

El dolor es el único pecado

Cuerpo y redención en *El mensajero* de Hesse y *La muerte de Danton* de Georg Büchner

Mariano Ernesto Mosquera
Facultad de Filosofía y Letras - UBA
marianoernestomosquera@gmail.com

Resumen

Partiendo del concepto de “fiscalidad” formulado por Matthew Buckley, este trabajo se propone examinar las diferentes figuras de la relación entre el discurso y el cuerpo que atraviesan el panfleto *El mensajero de Hesse* y el drama teatral *La muerte de Danton* de Georg Büchner. Más allá de ciertas continuidades, un análisis atento de las obras ofrecerá dos configuraciones textuales diferenciadas. Por un lado, en el panfleto, el discurso religioso y el discurso político se compatibilizan para interpelar a un pueblo que es pensado como una unidad corporal que debe levantarse como un Lázaro colectivo. Por otro lado, en la obra teatral, se podrá comprobar, a través de una lectura pormenorizada de tres pasajes (el discurso de St. Just frente a la Convención Nacional, la “teodicea” de Payne y el monólogo de Marion), una profunda crítica al anti-individualismo del discurso político jacobino, el discurso religioso judeocristiano y el discurso utópico sexual, que someten a los cuerpos a violencias de variada índole. *La muerte de Danton* podrá así entenderse como una autocrítica del simplismo de las posiciones políticas expresadas por Büchner en el panfleto y como una aceptación de la posibilidad de la diferencia entre la dimensión imaginaria y la dimensión material de la revolución como acto redentor.

.....

Palabras clave

Georg Büchner, *El mensajero de Hesse*, *La muerte de Danton*, Cuerpo, Redención, Dolor, Violencia, Utopía, Discurso, Literatura alemana del siglo XIX, Panfleto político, Anti-individualismo, Revolución Francesa, Fiscalidad, Pueblo, Contra-lenguajes, Hegel, Sexualidad, Religión, Discurso político jacobino, *Vormärz*, Filosofía de la historia, St. Just, Payne, Marion.

.....

Abstract

Departing from the concept of “physicality” formulated by Matthew Buckley, this paper will examine the various figures of the relationship

between speech and body present in the pamphlet *The Hessian Courier* and the theatrical drama *Danton's Death* by Georg Büchner. Despite certain continuities, a careful analysis of this works will offer two distinct textual configurations. In the pamphlet, religious and political discourses are made compatible to interpellate a people that are thought of as a bodily unit that has to rise as a collective Lazarus. On the other hand, regarding the play, through a detailed reading of three passages (St. Just's speech in front of the National Convention, Payne's "theodicy" and Marion's monologue) it is possible to identify a deep criticism of anti-individualism in Jacobin political speech, Judeo-Christian religious speech and utopian sexual discourse, all three of which subject bodies to varied violences. Thus, *Danton's death* may well be seen as a critical comment on the simplistic political positions expressed by Büchner in the pamphlet and as an acceptance of the possibility of a difference between the imaginary and the material dimensions of revolution as a redemptory act.

Introducción: un cuerpo cercado

El 13 de julio de 1835 las instituciones judiciales de Hesse (actualmente uno de los estados geográficamente centrales de Alemania) hacen circular un documento en el que se comunica la orden de búsqueda y captura de un individuo al que se lo acusaba de "participación en actos de alta traición" (Büchner 1992: 271). Más allá de su filiación institucional como "estudiante de medicina en Darmstadt", el texto se ocupa de detallar con minuciosidad las "señas de identidad" del individuo:

Edad: 21 años. Talla: 6 pies, 9 pulgadas de la nueva medida de Hesse. Cabello: rubio. Frente: muy amplia. Ojos: grises. Nariz: muy fuerte. Boca: pequeña. Barba: rubia. Mentón: redondo. Rostro: oval. Color de la tez: saludable. Figura: fuerte, delgado. Señas particulares: miopía (*ibíd.*).

Lo que se observa aquí es un mecanismo de poder que, en su exigencia de identificación, procede analíticamente, descomponiendo a un cuerpo hasta sus últimos gestos, sus últimas singularidades físicas. Retomando el vocabulario técnico estructuralista, de lo que se trata es de relevar las unidades mínimas de sentido de aquella superficie significativa. Localizando unos rasgos distintivos, se garantiza que la identificación final de la persona sea sintética, es decir, se apoye en la agregación de unos fragmentos de cuerpo debidamente adjetivados. Un cuadro de las pequeñas diferencias corporales. A esto se ve reducida la mecánica de la individualización. Una orden de captura, un cuerpo fragmentado, uno reconstruido y, finalmente, un nombre: Georg Büchner.

Interrogar las razones de esta pequeña escena judicial no resulta demasiado complejo. La maquinaria persecutoria se había iniciado como respuesta a la publicación de un panfleto político llamado *El mensajero rural de Hesse* en julio de 1834. Escrito por Büchner junto al pastor luterano Friedrich L. Weidig, el panfleto consistía en una imprecación al Gran Ducado de Hesse y un llamado a los campesinos de la zona a levantarse contra sus opresores. Por supuesto, las autoridades leyeron en esta invocación a la transformación política por agitación revolucionaria una amenaza potencial o actual a sus condiciones de existencia. Los "conspiradores" no ignoraron este hecho. En las primeras líneas del panfleto Weidig introduce una serie de precauciones, teniendo en conciencia que "a quien dice la verdad, lo ahorcan" (Büchner 2009: 161). Pero tales medidas de seguridad, que intentaban mante-

ner en la clandestinidad la circulación del texto, finalmente fracasaron. Cuando el panfleto se reimprime en noviembre de 1834, Büchner, acosado por las citaciones policiales, había abandonado por presión familiar su residencia en Giessen y comenzado el largo camino al exilio en Francia. Wiedig, por su lado, se niega a emigrar a Suiza con su familia y es finalmente apresado. El 23 de febrero de 1837, apenas cuatro días después de la muerte del joven Büchner luego de un rápido desmejoramiento a causa del tífus, Wiedig se suicida, dejando atrás dos años de torturas y vejaciones en la cárcel.

