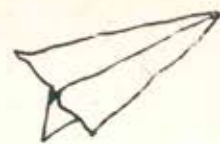


EL CIELO



AÑO 1 - Nº 3 - VERANO 1991/92

# EL CIELO POR ASALTO

**PERRY ANDERSON:** SOBRE EL GOLPE EN LA URSS / **RAYMOND WILLIAMS:** EL SOCIALISMO DEL FUTURO / DOSSIER "SOCIALISMO Y (POS) MODERNIDAD": A. SANCHEZ VAZQUEZ, J. BIDET, A. CALLINICOS, D. BENSARD, K. SOPER / ENTREVISTA CON FREDRIC JAMESON / **A. BORON:** SOBRE LA TRANSICION DEMOCRATICA / **E. MARI:** BALANCE DE ALTHUSSER / **F. ROUSTANG:** ANIMALIDAD HUMANA Y CULTURA

Ediciones  
Image  
Mundi



CIELO

LIBRO

PO

ASALTO

# EL CIELO POR ASALTO

AÑO I - Nº 3 - VERANO 1991/92

## Comité Editor

Mabel Bellucci  
Atilio Borón  
Blas de Santos  
Eduardo Grüner  
María Alicia Gutiérrez  
Martha Rosenberg  
Horacio Tarcus

## Comité Asesor

Perry Anderson  
Agustín Cueva  
José C. Escudero  
Adolfo Gilly  
Michael Löwy  
Ernst Mandel  
Juan Carlos Marín  
Eduardo Menéndez  
Adolfo Sánchez Vázquez  
José Sazbón  
Hugo Zemelman

## Ediciones Imago Mundi

Sánchez de Loria 1821 (1241)  
Buenos Aires, Argentina  
Tel. 91-1770.  
Diseño de David Beltrán Núñez.  
Queda hecho el depósito que  
marca la ley.  
Suscripción anual (cuatro  
números): U\$S 50.-  
Cheques y Giros a nombre de  
Blas de Santos.

## Sumario

### EDITORIAL

3

### CRISIS Y FUTURO DEL SOCIALISMO

7

- Perry Anderson, El golpe en la URSS y el eclipse de Gorbachov 7
- Raymond Williams, Hacia varios socialismos 19

### DOSSIER: "SOCIALISMO Y (POS) MODERNIDAD"

35

- Adolfo Sánchez Vázquez, Posmodernidad, posmodernismo y socialismo 35
- Fredric Jameson/ Entrevista con Horacio Machín, Posmodernismo y capitalismo tardío 45
- Kate Soper, Posmodernidad, Subjetividad y la Cuestión del Valor 59
- Jacques Bidet, Teoría de la modernidad. La forma contrato 69
- Alex Callinicos, Socialismo y tiempos modernos 86
- Daniel Bensaid, Marx y la Modernidad 97

### TEMAS

111

- Atilio A. Borón, La transición hacia la democracia en América Latina: problemas y perspectivas 111
- Enrique Marí, Louis Althusser 141
- F. Roustang/ B. Dalle/ A. Fernández-Murr, Hipnosis: cosa de perros. 149

### RESEÑAS CRÍTICAS

155

- Roy Hora, Daniel James: la ambivalencia de una experiencia de clase. 155

**C**on la aparición de este número, **El Cielo por Asalto** cumple su primer año de vida. Si el tiempo transcurrido desde su nacimiento es lo suficientemente modesto como para hacer propicios balances y celebraciones, no es menos cierto que en la Argentina de los noventa, con su culto de los saberes prácticos e instrumentales, asegurar —por parte de autores, lectores y editores— la continuidad de una revista teórica no es poca cosa.

Fieles a una tradición que inauguramos en nuestro primer número, **El Cielo por Asalto** busca justificarse no por medio de grandes editoriales o ambiciosas proclamas, sino por la vía más silenciosa de su propio desenvolvimiento, a través de los artículos que escoge publicar, traducir del extranjero o solicitar a investigadores y ensayistas, por las problemáticas y debates que intenta promover; por los moleculares efectos, en suma, que su política cultural logra ir provocando en el campo político y cultural.

