



Dossier: Veinte años de *Pasaporte a la Utopía*

El lenguaje de la experiencia, o lo que todavía aprendo de *Pasaporte a la Utopía*

Andrés Gattinoni

Universidad Nacional de San Martín / CONICET

agattinoni@unsam.edu.ar

Fecha de recepción: 11/04/2025

Fecha de aprobación: 15/04/2025

Introducción

Nos convoca aquí la conmemoración de Rogelio Paredes y el vigésimo aniversario de *Pasaporte a la Utopía*, un libro que preserva su vigencia y nos continúa interpelando. El título ya nos dice mucho. Un pasaporte es aquello que nos permite iniciar un viaje. Creo que para todos los que estamos en esta mesa, para mí sin dudas, este libro fue un pasaporte para iniciar una investigación y una carrera como historiador. Una obra que, junto con los seminarios que dictaba Rogelio, abrió para mí el universo de la literatura ilustrada y planteó una serie de hipótesis y preguntas para pensar la modernidad. Allí conocí las obras de Daniel Defoe y Jonathan Swift, sobre quienes escribí mis primeros trabajos. Más recientemente, cuando empecé a estudiar un poco más sobre la España ilustrada, volví a

Pasaporte a la utopía y me encontré nuevamente con problemas y claves de lectura que me permitieron iniciar otro recorrido.

El de Rogelio era un pasaporte a la utopía porque, justamente, una de las apuestas (quizás la principal) del libro era rescatar la dimensión utópica del proyecto ilustrado. Desde luego, eso requería tomar consciencia y hacerse cargo de las miradas críticas que, durante todo el siglo XX sobre todo, mostraron los límites de ese proyecto y su contracara de dominación, explotación, esclavitud y muerte. Pero sin dejar que ello hiciera mella en aquella vocación emancipadora que estaba en su núcleo: el *sapere aude* kantiano, ese animarse a saber, a aprender y, por lo tanto, a criticar los saberes y los dogmas heredados, en el afán de construir un mundo mejor: más libre, más justo y más autoconsciente.

Hoy vivimos, aquí y en el mundo, una nueva crisis de ese proyecto utópico, y el horizonte parece poblado, en vez de por promesas de mayores conocimientos, mayor igualdad y mayor libertad, por ataques cada vez más sistemáticos al sistema educativo y científico, cuestionamientos de la deseabilidad de la justicia social, y el fortalecimiento de mecanismos represivos y disciplinadores en nombre de la libertad. El libro de Rogelio y la recuperación crítica del proyecto ilustrado, adquieren, por lo tanto, una nueva vigencia y una mayor urgencia.

Sin embargo, la intención de este texto no es hablar tanto sobre el presente, porque somos historiadores. En lo que sigue me voy a referir a un aspecto de *Pasaporte a la Utopía* que desde el principio influyó en la forma en que abordé mis investigaciones y sobre el que todavía sigo dando vueltas: la relación entre lenguaje y experiencia.

Experiencia

Pasaporte a la Utopía comienza con una cita de Borges que merece la pena reproducir aquí:

He nacido en otra ciudad que también se llamaba Buenos Aires
Recuerdo el ruido de los hierros de la puerta cancel
Recuerdo los jazmines y el aljibe, cosas de la nostalgia...
En aquel Buenos Aires que me dejó, yo sería un extraño.
Sé que los únicos paraísos no vedados al hombre son los paraísos perdidos.
Alguien casi idéntico a mí, alguien que no habrá leído esta página lamentará las torres de cemento y el talado obelisco¹.

1 Jorge Luis Borges, "Buenos Aires", en *La Cifra* (Buenos Aires: Emecé, 1982), 37–38.

Esta cita da pie a unos “Apuntes para una estética del capitalismo”, donde se la pone en relación con lo que Marshall Berman llamó la “experiencia de la modernidad”². En efecto, los versos de Borges se pueden relacionar, recuperando las palabras de Paredes, con esa “experiencia estética y cotidiana” donde “la fragilidad de un mundo amenazado por un cambio permanente (...) se enlaza hacia el futuro bajo la presión incontrolable del cambio tecnológico, productivo y cognoscitivo”. Una experiencia social, además, que es “compartida de una manera general por todos los sectores sociales, con un grado de intensidad y de igualitarismo imposibles de concebir hasta el surgimiento de la sociedad industrial”. Para todos ellos, “el cambio —esperanzador o destructivo, pero siempre catastrófico— ha venido a constituir un dato perceptible, estético al fin, de la vida de cada día” (p. 13).