En las semanas previas a su exilio definitivo, en las que se refugia en el domicilio familiar en Darmstadt, Büchner escribe su drama histórico sobre la Revolución Francesa, *La muerte de Danton*. En este contexto de intimidación política que lo reduce a un cuerpo cercado por el poder, el joven estudiante hace de su proscripción de la política una oportunidad para imbuirse en la literatura. Si es que rescatamos estas circunstancias que definen las condiciones de escritura, no es para reducir la lectura del drama a través de una referencia a una conexión causal simple, que hace equivaler la persecución vivida por Büchner a la del personaje de Danton en su obra. Más bien, se trata de iluminar las fuerzas de tracción que, a la vez, acercan y alejan a estos dos textos que se analizarán.

Dentro de los estudios büchnerianos, podríamos, en principio, distinguir dos grandes criterios interpretativos para reflexionar alrededor de las relaciones entre *El mensajero rural de Hesse* y *La muerte de Danton*. En primer lugar, un criterio que haría del *Danton* una continuación ideológica lineal respecto del panfleto, como una forma específica de retomar la militancia interrumpida en la práctica concreta. En segundo lugar, un criterio que, en un gesto desintegracionista, interrogaría el viraje literario de Büchner como dimisión absoluta de la actividad política por resignación, en pos de una experimentación puramente estética. Marcelo Burello ofrece un tercer criterio, a la vez recuperado y especificado por este trabajo. El exilio de Büchner no implicó su retirada definitiva e irremediable de la actividad política, sino más bien una renuncia a imprimir en sus circunstancias un efecto inmediato. Su inmersión en el campo literario es un *reposicionamiento*, no puede reducirse tampoco a la continuación de una linealidad ideológica: “Se trata, ni más ni menos, de ver en *Danton* una determinada *superación* del panfleto previo” (Burello 2005: 72, las cursivas son del original). Desde las posibilidades de sentido específicas que ofrece el discurso literario, Büchner puede dejar atrás la prosaica simplificación monolítica del panfleto y aportar una visión más compleja (y a veces saludablemente contradictoria) de los fenómenos.

La hipótesis de este trabajo intenta localizar en el centro de este deslizamiento büchneriano una reformulación en la relación entre los discursos y la corporalidad. En *El mensajero de Hesse* el discurso político revolucionario y el discurso religioso luterano se compatibilizan para interpelar a un pueblo que es pensado como un cuerpo que debe resucitar y conquistar el Paraíso. Pese a que en *La muerte de Danton* se puede observar una continuidad respecto de tales metáforas organicistas, se deja leer también una relación esencialmente distinta. Una zona del drama de Büchner deja leer cómo los discursos de la redención, sea el político-jacobino, el religioso o, incluso, el sexual, tienen como fundamento un profundo anti-individualismo que cristaliza como control del cuerpo, negación de su diferencia y justificación de su sufrimiento.

El Lázaro colectivo

Durante el *Vormärz*, el período histórico comprendido entre el fin del Congreso de Viena en 1815 y la revolución liberal de marzo de 1848, la literatura panfletaria en Alemania encontró un momento de revitalización muy fuerte. En el contexto inmediato de Büchner, podríamos referirnos al panfleto de vocación constitucionalista ¡Todo recto!, editado por el padre de sus amigos August y Adolph Stöber. Incluso más, meses antes de publicar en co-autoría con Büchner, el propio pastor Wiedig había hecho circular una serie de entregas de otro documento, llamado *Candelero e iluminador de Hessen o Legítima defensa de los hésicos*. Pero será *El mensajero rural de Hessen* el panfleto más reconocido de la época y el que introducirá una innovación central en la historia del género. En las primeras páginas del texto se lee:

En el Gran Ducado de Hesse hay 718.373 habitantes, los cuales le proveen anualmente al Estado 6.363.436 florines en conceptos de: impuestos directos, 2.128.131; impuestos indirectos, 2.478.264; propiedades, 1.547.394; regalías, 46.938; multas, 64.198; fuentes diversas, 64.198; total, 6.363.436 florines. (Büchner 2009: 163).

Constituyéndose como un precursor directo de los análisis del materialismo marxista, Büchner realiza la novedosa inserción de datos estadísticos extraídos del *Statistisch-topographisch-historische Beschreibung des Grossherzogthums Hessen* de Georg Wagner. La recuperación de estos datos, que remiten a la formación científica del joven estudiante, son utilizados en la constitución de un mapeo del funcionamiento del Estado del Gran Ducado, ese Estado que, a través de sus instituciones “sirvientes” (167), perpetúa la ilusión del “bienestar *general*” (163, las cursivas son del original). Una ilusión que sostiene día a día la antítesis central, que recorrerá todo el panfleto, entre “los notables”, cuya vida es “un largo domingo”, y “el pueblo”, cuya vida es “un largo día laborable” (162-163).¹

Por supuesto, el texto no se detiene en la intención informativa del reparto presupuestario que posibilita la reproducción de las instituciones. El objetivo será el del llamado a la acción, los datos estadísticos servirán como testimonio de la necesidad de tal misión. En este sentido, como lo deja leer el lema de “neta estirpe jacobina” (Orduña 1993: 28) que encabeza el panfleto, lo que predomina en el texto es una retórica interpelante, una voluntad de agitación política: “¡PAZ A LAS ALDEAS! ¡GUERRA A LOS PALACIOS!” (Büchner 2009: 163).

