertos son siempre más que nosotros, y *son cada vez más*. ¿Cómo no va a estar Canetti profundamente preocupado por el lazo entre universalidad y muerte si, al mismo tiempo que la meta de la masa es siempre la de ser todos, ese objetivo se revela radicalmente imposible en la medida en que hay otros, algunos, que para colmo son los más y cada vez lo son

más, que se sustraen al presente vivo, es decir que se sustraen al campo, al área de acción de lo que usualmente pensamos que es la política? ¿Cuál es la masa más universal sino la de los muertos? Pero entonces, si no queremos renunciar a la política, es decir si no queremos renunciar a la universalidad, ¿no hay que plantearse necesariamente la pregunta por la relación que los vivos tienen con lo que se escapa o no se reduce al presente vivo? Esto es exactamente lo que hace Canetti cuando habla de las masas invisibles, de las mutas de lamentación, y de las formas de supervivencia. Veámoslo sucesivamente.

3.3 Masas invisibles, mutas de lamentación

La primera aparición de la figura de las masas invisibles se da en el apartado homónimo:

En cualquier parte de la tierra en que haya hombres encontramos la idea de los *muertos invisibles*. Quizá podría hablarse de ella como de la idea más antigua de la humanidad. Seguramente no existe ninguna horda, ninguna tribu, ningún pueblo que no se preocupe en serio de sus muertos (...) Se les imaginaba a todos juntos, lo mismo que están juntos los hombres, y era habitual llegar a reconocerlos (1987: 36-37).

Una vez más encontramos, respecto de esta idea, la “más antigua de la humanidad”, una sugerencia de que los muertos están todos juntos. Y no solo que moran juntos, sino también que son cada vez más: “Se cree comúnmente que los muertos moran juntos, en un país distante, bajo tierra, en una isla o en una casa celeste (...) No basta, sin embargo, que los muertos se hagan cada vez más numerosos y que un sentimiento de su densidad llegue a hacerse predominante. También están en movimiento y en busca de empresas conjuntas” (1987: 37). ¿Pero por qué llegamos hasta aquí partiendo de la pregunta por el vínculo entre la política y la muerte? ¿Cómo no ver en esta idea de que los muertos “moran todos juntos” el eco de una despolitización o de una impolítica? ¿Qué razón nos impide pensar que se trata aquí también de un descarte de los muertos en relación con una política que se encontraría solamente ligada a nosotros, los de ahora, los vivos?

No hace falta avanzar mucho más en el texto para negar rotundamente estas intuiciones. Canetti sitúa el enfrentamiento, el antagonismo o la escisión incluso al interior de las masas invisibles. Por ejemplo, cuando recupera la idea de la aurora boreal como batalla en un pueblo nórdico (los lapones):

Los lapones-kolta creen ver en la aurora boreal a los caídos en la guerra, *que incluso como espíritus siguen combatiendo entre ellos en el aire*. Los lapones rusos ven en la aurora boreal los espíritus de los muertos. Habitan en una casa donde a veces se reúnen; allí se matan entre sí y el cielo se cubre de sangre. La

aurora boreal indica que las almas de los asesinados van a iniciar sus batallas (1987: 38).

Algo muy similar sucede cuando nuestro pensador estudia “el islamismo como religión de guerra” y las “religiones de lamentación” en el capítulo *Masa y religión*: “En el islamismo, como en todas las religiones, las masas invisibles son de la mayor importancia. Pero, más nítidas que en las demás religiones universales, aquí se trata de *dobles masas* invisibles, que se enfrentan una a otra” (1987: 137. Las cursivas son de Canetti). El día del juicio final, todos los muertos se levantan de sus tumbas, pero no yacen indiferenciados sino *escindidos en dos*, los fieles y los infieles. Es decir, una universalidad (todos) siempre de antemano dividida (fieles e infieles):

Todas las generaciones de los hombres se juntan así, y a cada uno le parece como si se le hubiese bajado a la tumba sólo la víspera (...) Nadie puede pensar en un número de seres mayor que el de todos los que hayan vivido jamás, apiñados en un lugar. Es la única masa que ya no crece (...) Pero con todo su tamaño y densidad, esta masa desde el principio al fin permanece dividida en *dos* (...) La división de la masa en dos en el islamismo es ineluctable: consiste en el grupo de los fieles y el de los infieles. Su destino, que permanecerá por siempre separado, es *combatirse* recíprocamente. La guerra santa es considerada un deber sagrado y de esta manera, ya durante esta vida, en cada batalla es prefigurada la doble masa del juicio final -si bien de manera menos global (1987: 137-138. Las cursivas son de Canetti).

Estamos frente a un planteo en el cual los muertos no aparecen como principio de cancelación, de anulación, supresión o borramiento de los antagonismos, de la política, del devenir. Por el contrario, siendo el número de humanos más grande jamás imaginable (la única masa que ya no crece), y al mismo tiempo estando siempre ya ese número escindido en sí mismo (es decir, estando de antemano atravesado por un antagonismo, por la distinción fieles/infieles), funciona así como principio trascendental de la política “viviente”, ya que “en cada batalla es *prefigurada* la doble masa del juicio final”. Si bien de manera menos global, esto es, si bien a través de una prefiguración irremediablemente fallida. Y esta falla, este “si bien” no es accesorio, sino la marca de la necesaria y anticipada pérdida de la batalla por la universalidad de la que hablamos más arriba. Para decirlo en otros términos: los muertos no son aquí el obstáculo de la política ni el fundamento de la posibilidad de su anulación, no son el fin de la política sino, de cierto modo, su radical condición de posibilidad. Cada batalla entre los vivos es prefigurada por ese antagonismo irreductible que acecha a los hombres incluso en la muerte o, aún mejor, incluso después de la muerte. La muerte real no se confunde aquí (como sí sucede en las perspectivas que reducen la política al presente vivo) con la muerte simbólica (Lacan 1988; Fuks 2020).