Esta introducción, junto con el texto de Berman, me produjeron un impacto muy fuerte por dos motivos. Por un lado, porque me ofrecían una definición clara y sugerente de la modernidad: un concepto complejo, que usamos muy frecuentemente con sentidos distintos. En esta perspectiva, la modernidad es fundamentalmente un tipo de experiencia particular, vinculada con cambios profundos que afectan lo que somos, lo que sabemos de nosotros mismos y de lo que nos rodea y que, por decirlo en términos koselleckeanos, transforman nuestro espacio de experiencia y nuestro horizonte de expectativas³.

Por otro lado, porque era una concepción de la modernidad que era fácil de aplicar al estudio histórico. Según Paredes, “desde el siglo XVI, podría decirse, cada vez más hombres han aprendido a vivir en sus propias culturas y sociedades como seres gradualmente alógenos en lucha para adaptarse a una realidad continuamente exótica” (p. 15). En el Capítulo 1 de *Pasaporte*, esto se conecta con otra cita, en este caso de *Ricardo III* de William Shakespeare y la interpretación que hace de ellos Agnes Heller: “La esperanza legítima es rápida y vuela con alas de golondrina / De los reyes hace dioses y de las modestas criaturas hace reyes”⁴. Allí la modernidad tiene que ver

2 Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

3 Reinhart Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’ dos categorías históricas”, en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993).

4 “True hope is swift, and flies with swallow’s wings. / Kings it makes gods, and meaner creature kings”, William Shakespeare, *Richard III*, ed. Burton Raffel (1592; repr., New Haven: Yale University Press, 2008), acts 5, escena 2. Traducción de Paredes (p. 23).

con la exaltación del individualismo, pero también con el hecho histórico y social de que ciertas figuras del Renacimiento empiezan a tener una experiencia vital totalmente diferente a la de sus antepasados. Eso genera, por un lado, una crisis de identidad y, por otro, nuevas expectativas de cambios profundos en esta vida y en este mundo. Se trata de un tipo de experiencia vital que se generalizaría para todos los sectores sociales recién a partir del surgimiento de la sociedad industrial.

Sin embargo, lo que probablemente me impactó más de todo esto (de Borges, de Berman, de Heller y, sobre todo, del libro de Paredes) es hasta qué punto esta experiencia, que por catastrófica es traumática, está atravesada por algún tipo de sufrimiento psíquico. Este sufrimiento aparece expresado con distintas palabras a lo largo de *Pasaporte*. Borges habla de “cosas de la nostalgia”. Paredes dedica un apartado del primer capítulo a la “angustia”, donde aventura la hipótesis de que en algún momento del siglo XVII, los europeos cambiaron la “melancolía por las bellas obras del pasado clásico” por “una angustia nueva ante las posibilidades de un mundo apenas insinuado a fines del siglo XVII” (p. 25).

Al releer estas palabras, me sorprende (tontamente) de hasta qué punto toda mi investigación doctoral estuvo dedicada a (re)descubrir (con matices, digresiones, etc.) esta afirmación de Paredes. Pues, en efecto, lo que yo encontré es una crisis del concepto de melancolía (aunque no de la melancolía como una especie de nostalgia del pasado clásico), que da lugar a un vocabulario nuevo para dar cuenta del correlato afectivo de la experiencia de la modernidad⁵. Esto me lleva al segundo elemento del binomio que encabeza este texto: el lenguaje.

Lenguaje

En *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marshall Berman distingue tres fases de la modernidad: la primera del siglo XVI al XVIII, la segunda desde la Revolución francesa y durante el siglo XIX, y la tercera en el siglo XX. Sobre la primera de ellas dice: “desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVIII, las personas comienzan a experimentar la vida moderna; apenas si

5 Andrés Gattinoni, *El mal moderno. La melancolía en Gran Bretaña, 1660-1750* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2024).

saben con qué han tropezado. Buscan desesperadamente, pero medio a ciegas, un vocabulario adecuado...”⁶.