El primer rasgo a relevar dentro de esta retórica es el ingreso del discurso religioso. Se podría justificar la presencia de este discurso apelando a la co-autoría del pastor luterano. Pero, si se lee al *Mensajero rural* en cruce con la famosa carta enviada a Kart Gutzgow, podemos reconocer que Büchner mismo, a pesar de su convicción atea, consideraba la religión como un factor aglutinante y como una potencia interpelante: “¿Y la gran masa? Para ella sólo existen dos palancas, la miseria material y el fanatismo religioso. [...] Nuestra época necesita hierro y pan; y luego una cruz o algo semejante” (Büchner 1992: 262). El intertexto bíblico, enton-

1. Conocido es el testimonio de August Becker, el amigo que sirvió como vínculo entre los dos autores. Allí donde el Pastor Wiedig corrigió y escribió “los notables” (con una carga semántica que parecería referir solamente a la aristocracia), Büchner había hecho referencia a “los ricos”, recuperando el antagonismo postulado por el proto-comunista Louis Blanqui. En esta sustitución se evidencia la tensión irresoluble en el panfleto entre una tendencia socialista o radicalizada y una tendencia liberal-nacionalista.

ces, se piensa como un marco de referencia común que crea un horizonte de expectativa de sentidos para el lector específico al que se busca llegar (el campesinado de Hesse). La apelación a la religión permite superar lo que Büchner llama “el abismo que separa a la sociedad culta de la inculta” (*ibíd.*), coordinando y diseminando las intenciones emancipatorias bajo el signo de una redención reconocible: “El señor [...] destruirá los ídolos de nuestros tiranos nativos mediante las manos del pueblo” (Büchner 2009: 174). Así, los símbolos reales aparecerán como “marca de la bestia” (170) y el pueblo sufriente como un “rebaño” (164) de aquel Estado diabólico, que habrá de rebelarse y reconquistar el Paraíso en la tierra.

Matthew Buckley (2006) da cuenta de una operación central de la obra büchneriana, presente en el panfleto y estructurante de su retórica interpelante, cuando afirma el carácter de “física” (*physicality*) que atraviesa los distintos niveles de significación. Refiriéndose a las arcas del Estado, el texto señala: “Este dinero es el diezmo que se extrae del cuerpo del pueblo” (Büchner 2009: 163). Este *dictum* condensa el entrelazamiento entre el discurso religioso y la corporalidad en el marco de una perspectiva política reivindicativa. Pero podemos ir incluso más allá. El pueblo es *un* cuerpo, una unidad corporal y lingüística, porque Dios lo ha creado así. Los poderosos que despedazan ese organismo, que fragmentan sus esfuerzos en “treinta partes” (sean los numerosos principados o, en un sentido político más concreto, la división del trabajo moderna incipiente en Alemania), traicionan una ley fundamental de las Escrituras: “Lo que Dios ha unido, el hombre no separará” (175). En este sentido, la transformación política y social que pondrá en movimiento el campesinado hésico, como parte clave de aquel todo que es el pueblo (“alzaos, y el cuerpo entero se levantará con vosotros”, 178), es interpretada como un castigo divino a aquellos traidores, una recuperación del Paraíso posible y la resurrección de un “falso cadáver” (178), como un Lázaro colectivo.

Pero más allá de esta interpenetración entre lo religioso y lo corporal, la “física” del discurso büchneriano atraviesa toda la caracterización de la antinomia económico-política entre “los notables” y el pueblo:

Contemplad cómo se divierten allí los señores con vuestro dinero y contadles luego a vuestros *hambrientos* niños y mujeres que su pan prosperó espléndidamente en *barrigas ajenas*, contadles de las bellas prendas que se colorean con su *sudor*, de las vistosas cintas confeccionadas con los *callos de sus manos*, de las magníficas mansiones construidas con los *huesos del pueblo*, [...] [de] las lámparas que arden con la *grasa de los aldeanos* (169, las cursivas son nuestras).

Al pueblo “lo pacen, lo esquilman y lo despellejan” (164). Así, no se puede dejar de notar que el procedimiento de “encarnación” de las injusticias sociales, llevado a su extremo, deviene animalización. El campesinado será pensado como un animal domado para el trabajo y la explotación, como “caballos de tiro y bueyes de arado” (164). Los gobernantes, en otra zona del texto considerados irónicamente como una “estirpe [...] sobrehumana” (168), aparecen, bajo esta operación, como una forma de vida que oscila entre lo parasitario y lo depredador: “El Príncipe es el líder de las sanguijuelas que se arrastran sobre vosotros, los ministros son los dientes, y los funcionarios, la cola” (169).

Si es que la hipótesis de este trabajo busca localizar un deslizamiento en la relación entre los discursos y el cuerpo entre *El mensajero rural de Hesse* y *La muerte de Danton*, no podemos, sin embargo, sostener un corte abrupto o una discontinuidad absoluta entre estos dos textos.