En el apartado siguiente, “Religiones de lamentación”, Canetti habla sobre el vínculo de los vivos con el moribundo en el momento del duelo:

los vivos procuran retenerlo y lo cubren con sus cuerpos. Lo acogen en su montón, por todos lados se pegan estrechamente a él, procuran que no se vaya. Con frecuencia se le pide que vuelva incluso después de la llegada de la muerte y cuando se está bien seguro de que ya no vendrá comienza la segunda fase de rechazo hacia el mundo de los muertos (1987: 141).

Doble proceso entonces: primero de querer retener al muerto, llorándolo, y luego de rechazar el mundo hacia el que parte. La época del duelo “es la época en que *todos acuden a reunirse desde todas partes*, y todo aquel que quiere lamentarse es bienvenido (...) la muta de lamentación se abre y se amplía a una masa que crece irreprimiblemente” (1987: 141). Incluso en el mundo de los vivos, entonces, “*todos*” acuden a reunirse desde “*todas*” partes cuando hay una muta o una masa de lamentación, es decir un duelo colectivo. Es el momento de cierto choque entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, dado que los primeros quieren retener al moribundo, pero al no lograrlo este parte hacia ese lugar sin lugar en el cual los muertos van triunfando, pues son, como veíamos, “*cada vez más*”¹¹. Pero su carácter incontable no impide el momento del choque, del rechazo, pues los vivos rechazan el mundo de los difuntos, y alrededor de ese rechazo gira la apuesta teórico-política de Canetti.

Quien por cierto ya había abordado de esta relación de los vivos con el moribundo antes de examinar de las religiones de lamentación: en el segundo capítulo, *La muta*, al hablar de las mutas de lamentación. Y allí ya aparecían varias de estas cuestiones:

Es importante que la lamentación no comience sólo después de sobrevinida la muerte, sino inmediatamente después de apreciar la gravedad del enfermo (...) ¿Qué significa este montón que se forma sobre él, ese hervidero de cuerpos que luchan por acercarse lo más posible? (...) La cercanía física de los pertenecientes a la muta, su *densidad*, no podría llevarse más allá. Se hacen uno con el enfermo (...) Es como si quisiesen morir con él: las heridas que le infringen, el arrojarse sobre el montón o, si no es posible, en cualquier otro lugar, los desvanecimientos de los automutilados, todo ello ha de mostrar lo serio que es el suceso. Quizá también sería correcto decir que quieren serle *iguales*. Pero *realmente no pretenden darse muerte*. Lo que ha de subsistir es el *montón* al que él pertenece (...) Pero finalmente le pertenece la *repugnancia* ante el muerto apenas fallece (...) Se ha hecho peligroso puesto que les abandonó (...) El ronco rencor del muerto le convierte en un enemigo (1987: 101-102).

¹¹ “Siente aun más, sin embargo, pasearse solo por el cementerio. A sus pies yacen muchos desconocidos, todos densamente apiñados. Su número es *indeterminado*, aunque ciertamente es elevado, y *cada vez son más*. No pueden separarse unos de otros: permanecen como en un montón” (1987: 271)

Esto pone directamente en cuestión lo que veíamos más arriba sobre la lectura escatológica de Figuiet (2006) que ve en el “morir con el muerto” una forma de escapar a la muerte. No quedan dudas de que hay aquí “dos tendencias de movimiento que son esenciales para el transcurso de la muta de lamentación” (1987: 103), es decir, un primer movimiento hacia el moribundo, la formación de un montón de cuerpos que quieren retener al enfermo, en el borde entre la vida y la muerte; pero también un segundo proceso por el que, una vez que el moribundo parte hacia el otro mundo, se da una “temerosa fuga para alejarse del muerto, de él y de todo lo que podría haber sido tocado por él” (1987: 103).

3.4 Supervivencia y política

La mayoría de los análisis de Canetti tienden a situar en el fenómeno de la supervivencia el problema mismo del poder, entendiendo que el poderoso por antonomasia es el superviviente y que, por lo tanto, la lucha del autor contra el poder equivale a una lucha contra la muerte que requiere soluciones no políticas, soluciones que busquen escaparle lo más posible a la lógica del sobrevivir. El sentimiento de quien sobrevive a otros, nos dicen recuperando ciertos pasajes canettianos, es una sensación de superioridad que le otorga un poder irreductible sobre el muerto. En este punto es fundamental, luego de haber abordado ya la relación muerte-política en las mutas de lamentación y en las religiones de lamentación, atravesar el tan citado subcapítulo “Poder y supervivencia” de *Masa y poder*, para rastrear allí la distinción entre una supervivencia que llamaremos “óptica” (esta que, describen los comentaristas, se encuentra siempre ligada al poder) y otra que llamaremos “originaria” u “ontológica” (y que nosotros vincularemos, valiéndonos de la letra de Canetti, no al poder sino a la condición propiamente política de lo humano). Esta supervivencia originaria nos llevará a arribar al problema del desquicie del tiempo al que ya hicimos referencia, donde volveremos a establecer la distinción poder/política para mostrar cómo la reflexión teórico-política de nuestro autor no se agota en la descripción o crítica de las relaciones de poder entre los hombres vivientes, sino que lleva consigo la postulación de una política más allá del presente vivo.