Cuando echamos una mirada retrospectiva sobre las páginas amarillentas de las revistas culturales del pasado, a menudo nos aparecen como menos reveladores de su política cultural las páginas editoriales con que se abren, que los criterios de selección de los trabajos publicados, criterios sobre los que operan toda una trama de relaciones entre editores, autores y lectores en el contexto de un campo cultural. Podría afirmarse que una revista ha echado raíces en este cuando la dinámica de esa trama de relaciones, cuando la interacción con su medio, la lleva a apartarse de, cuando no a contradecirse con las rigideces de los programas editoriales. Una revista eficaz es aquella que logra escapar de las tentaciones de la *revista-bajada-de-línea*, indiferente al diálogo abierto con su campo cultural, que busca abrir a los codazos la legitimidad de su problemática; y por otro, de la *revista-mercado*, que se limita a recoger y reflejar las demandas de un campo cultural dado. El modelo de revista al que apuntamos idealmente es aquel que se mueve en la tensión dialéctica entre un proyecto inicial y las necesidades y demandas de un campo cultural. Una política editorial adecuada será aquella que, partiendo del proyecto inicial —y que sin renunciar a él—, logre responder, estimular o crear ciertas necesidades o demandas de dicho campo. Una revista no es una cosa, una cantidad de hojas encuadernadas y puestas en circulación: una revista es una relación social, es el ejercicio de un diálogo entre un núcleo de intelectuales y un campo de lectores (que no existían previamente, sino que se constituyen como tales a través de dicho vínculo), es una de las formas de autorreflexión de un campo intelectual y de una sociedad.

Tenemos plena conciencia de que estamos lejos de ese modelo ideal. Hasta hoy no hemos logrado que la proporción de los artículos internacionales logre equilibrarse con la producción latinoamericana y local. Pero el propósito sigue siendo no el de convertirnos en meros voceros de líneas teóricas internacionales, sino el de retraducir los debates internacionales en términos de nuestra especificidad, de propiciar a través de ellos la producción local sobre problemáticas locales, así como también incentivar el aporte de autores locales al debate mundial. Valga esto como balance

provisorio y como invitación.

Hay otra dimensión que hace a la edición de revistas, y que mueve a su impulsores en una dinámica distinta que la de los autores o editores de libros: su proyecto está sostenido en la aspiración, cuando no en la ilusión, de producir unos efectos en el campo cultural (y aún en el político), de desafiar las políticas culturales hegemónicas, a través de medios que tienen un alcance más *directo*, más *inmediato*, que el que posee, por ejemplo, la edición del libro. La edición de revistas parece responder más adecuadamente a una voluntad de *militancia cultural*.

Militancia cultural: ¿una forma sustituta de la militancia política? ¿una militancia política disfrazada? ¿un repliegue a lo cultural tras la contundencia de la derrota política? Ni una cosa ni la otra, **El Cielo por Asalto** quiere ser una enfática defensa de la *politicidad* intrínseca de la teoría y de la cultura. Sin desmedro de otras formas de la acción política, una defensa de la crítica teórica es crucial en una cultura política como la nuestra, inficionada de un *pragmatismo* —y en la izquierda, de un antiteoricismo— que es el resultado acumulativo de varias décadas de ideología populista sumadas a la reciente hegemonía de la ideología liberal.

Si de lo que se trata es de *refundar* un proyecto socialista, de trabajar en la recreación del legado teórico del socialismo, de ensayar nuevas prácticas y nuevas formas de lo político, la *crítica teórica* es condición necesaria (aunque nunca suficiente) para dicha refundación. Nuevos procesos surgidos de la crisis contemporánea de la política —emergencia del pensamiento neoconservador, agotamiento del modelo keynesiano, crisis del Estado benefactor, neoindividualismo, apatía política, etc.— así como los que han terminado por poner en evidencia el derrumbe de los “socialismos realmente existentes”, ponen a prueba las viejas categorías y modelos teóricos, y obligan a su incesante reformulación. Partimos, pues, de la convicción de que aquellas izquierdas que no pasen la prueba de poner al día su instrumental teórico, de ensayar nuevas prácticas y formas de lo político, de repensar el proyecto de sociedad socialista, no sobrevivirán a las profundas mutaciones que vivimos a nivel planetario.