En términos generales, resulta evidente que la función conativa, la búsqueda de un efecto inmediato en los destinatarios, desaparece en el drama. Pero más allá de esto, *La muerte de Danton* deja leer una serie de continuidades y de resonancias en los motivos y las metáforas de la fisicalidad del panfleto. En este sentido, señalamos la insistencia en la figura del pueblo como cuerpo. En una conversación entre los dantonistas, este tropo es recuperado y extendido para pensar en la necesidad de un gobierno que deje expresar sin obstáculos la naturaleza de su pueblo, un gobierno representativo de su voluntad, un gobierno que no se apoye en el *arcanum imperii* y que siga, si se quiere forzar aun más el campo metafórico, un “principio ergonómico”:

Las formas de gobierno tienen que ser como una túnica transparente que se amolda al cuerpo del pueblo. La dilatación de las venas, la tensión de los músculos, la contracción de los tendones: todo ello tiene que dejar su impronta. El cuerpo puede ser feo o hermoso, pero en todo caso tiene derecho a ser como es, y a nosotros no nos está permitido confeccionarle una levita a nuestro gusto (Büchner 1992: 81).

En otras zonas textuales, no nos encontramos con metáforas extendidas o desarrolladas sino más bien con motivos retomados sobre los que se opera una inversión: “Vamos a arrancarles a tiras la piel de los muslos y a hacernos calzones con ella” (84). Si durante los tiempos de estabilidad política el agitador debe dar cuenta de la explotación y el aprovechamiento de los opresores, en los períodos revolucionarios es el pueblo mismo el que toma conciencia de aquello y descarga una violencia que, en el contraste de los textos analizados, aparece como venganza simétrica (simetría que remite de forma libre a la ley del talión).² Una violencia que se radicaliza y que, en su límite extremo, es presentada como antropofagia, introyección máxima del otro en la forma de alimento: “Nuestras mujeres y nuestros hijos gritan pidiendo pan y queremos darles de comer la carne de los aristócratas” (*ibid.*). Por último, ciertas equivalencias, como las producidas bajo el procedimiento de animalización, son prácticamente reiteradas: “¡Matad a los aristócratas, que son lobos!” (*ibid.*).³

El gesto hermenéutico que este trabajo deberá probar es aquel que demuestra que las continuidades comentadas conviven con una configuración textual diferenciada de la relación entre el discurso y el cuerpo. Lejos de negar la “fisicalidad” que postula Buckley, de lo que se trata es de reconocer los distintos sentidos con los que se inviste, los diversos potenciales críticos que puede figurar.

De los contralenguajes al cuerpo sin redención

En un sentido muy fuerte, el drama büchneriano intenta encarnar el carácter babélico de la Revolución Francesa. Desde la utilización, a veces literal, de publicaciones que transcribían las intervenciones políticas del período en la Convención Nacional, el Club Jacobino o el Tribunal de la Revolución, hasta la incorporación de cancionero folklórico, una de las claves de la obra será la proliferación constante de registros, retóricas, gestos culturales y dichos populares que caracterizaron al momento revolucionario. Se podría argumentar que en *El*

2. En *El mensajero rural de Hesse* se leía: “ellos se cubren con la piel de los campesinos” (Büchner, 2009: 164).

3. “el rey Ludwig de Baviera, [...] el lobo que para su Corte de Baal siempre se hace firmar cinco millones anuales” (Büchner 2009: 176).

mensajero rural de Hesse ya se observa una yuxtaposición de discursos disímiles. Pero si en el panfleto la yuxtaposición cristaliza como coordinación y composición del discurso religioso y el discurso político bajo el horizonte de la interpelación al cuerpo colectivo del pueblo, en *La muerte de Danton* tal posibilidad se muestra cerrada. Lo que Burrelo llama la “perspectiva panorámica de la pieza” (2005: 74) no opera ofreciendo un paisaje estático de lo diverso, sino más bien mostrando las condiciones en las que el encuentro de los lenguajes deviene choque y enfrentamiento.

La lectura de Paul Levesque (2011) nos permite entender esta dinámica de conflicto, la revuelta del lenguaje paralela a la revuelta política, a partir de un proceso de deslegitimación y horadación de los discursos hegemónicos de la Revolución. El crítico identifica como lenguaje dominante a la retórica de Robespierre y sus seguidores, particularmente la de St. Just. Lo que caracterizará a esta retórica será poder constituirse como “sentencia de muerte”, es decir, un nudo de significación donde el lenguaje puede afectar inmediatamente al cuerpo, violentándolo, aproximándolo hacia su aniquilación: “Sí, ve, St. Just, vete y teje tus períodos en los que cada coma es un golpe de sable y cada punto una cabeza truncada” (Büchner 1992: 120). Por su lado, los procedimientos que socavan el lenguaje oficial recorren los múltiples espacios de la obra: Marion, la canción folklórica popular, el contrapunto cómico interno al jacobinismo de la figura de Simón y, por supuesto, los dantonistas. Pero el drama no claudica a reforzar la diferenciación entre estas prácticas discursivas según una oposición maniquea. Así, por ejemplo, en un gesto de lucidez histórica, Büchner rastrea la emergencia de la “sentencia de muerte” hasta aquellos mismos que, en el presente del enunciado, aparecen amenazados por ella. En la tercera escena del tercer acto, Mercier interpela a los dantonistas: “Mirad en derredor, todo esto lo habéis dicho vosotros, es una traducción mímica de vuestras palabras. Estos desgraciados, sus verdugos y la guillotina son vuestros discursos una vez que han tomado vida” (115). Es el pasado mismo de los revolucionarios el que ahora atosiga tanto a su conciencia (las pesadillas de Danton alrededor de los eventos de la Masacre de Septiembre) como, finalmente, a su cuerpo.