El primer apartado de ese capítulo, “El superviviente”, comienza así: “El momento de *sobrevivir* es el momento del poder. El espanto ante la visión de la muerte se disuelve en satisfacción pues no es uno mismo el muerto. Éste yace, el superviviente está de pie. Es como si hubiese antecedido un combate y como si uno mismo hubiera derribado al muerto. En el sobrevivir cada uno es enemigo del otro (...)” (1987: 223. Las cursivas son de Canetti). Estas son las coordenadas tomadas por la mayoría de los comentaristas al respecto, y en algún punto por algunos análisis del mismo escritor (por ejemplo, cuando analiza el “caso Schreber”, donde la paranoia del personaje previamente

examinado por Sigmund Freud radica según Canetti en que creía ser el único superviviente supuestamente arrasado por una epidemia devastadora¹²). El epítome del poder es este ser-uno, esta voluntad de no solamente ser el más fuerte, de no ser únicamente el único soberano, sino el único hombre: “Se trata de una pasión particular de quien detenta el poder: el placer que le causa sobrevivir va aumentando con su poder (...) El verdadero contenido de este poder es el deseo intenso de sobrevivir a grandes masas de hombres” (Canetti 2021: 46). El poderoso, pues, quiere “ser el único”, quiere “sobrevivir a todos para que ninguno lo sobreviva. Quiere escapar a la muerte a cualquier precio, y por eso no puede haber nadie, absolutamente nadie, que pueda darle muerte” (2021: 46). Schreber cree ser el poderoso por antonomasia, ha creído alcanzar, nos dice Canetti, el ideal del poder, esto es, haber sobrevivido a todos, ser el único, el último hombre.

Tomando este tipo de descripciones sobre el lazo entre poder y supervivencia, análisis como el ya citado de Honneth (1996) llegan a ver en Canetti una perpetuación del estado de naturaleza hobbesiano en el seno mismo de la vida social contemporánea, en tanto el escritor búlgaro daría cuenta de las masacres políticas del siglo XX en base a una concepción antropológica estructurada en torno a impulsos arcaicos que permanecen transhistóricamente, como el irreductible y natural miedo a morir, y el recién mencionado deseo de supervivencia. El mundo político de los hombres se reduce en Canetti, según Honneth, a las relaciones de poder entre hombres que solo buscan sobrevivir, y que no pueden más que desear eso, en todo tiempo y lugar. De aquí, por supuesto, el deseo de matar a otros, la forma más simple y directa de lograr ese deseo. “La pasión de sobrevivir” (1987: 226), la pasión del poder agotaría la reflexión política en Canetti. El poder, desde este tipo de lecturas, constituye nada más y nada menos que la anulación de la política. Porque la supervivencia es siempre supervivencia respecto del otro, la búsqueda de su aniquilación, la obturación de toda posibilidad dialógica o dialéctica de construcción de un orden político.

Pero el asunto parece ser más complicado, pues si un empecinado lector sigue leyendo el capítulo de “Poder y supervivencia” de *Masa y poder* encontrará las semillas de una posible distinción entre esta supervivencia de los hombres respecto de sus coetáneos (es decir, respecto de aquellos con quienes comparte el tiempo en el que vivió, vive y vivirá), y una forma de supervivencia que no puede reducirse al tiempo en que habita. No se trata, claro, de la experiencia que atraviesan los hombres viejos, puesto que “el deseo de tener una larga vida (...) significa, en realidad, que se quiere sobrevivir a los propios coetáneos”, es decir, a quienes compartieron con uno la época. Sino del ya referido “sobrevivir

¹² Al respecto, puede verse no solamente el final de *Masa y poder* (1987: 432-460), sino también el ensayo “Poder y supervivencia” contenido en *La conciencia de las palabras* (2021: 34-55)

a distancia temporal”, aquella única forma de supervivencia en la que, como veíamos ya con Figuer, se es para Canetti inocente. Pero inocente en los términos de esa maligna pasión del poder, en tanto “No se provoca la muerte de quienes han vivido mucho antes que uno, a los que uno no conoció; no puede haberse deseado ni esperado su muerte” (1987: 245). Así, nos dice el pensador búlgaro, “existe la supervivencia a los *antepasados*, que uno no ha conocido; y a toda la *humanidad anterior* en general. Esta última vivencia se la tiene en los cementerios. Se vincula con la supervivencia en una epidemia: en vez de la peste, la epidemia es la muerte en general (...)” (1987: 245. Las cursivas son de Canetti). ¿Cómo interpretaría un análisis como el de Honneth este pasaje? ¿Cómo leer esta supervivencia a distancia temporal en la clave de una lectura que tiende a subrayar el modo en que Canetti describiría el mundo de los hombres vivos como reductible a unos temores primitivos como el miedo recíproco a ser tocado por el otro, y el deseo a sobrevivirle? ¿Qué hay de la relación de los vivientes con los muertos y con la muerte? Mantengamos el interrogante abierto.