Esa última imagen de una búsqueda desesperada y medio a ciegas de un vocabulario me parece fantástica. ¿No es acaso la creación literaria (y artística en general) un poco eso? A mí, particularmente, esta idea me ha servido para pensar la crisis del concepto de melancolía y el surgimiento de un nuevo vocabulario en relación directa con describir, entender y cuestionar los efectos de la modernidad. Al mismo tiempo, no creo que sea muy exagerado caracterizar a *Pasaporte a la utopía* como un estudio del modo en que los europeos ilustrados buscaron un vocabulario (pero más que eso un lenguaje, unos géneros literarios, un conjunto de tópicos e imágenes, etc.) para dar sentido a la experiencia de la modernidad y para intervenir en ella.

Aquella búsqueda no se limita a dar cuenta de los efectos de la modernidad, sino también de lo que la modernidad misma es. Otro aspecto que aparece en *Pasaporte a la Utopía*, en el que luego yo elegí concentrarme, fue la Querrela entre los Antiguos y los Modernos. Este acontecimiento es relevante porque es uno de los contextos culturales donde podemos ver esa búsqueda de un vocabulario, la discusión acerca de qué es lo moderno y su resignificación.

La Querrela está en el punto de partida de la Ilustración, en el marco de esa “crisis de la conciencia europea”, entre 1680-1715, de la que hablaba Paul Hazard (otra referencia recurrente de Rogelio)⁷. Este autor destacaba cómo la exploración ultramarina, multiplicada por la literatura de viajes, había ubicado a los europeos ante experiencias inéditas que los obligaron a reconsiderar su lugar en el mundo. Esto generó una ruptura de su propia historicidad. Los europeos que ahora conocían y comenzaban a dominar una porción cada vez mayor del mundo, adquirieron una confianza creciente en los logros de su tiempo y, por lo tanto, en su capacidad de mejorar y aumentar sus conocimientos, sus riquezas y su poder en el tiempo de los hombres (en la historia, y no después de su fin).

Al mismo tiempo, surgieron las sospechas y las críticas a las ventajas que ese conocimiento y ese poder mayores (sobre la naturaleza y sobre los hombres) pudieran traer. Por citar un solo

6 Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 2.

7 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Paris: A. Fayard, 1961).

ejemplo, en *An Essay Upon the Ancient and Modern Learning* (1690), William Temple expresaba la siguiente opinión, que era similar a una que había dado antes Pierre Charron:

“Los vastos continentes de la China, las Indias orientales y occidentales, las amplias extensiones y costas de África, y las innumerables islas pertenecientes a ellas, han sido incorporadas de este modo a nuestro conocimiento y a nuestros mapas. Han sido traídas hacia nosotros grandes cantidades de riqueza y lujos, pero ningún conocimiento, más allá de las dimensiones y la situación de los países, las costumbres y los modales de muchas naciones originarias a las cuales llamamos bárbaras y que estoy seguro de que hemos tratado como si apenas las consideráramos parte de la humanidad. No tengo duda de que se hubieran hecho muchos usos más nobles y grandiosos de estas conquistas y descubrimientos si les hubiera tocado a los griegos y los romanos de aquellas épocas en que el conocimiento y la fama eran tan requeridos como lo son la riqueza y las ganancias infinitas entre nosotros ahora”⁸.

Durante la Querrela, entonces, surge una noción intrínsecamente contradictoria de lo moderno, con estratos de sentido que podemos identificar hasta en los debates más actuales sobre la modernidad.

En ese mismo contexto histórico, hay otra búsqueda relacionada con estas otras que Paredes señaló en un bello artículo titulado “Palabras oprobiosas: Ciencia, poder y lenguaje en la obra de Jonathan Swift y George Orwell”⁹. Se trata de una nueva instancia en la búsqueda de un lenguaje perfecto. Paredes menciona, a partir de Umberto Eco, el *Ars Signorum* (1661) de George Dalgarno y el *Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668) de John Wilkins (al que Borges le dedicó un memorable cuento en *Otras Inquisiciones*)¹⁰. La creación de un lenguaje filosófico suponía emplear los métodos de la razón para elaborar un idioma universal que permitiera transmitir

8 “The vast continents of China, the East and West-Indies, the long extent of coasts of Africa, with the numberless islands belonging to them, have been hereby introduced into our acquaintance, and our maps, and great increases of wealth and luxury, but none of knowledge, brought among us, further than the extent and situation of country, the customs and manners of so many original nations which we call barbarous, and I am sure have treated them as if we hardly esteemed them to be a part of mankind. I do not doubt, but many great and more noble uses would have been made of such conquests or discoveries, if they had fallen to the share of the Greeks and Romans in those ages when knowledge and fame were in as great request, as endless gains and wealth are among us now [...]”, William Temple, “An Essay Upon the Ancient and Modern Learning”, en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. 3, 4 vols. (1690; repr., London: J. Brotherton, 1770), 430–70. Temple, 456. Charron había expresado un escepticismo similar sobre el concepto europeo de barbarie en Pierre Charron, *Traicté de sagesse* (1606; repr., Paris: David Le Clerc, 1608), 57; véase Nicolás Kwiatkowski, “Fuimos muy peores en vicios”. *Barbarie propia y ajena, entre la caída de Constantinopla y la Ilustración* (Buenos Aires: EUDEBA, 2020), 72–73. La traducción es mía.