Para Levesque, el discurso oficial es “un lenguaje que ha sido externalizado, que ha roto su atadura con el hablante, un lenguaje reificado” (2011: 5). Las prácticas socavadoras, como contralenguajes, desnaturalizan, a través de sus manipulaciones, subversiones y reconfiguraciones, la pretensión de estabilidad del discurso dominante. Las estrategias fundamentales sobre las que el crítico focaliza serán las del equívoco, el doble sentido y los juegos de palabras. Todas estas figuras se desarrollan bajo el signo de la sexualidad, entendido como el principio paródico general. De este modo, para mencionar un ejemplo, la “virtud” de la retórica de la antigüedad, cara a Robespierre y a la política revolucionaria, es fisurada cuando se le sobreimprime un tenor erotizante: el Adonis moderno será un sifilítico, la nueva roca Tarpeya será el *mons Veneris* de una prostituta.

Pero el ingenio de los contralenguajes excede la crítica a la rigidez del discurso jacobino y se extiende hasta los dominios de la muerte y, más relevante para nuestro trabajo, los de la religión:

Legendre y yo hemos recorrido así todas las celdas, las monjitas de la Revelación por la Carne se nos colgaban de los faldones de la levita y querían la bendición. Legendre le da la disciplina a una de ellas, pero por eso tendrá que hacer ayuno durante un mes. Aquí traigo a dos de las sacerdotisas del cuerpo. (Büchner 1992: 91)

La hipótesis de Levesque nos permite entonces entender, en un primer sentido, cómo los discursos que son convocados en *El mensajero rural de Hesse* sufren un desarreglo en el drama. La política jacobina y la religión cristiana son puestas en tela de juicio desarticulando su autoproclamada pureza al yuxtaponerlas con el discurso “bajo” de la sexualidad. Ya no la composición de lo disímil que permite interpelar al pueblo como cuerpo y como promesa, sino una revuelta de lenguaje que horada y deslegitima los discursos dominantes, haciendo temblar aquel poder convocante que se le reconocía en el panfleto.

Pero una lectura que interrogue la relación específica entre el discurso y la corporalidad podrá identificar, más allá de la distorsión paródica, un profundo hermanamiento entre los lenguajes del sexo, la religión y la revolución. Localizar estas sutiles correspondencias permitirá reconocer el gesto específico de *mea culpa* que Burello (2005: 73) adjudicaba a *La muerte de Danton* respecto del fracaso del panfleto.

El siguiente análisis se focalizará en tres fragmentos de la obra: el discurso de St. Just frente a la Convención Nacional en la séptima escena del segundo acto, la “teodicea” de Payne en la primera escena del tercer acto y el monólogo de Marion en la quinta escena del primer acto. Una mirada superficial ya puede identificar que la importancia de estos fragmentos se revela en la asimetría textual que resulta del predominio temporal de la voz de un personaje. Incluso el fragmento de Payne, que aparece como más conversado, recuerda inmediatamente el diálogo platónico, en el que el interlocutor es más un eco aprobatorio (“eso me ha dado otra vez la luz, gracias”; Büchner 1992: 111) o una oportunidad para que el “Maestro” siga desarrollando su argumentación (“¿Pero y si la creación fuera eterna?”; *ibid.*) que una posición agonística plenamente desarrollada.

Entre las principales oratorias políticas extensas, el discurso de St. Just se destaca por su naturaleza singular. A diferencia de las prédicas de Robespierre en el Club Jacobino y la Convención Nacional o de los alegatos de Danton frente al Tribunal de la Revolución, la intervención de St. Just no consiste en un montaje de citas de las fuentes de Büchner.⁴ Se trata de un fragmento de su exclusiva producción. Esta particularidad nos exige un esfuerzo hermenéutico adicional. Si, como señala Levesque, dramáticamente “no cumple ningún rol directo en adelantar el argumento” (2011: 4), ¿cuál es, entonces, el sentido de este violento discurso con el que se cierra el segundo acto?

Una primera respuesta a aquel interrogante puede advertir que se trata de una justificación del Terror revolucionario. Refiriendo libremente a la reflexión rousseauiana que localiza el origen de las desigualdades entre los hombres en la sociedad y no en el estado de naturaleza, St. Just desata una crítica mordaz contra los privilegios: “Por eso todos deben tener ventajas y por eso nadie debe tener privilegios, ni el individuo aislado ni una clase, grande o pequeña, de individuos” (Büchner 1992: 110). Esta declaración de intenciones se sostiene como un momento puramente teórico, ideal, que debe reconciliarse con el mundo material: “Cada elemento de esta frase, una vez *aplicada a la realidad*, ha hecho sus víctimas. El 14 de julio, el 10 de agosto, el 31 de mayo son sus signos de puntuación” (*ibid.*, las cursivas son nuestras). La encarnación de la destrucción de los privilegios aparece como una purificación del mundo que le permite a este identificarse con la Idea. Su arma, la “sentencia de muerte”, su resultado inmediato, los “varios cientos de cadáveres”.

.....
4. Para una lista de las fuentes principales, véase la nota 18 de la introducción de Javier Orduña (1993: 40).