En el mismo capítulo que acabamos de abordar, encontramos un apartado intitulado “Los muertos como supervivientes”, donde Canetti afirma que “Cada muerto es pues alguien que ha sido sobrevivido. *Sólo en aquellas catástrofes grandes y relativamente escasas en que perecen todos, la relación es otra*” (1987: 257). Quien se interese por esta salvedad que resaltamos no puede más que lanzarse a la búsqueda de más salvedades, y las encontrará de inmediato: primero, porque Canetti aclara que “en algunos pueblos, la creencia en la vida de los muertos dio lugar a un *culto de los ancestros* (...) La supervivencia de los muertos (...) implica considerables molestias para los vivos” (1987: 259, 264. Las cursivas son de Canetti). Segundo, porque en el apartado “Epidemia” abordará más en detalle aquella excepción, describiendo el fenómeno que estructura el escenario en el que nos encontramos nosotros, en nuestro presente vivo, hace ya dos años. Ese mundo en el que “se vive en una igualdad de atroz expectativa, durante la que todos los vínculos habituales de los hombres se deshacen (...)”¹³. Tercero, porque en “Acerca del sentimiento de cementerio”, Canetti examina la visita que lanza al visitante de panteones a una relación imposible con un montón de desconocidos, un número innumerable de muertos con quienes no se puede ya tener un simple deseo de sobrevivir, tal como se tendría con los contemporáneos:

¹³ “Algunos huyen de la ciudad y se dispersan en sus posesiones. Otros se encierran en sus casas y no admiten a nadie. Los unos evitan a los otros. El mantener las distancias se convierte en última esperanza (...) Los infestados se transforman poco a poco en masa muerta (...) Es notable cómo en este caso la esperanza de sobrevivir hace del hombre un ser aislado, frente al que se sitúa la masa de todas las víctimas” (1987: 269-270).

El visitante ya es mayor que ellos, y aquellos están, por así decir, fuera de la carrera (...) [pero] uno comienza a fijarse en el tiempo transcurrido desde que yacen aquí algunos de ellos. El tiempo que nos separa de su muerte tiene algo de tranquilizador: quiere decir que el hombre está en el mundo desde mucho antes (...) La cronología, que de otro modo sirve tan sólo para fines prácticos, de pronto adquiere vida intensa y plena de sentido. Todos los siglos que conocemos son nuestros. El que yace bajo tierra, no sospecha el interés de que contempla el palmo de su vida. *La cronología, para él, termina con la cifra del año de su muerte* (1987: 271).

Con el año de su muerte termina para el muerto la cronología, el tiempo cronológico, pero hay que ser un detective demasiado laico y antimetafísico para no preguntarse, luego de más de doscientas setenta páginas en las cuales Canetti no paró de hablar sobre la relación de los vivos con los muertos, hasta qué punto entonces los muertos no (no nos, a los vivos) postulan el problema de que el vínculo con ellos solo puede ser captado *más allá de la cronología*. Y esa relación y este más allá ya aparecían en las páginas precedentes del texto en cuestión, de diversos modos. Recordemos algunos: primero, en el momento del duelo colectivo en la muta de lamentación -“es la época en que todos acuden a reunirse desde todas partes”¹⁴ (1987: 141); segundo, en el instante de la resurrección y del juicio final en el islamismo -“*Todas las generaciones de los hombres se juntan así, y a cada uno le parece como si se le hubiese bajado a la tumba sólo la víspera. De los inapreciables periodos que puede haber pasado en la tumba nadie tiene idea*. Su muerte no tenía sueño ni recuerdo. Pero el sonido de la trompa es percibido por todos y cada uno. ‘En aquél día los hombres saldrán en bandadas’” (1987: 137-138); tercero, en el momento en que para los indios pueblo, los ancestros llegan bajo la forma de lluvia (y ellos se refieren no a los ancestros de uno u otro, aclara el autor, sino “muy en general a los antepasados”): “De los que nos antecedieron en vida/Con vuestra enorme cantidad de agua/Llegareis todos juntos” (1987: 132-133).

¿Cómo pueden, un día, juntarse todas las generaciones de los hombres ya muertos, como si el tiempo no hubiera pasado, como si solo se les hubiese bajado a la tumba la víspera, como si pudieran llegar un día “todos juntos”? ¿Cómo pensar este tiempo en que *todos* arriban (al momento del duelo, al momento del juicio) *sino como un tiempo fuera del tiempo*, como el instante del desquicie del orden del tiempo que estructura el mundo social, político, que configura el mundo en el que vivimos, o el mundo como lo vivimos sin más?

¹⁴ Dejaremos aquí el examen de los ejemplos concretos (examen que desplegaremos en otra parte) pero es evidente que esta época disloca el tiempo presente, que desborda, quién podría dudar, esa cronología que, como veremos antes de finalizar, es propia de la “ordenación del tiempo” configurada por el poder.

Esa ordenación del tiempo es (y lo que viene lo sabemos desde Maquiavelo, por no decir desde Platón), en rigor, consustancial al poder tal como lo describe Canetti:

Para todas las mayores formaciones políticas la *ordenación* es esencial. La ordenación del *tiempo* regula todas las actividades conjuntas de los hombres. Podría decirse que la ordenación del tiempo es el más eminente atributo de toda dominación. Un poder recién aparecido que quiere imponerse, debe proceder a una nueva ordenación del tiempo. Es como si con él comenzara el tiempo (1987: 395).