9 Rogelio Claudio Paredes, “Palabras oprobiosas. Ciencia, poder y lenguaje en la obra de Jonathan Swift y George Orwell”, *Modernidades II*, núm. 3 (2006).

10 El libro de Umberto Eco es *La búsqueda de la lengua perfecta* (Barcelona: Grijalbo, 1996). El cuento es, desde luego, “El idioma analítico de John Wilkins”, en Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones* (Buenos Aires: Emecé, 1960), 131–36.

una imagen más objetiva de la realidad natural y, por lo tanto, facilitara su dominación y subordinación a la voluntad humana.

Esa preocupación se puede conectar también con aquella otra, menos especulativa pero no menos urgente, de los ingleses a partir de la Restauración por construir un lenguaje con un estilo más llano y claro, despojado de la emotividad y los ornamentos retóricos característicos de los sermones de los entusiastas religiosos, como los puritanos y otros grupos más radicales (los cuáqueros, etc.). Esto es lo que George Williamson llamó en los años 1930 “la revuelta de la Restauración contra el entusiasmo”¹¹. Por su parte, John Pocock sugirió que esa disputa estaba en el núcleo del proyecto ilustrado entendido como un movimiento que buscaba impedir el retorno a las guerras de religión¹².

Lo que muestra Paredes, valiéndose de los ejemplos de la Academia del Lagado en *Los Viajes de Gulliver* y el INGSOC de 1984, es que esos programas de reforma del lenguaje tienden a asignar nuevos papeles y lugares a sus portadores, con la consecuencia de marginar o subordinar a quienes están excluidos de la nueva comunidad lingüística. Tanto para Swift como para Orwell, la manipulación del lenguaje, en tanto instrumento de producción de verdad, era una forma de control social. Ambos escritores fueron observadores agudos de su tiempo que lograron ver tanto los adelantos científicos y técnicos de su época que mejoraron el nivel de vida de sus contemporáneos, cuanto los costos humanos de ese progreso.

Ante esa realidad, creo que Paredes (y quizás Swift y Orwell) estarían de acuerdo en que la alternativa no es renunciar al lenguaje, sino emplearlo para mitigar la opresión y la explotación humanas. De modo similar, como dije, para Paredes no se trataba de abandonar el proyecto ilustrado sino de apropiarse de su valor emancipatorio. Merece la pena citar el párrafo final del libro, que creo que resuena mucho en nuestro presente de criptomonedas y TikTok:

“Ahora que nadie pide ni debe matar o morir por algo superior a su propia individualidad, parece que tampoco se sabe muy bien por qué vivir, más allá de las pulsiones que el medio social genera para desarrollar un individualismo impuesto por las presiones económicas y culturales. (...). Descubrir qué nuevos cimientos habrá que establecer para la nueva sociedad, que excluyan el peligro de la

11 George Williamson, “The Restoration Revolt Against Enthusiasm”, *Studies in Philology* 30, núm. 4 (1933): 571–603.

12 John G. A. Pocock, “Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment”, *Huntington Library Quarterly* 60, núm. 1/2 (1997): 7–28.

intolerancia, el fanatismo, y la deshumanización y sostengan sobre nuevas bases lo que, en el presente, se nos aparece otra vez como un temible, amenazador e insoportable avance del individualismo, constituye el verdadero —y casi el único— desafío de esta nueva etapa de la modernidad, este actual debate acerca de las ventajas de adquirir un nuevo pasaporte” (p. 175).

Traducción

Parece claro que la adquisición del pasaporte a la utopía supone un grado alto de incertidumbre. Desde luego, yo tampoco tengo la respuesta acerca de qué hacer ante este panorama. Pero quisiera sugerir un camino posible de salida de ese individualismo (probablemente no el único, ni tampoco uno seguro), que nos mostró el propio Rogelio: la traducción.