Pero el carácter sobresaliente de este discurso resulta evidente cuando se reconoce que, pese a que no es producto de un montaje de fuentes historiográficas, sí se trata de una forma subrepticia de citación. La clave intertextual del discurso se deja leer como una sutil referencia al contexto cultural de producción de la obra: “El *espíritu universal* [*Weltgeist*] se sirve de nuestros brazos en la esfera espiritual del mismo modo que en la esfera física hace uso de volcanes e inundaciones” (109, las cursivas son nuestras). Esta apelación al *Weltgeist* dista de resultar neutral para el joven estudiante. Al interior de los circuitos académicos alemanes de la cuarta década del siglo XIX, la referencia al *Weltgeist*, incluso en los círculos no filosóficos, reenviaba inmediatamente a Hegel o, al menos, al hegelianismo imperante. Dentro del campo semántico de la filosofía hegeliana, el discurso de St. Just nos abre a una concepción teleológica de la Historia. Silke-Maria Weineck señala que “St. Just no sólo habla desde dentro de la Revolución Francesa como uno de sus protagonistas sino también, simultáneamente, desde una posición de (asumida) posteridad” (1989: 358; la traducción es nuestra). Esta asunción es una condición de la legitimación de la violencia revolucionaria. El dolor infligido sobre los cuerpos no extrae la validez y el criterio de sí mismo, sino de un objetivo trascendente (la realización del Espíritu, la Razón, la Libertad o, incluso, la Sociedad sin Clases). Así, se subsume la especificidad de la corporalidad sufriente al hacer de la violencia responsable un medio para un fin. Se trata, en lo fundamental, de una instrumentalización extrema de la lucha política. En la sexta escena del primer acto, Danton, en discusión con Robespierre, identifica a la Revolución con el crimen. A la luz del discurso de St. Just se entiende ahora cómo se “supera” esta identificación. Tal como señala Alexander Kojève en su ya clásica introducción a Hegel, “el éxito absuelve el crimen” (1971: 108).

La absolución por una entidad trascendente. Una concepción teleológica de la Historia reintroduce, de forma conciente o no, de forma secularizada o no, una teología. El *telos* reenvía a una *arjé*, el fin reenvía a un origen, a un fundamento metafísico. Hegel finaliza sus escritos sobre filosofía de la historia con estas palabras:

La historia universal es precisamente ese largo proceso y el efectivo devenir del espíritu, sobre el espectáculo cambiante de las historias, constituyendo una verdadera teodicea, vale decir la justificación de Dios en la historia. Únicamente esta visión puede reconciliar el espíritu y su efectiva realidad. Pues todo lo que ha sucedido y todo lo que sucede cada día, es en el fondo expresión y obra de la voluntad divina. (2008: 391)

No sorprende, pues, que la escena inmediatamente posterior al discurso de St. Just aborde este punto problemático en que se anudan la política y la religión. Sea producto de las lecturas o de su genial intuición, el joven estudiante entrevió que allí se jugaba un núcleo vital de la modernidad.

El fragmento cristaliza muy rápidamente su filiación con el juego intertextual presente en el discurso de St. Just. Dentro del Palacio de Luxemburgo, un grupo de prisioneros discute. Chaumette se dirige a Payne, solicitándole argumentos como quien solicita medicinas. Payne accede, no sin ironía: “Está bien, filósofo Anaxágoras, voy a catequizarte” (Büchner 1992: 110). Nuevamente, encontramos aquí una referencia a la vez velada y subrayada, una forma de citación subrepticia, una referencia no neutral. Para el hegelianismo, el presocrático constituye una figura central. El mismo Hegel reconoce: “Anaxágoras fue el primero que dijo que la razón gobierna el mundo” (2008: 382). No estamos muy alejados del clásico *dictum* hegeliano de la racionalidad de todo lo real y la realidad de todo lo racional.

En un sentido estricto, este fragmento no constituye una “teodicea”. Aquí se explicita, más bien, una crítica o un límite a la retórica jacobina-hegeliana-cristiana desde una demostración de la inexistencia de Dios. Se trataría, entonces, de una “anti-teodicea”. Parodiando las demostraciones por *more geometrico*, que tienen como referente moderno inmediato a Spinoza (al que incluso se lo menciona y se retoma su hipótesis panteísta), Payne dibuja un arco que parte de la contradicción entre el concepto de Dios y del Mundo como producto, luego avanza hacia un acosmismo y finalmente se detiene en una afirmación del ateísmo. En esta última conclusión se deja leer una fisura al pensamiento teológico y, también, al teleológico: “Toma nota, Anaxágoras: ¿por qué sufro? Esa es la piedra base del ateísmo. La más ligera convulsión dolorosa, aunque sólo sea la de un átomo, le hace un desgarrón de arriba abajo a la creación” (Büchner 1992: 112). Para Payne, como para los dantonistas, el sufrimiento ya no puede ser excusado por un Dios inescrutable o por un Paraíso prometido. Ya no hay lugar para ninguna escatología, para ningún misticismo. El dolor es irreductible, se resiste a ser neutralizado y subsumido. Un sufrimiento sin redención: este es el punto en que el lema revolucionario de Simon, “lo individual tiene que estar subordinado a lo general” (100), comienza a girar en el vacío.

Esta crítica deja leer un extraño eco entre las reflexiones de Payne y el discurso de St. Just. El prisionero da cuenta de que la experiencia del dolor abre un abismo insalvable entre los conceptos (Historia, Dios) y la percepción: “Se puede negar el mal, pero no el dolor; sólo el entendimiento puede probar a Dios, el sentimiento se subleva contra esa noción” (112). Las “ideas sin cuerpo” introducen un desarreglo entre las facultades, una pequeña revolución interna. Esta distancia entre el pensamiento y lo sensible-material ya se encontraba en la intervención en la Convención Nacional. Büchner introduce en el mismo discurso de St. Just el principio de su propia deconstrucción. Intentando justificar el Terror revolucionario, St Just hace uso de una metáfora: “La Revolución es como las hijas de Pelias; despedaza a la humanidad para rejuvenecerla” (110). La metáfora no podría ser más desafortunada para las intenciones del jacobino. En la mitología griega, las Pelíades asesinan a su padre involuntariamente, cayendo en el engaño de Medea. El rejuvenecimiento no es más que una elaborada estafa, una promesa vacía. St. Just se pone en jaque a sí mismo y a su narrativa redentora, revelando la tensión entre la dimensión imaginaria y la dimensión material de la Revolución, entre los discursos y los cuerpos.