La ordenación del tiempo determina la vida de los hombres vivos. No hay poder sin ese orden¹⁵. Es como si con él empezara el tiempo. Pero, como acabamos de ver, el texto más importante de Canetti no se agota en esa configuración temporal. Entre el orden del poder y los diferentes modos de aparición de un tiempo más allá del tiempo que desborda el presente vivo (pues, de hecho, esas apariciones suelen ser apariciones de los que nos antecedieron o de los que nos procederán, es decir momentos de emergencia de una relación imposible con los no vivientes), entre, decíamos, el poder y lo que desborda al poder, está la política. La política no puede reducirse al poder porque no puede reducirse al campo del poder: el presente viviente. El desborde del poder es el desborde del tiempo, aquello que está más allá de él¹⁶, esto es, el afuera del poder.

La política en tanto tal debe tener que ver, entonces, con algo que excede lo presente y lo visible. Por ejemplo, con masas invisibles. Pero

De *una* de tales masas -y quizá sea la más importante- no se ha hablado aún. Es la única que también a nosotros, hombres de hoy, a despecho de su invisibilidad, nos parece natural: se trata de la *descendencia*. Un hombre es

¹⁵ ¿No es sino esto mismo lo que sugiere Canetti cuando, examinando la “formación de masas bélicas”, hace tanto énfasis en la idea de que eso suceda “en un momento determinado”, o “a partir de un determinado momento”? “¿Cómo viene a darse sin embargo [sin embargo: a pesar de que la pulsión más profunda de la masa, mantenerse en el tiempo, no puede sino perder frente a su propia desintegración, TS] la *formación* de la masa bélica? ¿Qué es lo que crea en un momento determinado esta increíble cohesión? ¿Qué induce al hombre de repente a arriesgar tanto y todo?” (1987: 67). La respuesta es también temporal: “A partir de *un determinado momento, que para todos es el mismo*, a todos les puede ocurrir lo mismo [el exterminio físico]” (1987: 67). Hacer que ese momento sea para todos el mismo es la tarea del poder. El poder es esto: la ficción de ‘en el mismo instante’. Pero “Nadie conoce el corazón secreto del reloj” (Canetti 2008: 562), y sobre este no-saber en torno al reloj se articula para Canetti la política.

¹⁶ ¿Pero no es en parte ya la muerte misma la que desborda el tiempo, en tanto no hay nadie que no muera a contratiempo -demasiado pronto o demasiado tarde? ¿No es por esto entonces que la imposibilidad última del “orden del tiempo” tiene que ver con un determinado lazo entre muerte, tiempo y política? En la línea, creemos, del posterior pensamiento de Jacques Derrida (1993), Canetti apuntaba ya en medio del exterminio masivo (1943) que siempre se muere a destiempo: “La más monstruosa de todas las frases: que alguien ha muerto ‘a tiempo’” (2019: 38). ¿Qué puede y qué debe hacer la política frente a este irremediable destiempo?

capaz de conocer dos o quizá incluso tres generaciones. Precisamente en su infinitud la descendencia no es visible para nadie” (1987: 40. Las cursivas son del original)¹⁷.

A diferencia de los ejércitos de muertos, afirma Canetti, el sentimiento de descendencia sigue vivo hoy, pero la idea de lo masivo se desligó de la noción de descendencia y se transfirió “a la humanidad futura en conjunto (...) Dentro de la inquietud común respecto al porvenir de la tierra este sentimiento para con los no nacidos es de la mayor importancia” (1987: 41).

Si decíamos que se puede pensar una división entre una supervivencia óptica (ligada al poder) y una supervivencia ontológica u originaria (la que necesariamente tendría que ser tomada en cuenta tanto por la reflexión como por la práctica políticas), entonces esa división se corresponde ahora también muy bien con otra. Con la contraposición entre un poder que ordena el tiempo, que busca sobrevivir a los otros coetáneos y colecciona hombres vivos -“El detentador del poder colecciona *hombres* (...) Pero quiere hombres *que viven* (...) Los muertos anteriores y los que nacerán después sólo le importan en lo mediato” (1987: 395)-, y una política que, asumiendo y acogiendo dentro de sí esa supervivencia originaria, tiene que relacionarse con unos (muchos, los que cada vez son más) con quienes es imposible relacionarse: los antepasados en general y los no nacidos.

Reflexiones finales

Dice Alejandro Rozitchner en *La evolución de la Argentina*, interpretando los hechos políticos que atravesaron ese país en la historia reciente, que hoy “el cambio necesario pide que respetemos menos a los muertos y queramos más a los vivos, entre los que estamos nosotros mismos” (2016: 98). Para el filósofo argentino, asesor del espacio político que llegó al gobierno nacional de ese país en 2015, nos hacemos espacio en el mundo viviente “a los codazos”, es decir, desplazando a los que van muriendo; y, por eso mismo, la política que nos propone es una política centrada en el presente que se desafere del pasado, una en sintonía con la siniestra sentencia de que “el mejor homenaje posible a un pasado querido es precisamente el de descartarlo” (2016: 99). Una política del descarte centrada en el presente vivo, una política cuyo vínculo con la historia es aquel en el que ella es vista como un tiempo obsoleto, que no es. Un tiempo cuya carencia de ser lo despoja, de una vez y para siempre, de cualquier centralidad posible a la hora de pensar y actuar sobre esa aventura

¹⁷ Masa de descendientes que, sostiene el autor, puede caracterizarse a partir de tres elementos: el gran número, la sucesión ininterrumpida (“una especie de densidad a lo largo del tiempo”) y la unidad (1987: 41).

que llamamos política: “La historia es tiempo muerto, está llena de personas muertas (...) pero los vivos somos nosotros” (2016: 94).