Es que, junto con la docencia y la investigación, otra de las tareas a las que se dedicó Paredes con esmero y gran talento fue la traducción. Así, contribuyó con dos traducciones críticas para la “Colección de libros raros, olvidados y curiosos”, dirigida por José Emilio Burucúa para la Subsecretaría de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; también tradujo el libro de viajes de George Shelvocke para la colección “Biblioteca del Fin del Mundo” de EUDEBA; hizo una adaptación infantil de *Los Viajes de Gulliver* para Colihue y, más recientemente, esa misma casa editorial publicó sus traducciones de *Cándido*, *Zadig* y las *Cartas filosóficas* de Voltaire¹³.

La traducción ha desempeñado un papel muy importante en la historiografía argentina sobre la modernidad temprana europea¹⁴. No podía ser de otra manera porque es el producto natural de intentar acercarnos en nuestros propios términos a un objeto de estudio distante temporal, geográfica y culturalmente.

13 Anthony Knivet, *Viaje por el Atlántico en el siglo XVI (1591-1602)*, trad. Rogelio Paredes, Colección de libros raros, olvidados y curiosos (Buenos Aires: Subsecretaría de Publicaciones, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996); Bonaventure des Périers, *Cymbalum Mundi*, trad. Rogelio Paredes, Colección de libros raros, olvidados y curiosos (Buenos Aires: Subsecretaría de Publicaciones, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000); Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*, trad. Rogelio Paredes (Buenos Aires: Gramón-Colihue, 2000); George Shelvocke, *Un viaje alrededor del mundo por la ruta del Gran Mar del Sur*, trad. Rogelio Paredes, Biblioteca del Fin del Mundo (Buenos Aires: EUDEBA, 2003); Voltaire, *Cándido, Zadig, Cartas filosóficas*, trad. Rogelio Paredes (Buenos Aires: Colihue, 2024).

14 Roger Chartier mencionó esto en su conferencia “Traducir lo intraducible. Castiglione y Gracián”, en el marco de las Jornadas Internacionales “Encrucijadas del saber histórico” en celebración de la labor de José Emilio Burucúa, que tuvieron lugar en la Universidad Nacional de San Martín en noviembre de 2016. Véase Andrés Gattinoni, “Jornadas internacionales ‘Encrucijadas del saber histórico’, San Martín, pcia. de Buenos Aires, Argentina, 15 al 22 de noviembre de 2016”, *Anuario TAREA*, núm. 4 (el 27 de noviembre de 2017): 206, <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/tarea/article/view/803>.

Sin embargo, más allá de esto, lo que a mí me interesa en particular es pensar el vínculo entre traducción y experiencia, en especial en relación con la traducción de experiencias afectivas. Aquí aparecen, nuevamente, la preocupación por la búsqueda de vocabularios, las discusiones acerca de la perfección (o la adecuación) de una lengua y sus contornos, de quiénes la hablan y quiénes la hablan bien. El siglo XVIII también será, de la mano de la formación de las naciones, el inicio de una edad de oro de la lexicografía¹⁵.

La traducción puede ser una forma de trascender el individualismo y el solipsismo cultural. Para Barbara Cassin, la traducción nos permite reconocer las fronteras de una lengua y saber que es una entre otras¹⁶. Historiadores como Roger Chartier y Margrit Pernau han destacado la centralidad de la traducción para trazar historias conectadas, que permitan pensar a la lengua y las sociedades en términos más fluidos¹⁷.

El esfuerzo de traducción de Rogelio fue una puesta en práctica de sus saberes y su razón para enriquecer nuestra cultura. Fue una empresa ilustrada que puso a nuestra disposición escritos y materiales para que pudiéramos expandir los límites de nuestro conocimiento y atrevernos a saber. Y aunque la traducción por sí misma sea incapaz de conjurar la intolerancia, el fanatismo, y la deshumanización, quizás insistir en su práctica en el sentido más amplio sea un modo de mitigar los efectos más graves del individualismo.

15 Benedict Anderson, "Old Languages, New models", *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983; repr., London - New York: Verso, 2006), pp. 67-82.

16 Barbara Cassin, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2019).

17 Margrit Pernau, "Whither Conceptual History? From National to Entangled Histories", *Contributions to the History of Concepts* 7, núm. 1 (2012): 1-11; Roger Chartier, *Éditer et Traduire. Mobilité et matérialité des textes (XVIe-XVIIIe siècle)* (Paris: Seuil, 2021).