Por último, el monólogo de Marion. Si entendemos *La muerte de Danton* como un drama histórico, no podemos dejar de notar que se trata de un corrimiento respecto de los modos de representación hegemónicos de su contemporaneidad. En primer lugar, la apelación a la “fiscalidad” se puede entender como una oposición evidente a aquella tendencia romántica que, como señala Buckley, intentaba, en cambio, “redimir el ‘sublime drama’ de la Revolución de Robespierre, salvando sus ideales abstractos e incorpóreos mientras dejaba resguardada su monstruosa violencia en las profundidades” (2006: 124; la traducción es nuestra). En segundo lugar, la forma abierta de la obra de Büchner, en la que se nos presentan escenas que, en ocasiones, solo muestran una tenue conexión entre sí, se deja leer como una firme ruptura respecto del modelo clásico aristotélico y, por extensión, del drama histórico idealista. No hay una clara integración de los elementos dramáticos en un todo coherente y ordenado.

En la intersección de estas dos operaciones encontramos el monólogo de Marion. Por un lado, aquí la “fiscalidad” deviene de forma muy evidente erotismo:

En aquel tiempo llegó a casa un joven, era bien parecido y muchas veces decías extravagancias, yo no sabía a ciencia cierta lo que quería, pero tenía que reirme. Mi madre le mandaba venir con frecuencia y eso nos agradaba a los dos. Finalmente, no veíamos por qué no podíamos estar echados el uno junto al otro entre dos sábanas, si ya estábamos sentados el uno al lado del otro entre dos sillas. A mí aquello me procuraba más placer que su conversación y no veía por qué querían concederme lo poco y negarme lo mucho. Lo hicimos a escondidas. (Büchner 1992: 112)

Por otro lado, esta escena es probablemente el ejemplo más excesivo de la ruptura del orden integrado. Tal como señala John Reddick (1980), se trata de una escena que parece casi totalmente desconectada del resto del desarrollo dramático, donde un personaje da un largo discurso ajeno a la trama y no vuelve a aparecer ni vuelve a ser mencionado. Desde Reinhold Grimm (1985), una zona de la crítica ha resaltado que estas características dejan leer las posibilidades utópicas del monólogo de Marion. Ubicado al margen de la tragedia histórica revolucionaria, el discurso de la prostituta sería el testimonio de la potencia de la sexualidad como forma de liberación (del deseo) en un contexto donde la represión política se trastoca continuamente en represión moral-sexual.⁵

En su lúcido trabajo, Silke-Maria Weineck destaca que el monólogo de Marion, más allá de su singular posición en la obra, presenta elementos internos que lo desmarcan respecto de los lenguajes que se ponen en juego a lo largo de las escenas. Su estilo paratáctico, su fraseo elíptico y su rechazo del *Absatz* (parágrafo, discurso cohesivo) se entienden como puesta en crisis de la retórica épica y la lógica narrativa que sostiene el discurso dominante: “Marion puede ser el único personaje en la obra que cuenta una historia, pero es una historia que subvierte la narración de historias y, por extensión, el relato dialéctico de la Historia que subyace en ‘el lenguaje dominante’, el lenguaje de Robespierre y Saint Just” (2000: 358; la traducción es nuestra). Weineck entenderá que esta misma puesta en crisis es lo que inviste al monólogo de Marion de su carácter ahistórico, que cierra la posibilidad utópica: “Yo no conozco ni pausas ni cambios. Soy siempre la misma. Un desear, un tocar sin interrupción, una brasa, una corriente” (Büchner 1992: 112).

Sin embargo, desde la perspectiva de la relación entre el discurso y el cuerpo y la lectura en serie con los otros fragmentos analizados, se abre el camino a otro trayecto hermenéutico. El monólogo de Marion no es una proyección utópica, sino una pequeña utopía en acto. ¿No es acaso la apelación a la estabilidad y al cese de los cambios una forma de la realización utópica? Lo ahistórico puede ser también post-histórico. Pero Büchner no peca de ingenuidad. Tal como la promesa política y religiosa, el Paraíso erótico se encuentra, desde su misma formulación, fisurado. En *La muerte de Danton*, el pensamiento utópico suele revelar su faceta distópica. Marion niega cualquier diferencia que no sea la genérica: “Para mí había un solo contrario, todos los hombres se fundían en *un solo cuerpo*” (110, las cursivas son nuestras). Pero incluso la diferencia sexual termina por colapsar allí donde la distinción entre sujeto y objeto (“contrario”) se difumina. Marion es tanto un líquido como aquello que se hunde en él: “yo me fui convirtiendo en una suerte de mar que todo lo devoraba [...]. Me sumergí en las olas del crepúsculo” (*ibíd.*).

5. No hay más que considerar a Robespierre y su oposición entre el vicio y la virtud como prisma interpretativo de lo político.

Los ecos de la crítica condensada en estos tres fragmentos atraviesan toda la obra. Sin intenciones de resultar exhaustivo, citemos dos casos. En primer lugar, en la escena en que Simon convoca a unos ciudadanos para detener a Danton, se cuestiona la relación de necesidad entre la violencia revolucionaria y la mejora material: “con todos los agujeros que hacemos en los cuerpos de otras personas, todavía no se ha cerrado uno solo de los que tenemos en los pantalones” (107). Tal como en el mito de Pelias, la promesa que acompaña a la violencia puede no cumplirse. En segundo lugar, en un ejemplo que ilumina al dantonismo, el traidor Laflotte, para identificarse con el general Dillon, subvierte la antinomia de Robespierre: “El dolor es el único pecado y el sufrimiento el único vicio” (118).