Esta posición no se aleja de la operación que Horacio González (2002) llamó, pensando en las secretas traducciones que el pensamiento nacional sufre respecto de sí mismo incluso en las tradiciones conservadoras, la construcción de un panteón imaginario de los muertos indiferenciados. Una operatoria por la cual ciertos discursos políticos otorgan centralidad a los hombres y mujeres del presente al tiempo que los condenan, endeudándolos simbólicamente, a una relación de descarte o de indiferencia respecto de un antagonismo que, en lo referente a los que ya no están, habría dejado de tener efectos en lo real: como decía Massera, “Una vez terminada la guerra, todos los muertos son de todos”.

Pero si de algo trata la labor detectivesca de quien rastrea la escisión como litigio allí donde un otro propone su inexistencia es de dar cuenta de un síntoma: el antagonismo vive en y a través de su insistencia. Los muertos, aun muertos, conservan ese rasgo parasitario que hace de todo ser humano inscripto en el campo político un condenado a elegir. Si los muertos no dejan de asediar muchas veces las cabezas de los vivos no es solamente porque en un determinado momento de una cierta sociedad algo salió mal, sino que hay algo más. Un exceso que delata desde el comienzo cualquier pretensión de reducir la política a los asuntos de los hombres y mujeres que están vivos y vivas. Ese exceso obliga al consistente rastreador a preguntarse por el vínculo entre muerte y política.

Y sobre esa pregunta aparece rápidamente la estela de un desdoble: ya la consigna de Massera arrojaba una duplicidad, todos los muertos son de todos, donde los dos significantes repetidos significan cosas muy distintas. El interrogante sobre el que se articuló este escrito fue precisamente uno que, lejos de rechazar rápidamente la frase de Massera, intenta rescatarla por un momento, aunque más no sea para enjuiciarla debidamente: ¿cómo es posible, para quien cree como aquí creemos que la política en tanto tal sigue una enigmática pero cierta misión universal; cómo es posible para ese sujeto denunciar la despoliticación de lo ya sido sin renunciar al enigma? Para decirlo más claramente: ¿cómo seguir rescatando el lugar central del segundo “todos” de la frase del dictador evitando aceptar su primera parte? Se trata de una evidente paradoja, pues al mismo tiempo que todos los muertos *no* son de todos (digámoslo tontamente: algunos son de algunos, otros son de otros), “todos” los vivos necesitan a los muertos para ser todos. Más propositivamente: buscábamos aquí pensar la posibilidad de una relación entre vivos y muertos que no abandone la búsqueda de la universalidad pero que, al mismo tiempo, tampoco abandone la sensibilidad crítica que, cuando se trata de pensar la política, debe situar el antagonismo incluso en el campo de la experiencia de eso que está más allá del presente vivo.

Por ello la recuperación de un Canetti del cual pocas veces, hasta donde sabemos, se ha dicho que reflexiona estrictamente sobre la política, y menos aún que reflexiona sobre el lazo entre muerte y política. Lo cual de hecho no puede decirse sin antes preguntar: ¿cómo ver la apuesta de Canetti de otro modo que como un antibeligerismo impolítico? ¿Cómo captar en sus textos algo más que el retrato de un pacifista, de un vitalista que apuesta por la metamorfosis como única salida ante la muerte? A ese retrato nos opusimos desde el comienzo, porque nos es imposible dibujar una cierta indiferencia política respecto de la muerte en alguien que desde su juventud experimenta, frente a esta última, un radical sinsentido que lo acompañará toda su vida (es decir, que lo acompañará también en sus reflexiones teórico-políticas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX). Describiendo momentos fundantes de ese acompañamiento, Canetti recuerda sus primeros años de vida: “Yo no creía que algo pudiera estar realmente muerto del todo” (...) “yo no *podía* reconocer razón alguna para su muerte [la de su propio padre cuando él tenía siete años], y para mí lo mejor era que no se encontrara ninguna” (1982: 41, 79. Las cursivas son de Canetti).

Frente a ese anonadamiento es que ciertas lecturas de sus textos señalan que el antídoto por él hallado sería la recuperación de los muertos en la letra, en tanto el escritor podría llevarlos consigo, recordarlos: ¿no anula esto un aspecto irreductible de la original sensibilidad de Canetti, el aspecto trágico de su obra, su conciencia de la muerte como pérdida radical, como imposibilidad irrenunciable, su lamento infinito frente a cada muerto? Pero el problema-nuestro problema- reaparece: encarnando en cada acto esta sensibilidad, ¿cómo es posible hacer política, cómo pensar la política? Este es uno de los dramas de sus textos. Y es un drama que le permite distanciarse, creemos aquí, del *impasse* en el que cae gran parte de la teoría política contemporánea, ese por el cual es muchas veces difícil imaginar un afuera del poder.