Finalmente, se revela entonces que aquello que hermanaba los lenguajes de la Historia, la religión y el sexo era un profundo anti-individualismo. En sus distintas formas, la promesa política permite la justificación del asesinato y el control del cuerpo,⁶ la promesa religiosa hace equivaler el sufrimiento físico con la purificación espiritual y la utopía sexual procede borrando cualquier diferencia, incluso la corporal. *La muerte de Danton* hace de los discursos de la redención la oportunidad para una sospecha.

A modo de conclusión: la Revolución en la encrucijada de los cuerpos

En su búsqueda de un referente histórico para la agitación política que se intenta poner en movimiento, Büchner en el panfleto se refiere así a la Revolución Francesa:

En 1789, el pueblo francés estaba cansado de seguir siendo el jamelgo de su rey. [...] Los franceses abolieron entonces la realeza hereditaria y eligieron libremente una nueva autoridad, cosa a la que todo pueblo tiene derecho según la razón y las Sagradas Escrituras (Büchner 2009: 170-171)

Nuevamente, conjugación de la retórica política con la religiosa para justificar la insurrección. El fin del proceso revolucionario será pensado, también, como un alejamiento vanidoso de aquel derecho racional-divino: “los franceses vendieron incluso su joven libertad a cambio de la fama que Napoleón les ofrecía, y lo elevaron al trono del Imperio” (172). Pero, en lo fundamental, más allá de aquel desenlace desafortunado, la Revolución Francesa se constituye en el panfleto como un Modelo, como un faro para todos los pueblos europeos que buscan la redención en el “reino de la justicia” (178).

En *La muerte de Danton* nos encontramos, en cambio, con la figura monstruosa de la Revolución. Ya no el Modelo, el referente histórico a seguir, sino un drama violento vivido desde adentro. En la famosa carta del 28 de julio de 1835, en la que justifica su obra a su familia, Büchner identifica la tarea literaria con la tarea historiográfica, asignándole incluso un valor mayor a la práctica del escritor: “el dramaturgo para mí no es otra cosa que un historiador, pero *superior* a éste por cuanto recrea otra vez la historia para nosotros y, en lugar de ofrecernos una seca narración, nos introduce en seguida, de manera inmediata, en la vida de una época” (Büchner 1992: 271; las cursivas son del original). Pero en esta operación Büchner no sucumbe a lo que el historiador francés François Furet ha llamado “Principio de

6. “Robespierre: ¡Pueblo pobre y virtuoso! Tú cumples con tu deber y sacrificas a tus enemigos. Pueblo, eres grande. Te revelas entre relámpagos y truenos. Mas tus golpes, pueblo, no deben lastimar tu propio cuerpo, en tu colera te asesinas a ti mismo” (85)

Identidad” (1980: 28). El drama no se deja arrastrar por la potencia del discurso revolucionario sino que se encarga de revelar las distancias y tensiones existentes entre la dimensión imaginaria y la dimensión material de la Revolución.

En *El mensajero rural de Hesse* el pueblo es llamado a resucitar bajo la promesa de un Paraíso terrenal. *La muerte de Danton* muestra cómo esas mismas promesas, esos mismos Paraísos, pueden justificar un Infierno para los cuerpos.

Bibliografía

- BÜCHNER, Georg. 2009. "El mensajero rural de Hessen". Trad. de Marcelo G. Burello. En Vedda, Miguel, ed. *Ensayistas alemanes del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. pp. 161-179.
- _____. 1992. *Obras completas*. Trad. de Carmen Gauger. Madrid: Editorial Trotta.
- BUCKLEY, Matthew S. 2006. 'Tragedy walks the streets'. *The French Revolution in the making of modern drama*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- BURELLO, Marcelo, G. 2005. "Büchner en el exilio. Casi en Alemania, casi en política". En Rohland de Langbehn, Regula (ed.), *Anuario argentino de germanística: actas de las XIII jornadas de la AAG*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Germanistas. pp. 67-75.
- FURET, François. 1980. *Pensar la Revolución Francesa*. Trad. de Arturo R. Firpo. Barcelona: Petrel.
- GRIMM, Reinhold. 1985. *Love, Lust and Rebellion: New approaches to Büchner*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HEGEL, Georg, W. F. 2008. *Filosofía de la Historia*. Trad. de Emanuel Suda. Buenos Aires: Claridad.
- KOJÉVE, Alexandre. 1982. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- LEVESQUE, Paul. 2011. "La sentencia de muerte y la ejecución del ingenio en *La muerte de Danton* de Georg Büchner". Trad. de Germán Tosto. Buenos Aires: Opfyl (Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).
- ORDUÑA, Javier. 2008. "Introducción". En Büchner, Georg. *La muerte de Danton - Woyzeck*. Madrid: Cátedra. pp. 9-79.
- REDDICK, John. 1980. "Mosaic and Flux: Georg Büchner and the Marion Episode in *Danton's Tod*". En *Oxford german studies*. Vol. 11, 40-67.
- WEINECK, Silke-Maria. 2000. "Sex and History, or Is There an Erotic Utopia in *Dantons Tod*?" En *The German Quarterly*, Vol. 73, N° 4, 351-365.

Mariano Ernesto Mosquera

Licenciado en Letras y Maestrando en Estudios Literarios por la UBA. Participa en grupos de investigación vinculados con las configuraciones de la violencia en la literatura. Ha participado en varios congresos y su última publicación es una reseña en la revista del *Centro de investigaciones artísticas* (ISSN 2250-5911).