Porque más allá del poder y de los sistemas de órdenes, está para Canetti la relación con los no vivientes y con la muerte. El poder y la política nunca pueden coincidir enteramente en la medida en que entre uno y otro está la dislocación de tiempo. No se trata entonces de una despolitización del campo social, sino de una politización radical. Es la radicalidad emergente de la pregunta por un “para todos” que pone a la política ante la incógnita de lo que excede lo que está presente ante nuestros ojos, eso que parecería constituir su límite intraspasable, el punto que trazaría el confín de lo viviente demarcando lo decible de lo inefable, lo apresable de lo que siempre se escapa, lo examinable de lo inexaminable, lo controlable de lo incontrolable, etcétera.

Entonces, una vez más, lo que hay es una imposibilidad: ¿cómo es posible hablar de todos en un discurso en donde, según dijimos, se pretende dar cuenta de los muertos? ¿Cómo decir que la política es con todos aceptando al mismo tiempo que ya no somos o estamos todos, o peor, que los que son “más todos”

son los muertos que nos preceden, que “cada vez son más”? ¿Cómo no caer la tentación de pensar à la Massera?

La política, si la hay, solo puede ser para Canetti una política más allá del presente vivo. Solo puede apuntar a lo universal, pero al mismo tiempo está desgarrada. Este desgarro es irreductible y trágico. Es el desgarro que trae el desquicie del tiempo, por eso entre muerte y política está el tiempo¹⁸. Porque ella, en tanto debe ser para todos, nunca puede ser-en-presente, reducirse al presente. O mejor, la política hace emerger como síntoma que el presente no es el presente, que el tiempo no es reducible al ahora, que no es. La aporía del tiempo (Derrida 1993) nos permite pensar cómo entiende Canetti la política. Alguien que sentencia que “nadie conoce el corazón secreto del reloj” (Canetti 2008: 562) no podría nunca pensar que la política es solo política del presente¹⁹.

Porque una política verdaderamente universal no puede ser sino con los no vivientes, porque lo universal, para ser tal, debe contener todo. Pero ya todo está perdido, cada vez más estamos sobre un montón de muertos. El pensamiento político canettiano juega en los bordes de esta aporía, y en ese juego sale a la luz lo problemático de la reducción de los asuntos comunes a la inmediatez del presente, de nuestro presente, ese que en su demarcación temporal (en cualquier caso, y antes que nada: ¿es posible demarcar nítidamente los contornos de lo actual?) traza la frontera entre los propios y los ajenos, entre los de ahora y los que permanecerán a otro tiempo. La política reducida a la preocupación por los que se sitúan en el lado más acá de la frontera que identifica a nuestra época respecto de otro tiempo funciona para Canetti como un simulacro, una esperanza “privada”, legítima pero impura. Quien quiera preguntarse por lo que está más allá (¿más allá de la política está lo que ella no es, o lo que excediéndola la constituye en su misma posibilidad?) debe no solo darle forma a una cierta intuición respecto del papel que juega en el mundo humano la ausencia infinita, incompensable y creciente de los otros, del montón de muertos a quienes sobrevivimos sin quererlo. También debe necesariamente, en cualquier momento histórico pero quizá más que nada hoy en medio de la pandemia mundial que nos acecha, introducir en la reflexión sobre lo colectivo la preocupación por la masa “quizá más importante” de los no-nacidos para quienes guardamos, como apuntó Canetti en 1943, “las verdaderas esperanzas, las puras”:

Nos engañamos al abrigar algún tipo de esperanza para la época que vendrá después de la guerra. Cierto es que hay esperanzas privadas, y estas son

¹⁸ Como puede verse, por otra vía, en el reciente artículo de Laleff Ilieff (2021) sobre *Utopía* de Moro, donde la falta de necesidad de la política es explicada no solamente porque Utopía es un no-lugar geográfico, sino también (quizá fundamentalmente) un *no-tiempo*.

¹⁹ Dejamos así para trabajar posteriormente *in extenso* sobre la cuestión del tiempo en Canetti como aquello que se halla entre la muerte y la política, impidiendo la reducción de esta última al presente.

legítimas: volveremos a ver a nuestro hermano y le pediremos perdón aunque no le hayamos hecho nada, sólo porque hubiéramos podido hacerle algo, y después de tales separaciones estamos firmemente decididos a mostrarnos tan sensibles como nos sea posible. Por sobre la tumba de una ciudad visitaremos la tumba de nuestra madre y la bendicimos por haber muerto antes de esta guerra. A tal punto actuaremos en contra de nuestra naturaleza más personal e íntima. Buscaremos ciudades que nos resulten familiares, y encontraremos en ellas a más de un conocido que todavía esté vivo, sobre los demás circularán las historias más curiosas. Podremos instalar nos en cientos de recuerdos fascinantes y habrá muchísimo amor entre los hombres, entre los individuos. Sin embargo, las verdaderas esperanzas, las puras, las que no tenemos para nosotros mismos, aquellas cuya realización no redundará para nada en beneficio nuestro, aquellas que tenemos listas para todos los demás, para unos nietos que no serán los nuestros, para los no nacidos, de padres malos y buenos, de guerreros y tiernos apóstoles, como si cada uno de nosotros fuera el antepasado secreto de todos los nietos; estas esperanzas surgidas de la bondad innata de la naturaleza humana -pues también la bondad es innata, sobre todo después de semejantes guerras-, esas esperanzas de una luminosidad solar hay que alimentarlas, protegerlas, admirarlas, acariciarlas y arrullarlas, y eso aunque sean bajas, aunque nos engañemos con ellas, aunque no lleguen a realizarse ni un solo instante, porque ningún engaño es tan sagrado como este y de ninguno depende tanto que no nos asfixiemos del todo (2008: 63).

5. Bibliografía

- Agard 2017: O. Agard, L'anthropologie politique d'Elias Canetti. *Teoria politica. Nuova serie Annali*, 7, 2017.
- Agard 2018: O. Agard, L'image de l'Angleterre dans l'anthropologie philosophique d'Elias Canetti. *Études Germaniques*, 4 (252), pp. 837-854, 2018.
- Bataille 1974: G. Bataille, La Noción de Gasto. *La Parte Maldita*. Edhasa, 1974.
- Bonato 2020: R. J. Bonato, Animalidad e inteligibilidad de lo sensible: Un hombre de Oriana Fallaci. *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, 77, 438-449, 2020.
- Brighenti 2010: A. M. Brighenti, Tarde, Canetti and Deleuze on crowds and packs. *Journal of Classical Sociology*, 10(4), pp. 291-314, 2010.
- Campillo 2006: A. Campillo, El enemigo de la muerte: poder y responsabilidad en Elias Canetti. *Διαίμων*. *Revista de Filosofía*, 38, pp. 71-101, 2006.
- Canetti 1960: E. Canetti, *Massen und Macht*, Claassen, 1960.
- Canetti 1987: E. Canetti, *Masa y poder*. Alianza/Muchnik, 1987 [1960].
- Canetti 2008: E. Canetti, *Apuntes I. Obra Completa VII*. Debolsillo, 2008.
- Canetti 2014: E. Canetti, *Das Buch gegen den Tod*, Hanser, 2014.
- Canetti 2019: E. Canetti, *El libro contra la muerte*. Debolsillo, 2019.
- Canetti 2021: E. Canetti, *La conciencia de las palabras*. FCE, 2021.
- Castoriadis 2013: C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, 2013.
- Cerruti 2016: P. Cerruti, Acerca de la violencia y el poder como términos de la crítica cultural. *Sociedad*, 35-36, pp. 191-206, 2016.
- Cerruti 2018: P. Cerruti, Palabras contra la muerte. Violencia, poder y comunidad en el pensamiento de Elias Canetti. En Tonkonoff, S. *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*. CLACSO-IIGG, 2018.
- Deleuze 2010: G. Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, 2010.
- Deleuze y Guattari 1985: G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, 1985.
- Deleuze y Guattari 2002: G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 2002.
- Derrida 1993: J. Derrida, *Aporias*. Stanford University Press, 1993.
- Figuier 2006: R. Figuiet, Le survivant sans le syndrome Schreber. *Amnis*, 6. URL : <http://journals.openedition.org/amnis/87>, 2006.
- Fuks 2020: L. Fuks, Entre Lacan y Benjamin: la segunda muerte como asunto de la redención. Pervivencia [*Nachleben*] y experiencia histórica. *Cuadernos De filosofía*, (73), 67-77.

- González 2002: H. González, La idea de muerte en Argentina. En *Retórica y Locura*. Colihue, 2002.
- Honneth 1996: A. Honneth. The Perpetuation of the State of Nature: On the Cognitive Content of Elias Canetti's Crowds and Power. *Thesis Eleven* 45: 69–85., 1996.
- Lacan 1988: J. Lacan . *El Seminario de Jacques Lacan. Libro VII: La ética del Psicoanálisis, 1959-1960*. Paidós, 1988.
- Laleff Ileff 2021: R. Laleff Ileff, Entre un no-tiempo y un no-lugar. El estatuto de la política en *Utopía* de Tomás Moro. *Hermeneutica Intercultural*, 35, 15-39, 2021.
- Martínez 2006: F. J. Martínez, Deleuze y Guattari, lectores de Canetti. *Daimon, Revista de Filosofía*, 38, pp. 167-177, 2006.
- Mouffe 1999: C. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, 1999.
- Mouffe 2005: C. Mouffe (ed.), *On the political*. Routledge, 2005.
- Muñiz-Huberman 2018: A. Muñiz-Huberman, Elías Canetti: Lengua y ética. En *El siglo del desencanto* (227-233). Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Rozitchner 2016: A. Rozitchner, *La evolución de la Argentina*. Mardulce, 2016.
- Shastina 2015: M. E. Shastina, 'Animalistic Context' of Elias Canetti. En *Mediterranean journal of social sciences*, 6(4), 432-437, 2015.
- P. Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Pre-textos, 2002.
- Sontag 1982: S. Sontag, Elias Canetti. En *Granta*, url: <https://granta.com/canetti/>, 1982.
- Vázquez Tamayo 2020: C. E. Vázquez Tamayo, Elias Canetti. El enemigo de la muerte. *Universidad Nacional de Colombia. Revista de Extensión cultural*, 64, 2020.
- Youssef 1990: I. Youssef, *Elias Canetti. Métamorphose et identité*, La Différence, Paris, 1990.
- Youssef 2006: I. Youssef, Metamorfosis e identidad en Elias Canetti. *Daimon. Revista de filosofía*, 38, 33-48, 2006.