No estamos postulando algo así como “primero pensar y luego actuar”. Lenin escribió más de una vez que “sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario”. No es menos cierta la respuesta de Karl Korsch: “sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria”. No se trata del viejo problema de qué fue primero, si el huevo o la gallina; de si esperar la respuesta desde la teoría o desde el movimiento social. Se trata de comprender que la unidad contradictoria de la *praxis* sólo se resuelve en ciertas condiciones históricas; que las épocas de derrota o de reflujo se caracteriza por la escisión de estos dos momentos: la teoría y la práctica. **El Cielo por Asalto**, ante semejante desafío, no se propuso resolver sino *plantear el problema* y *tender puentes* entre ambas esferas.

De ahí que ya desde su nombre invoca la utopía, la dimensión de lo imposible, la transgresión —o mejor, el cuestionamiento— del límite entre dos órdenes que aparecen como distintos y opuestos, esto es, el terrenal y el celestial: lo privado y lo público, lo cotidiano y lo político, el hombre y el ciudadano, la sociedad civil y el Estado, algunas de las antinomias en que se sostiene la dominación. Partimos, para cuestionarlas, de las antinomias que recorren nuestro propio campo: la escisión entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción, entre cultura y política. Del enorme abismo que separa, acaso hoy más que nunca, *Utopía y Realidad*. Y de la imperiosa necesidad de ir tendiendo los puentes que permitan, otra vez, como a los titanes de la mitología o a los obreros parisinos de 1871, según la sugestiva metáfora de Marx, volver a tomar *los cielos por asalto*.

En esta entrega reabrimos nuestro *dossier* sobre “Crisis y Futuro del Socialismo” con dos reflexiones de socialistas ingleses, de distinto tenor, pero complementarias. Perry Anderson pone en práctica los métodos de la historiografía para evaluar la significación de un hecho político: el golpe de agosto en la URSS. Raymond Williams emplea los aportes de la moderna teoría cultural al servicio de repensar un socialismo del futuro, fundado no en la homogeneidad sino en la diferencia. El texto del autor de **El Estado Absolutista** constituye una reflexión de los acontecimientos soviéticos escrita después de su propia experiencia en Moscú, ciudad en la que se encontraba cuando se produjo el golpe. El trabajo de Williams, en cambio, asombra por su actualidad y agudeza, pues fue escrito en 1986, antes de los acontecimientos decisivos de los dos últimos años. Puede considerarse, además, como el testamento político de Williams, fallecido el 26 de enero de 1988.

El *dossier* de este número, “Socialismo y (pos)modernidad”, intenta reflejar otros abordajes a la problemática de la relación modernidad/posmodernidad, en un arco que va desde quienes la aceptan, siempre y cuando se considere esta mutación epocal en relación a transformaciones estructurales en el capitalismo y la estructura de clases (Adolfo Sánchez Vázquez, Fredric Jameson) hasta quienes la impugnan como ideología encubridora de las contradicciones materiales y culturales que atraviesan el capitalismo tardío (Alex Callinicos, Daniel Bensaid). Adolfo Sánchez Vázquez se propone rescatar el “inconcluso” proyecto emancipatorio de la modernidad: si la crítica marxista a los límites que la *forma* burguesa de este proyecto emancipador ha sido ella misma presa de ciertas categorías y valores de la modernidad, debe rechazarse el escepticismo posmoderno pero incorporarse sus críticas al pensamiento emancipador, para liberarlo de sus lastres teleológicos, evolucionistas, productivistas y eurocentristas. El profesor americano Fredric Jameson también entiende que las transformaciones culturales y vivenciales que se vienen operando desde la posguerra, y que tienen a los Estados Unidos como epicentro y principal generador, se corresponden con las transformaciones simultáneas en la estructura económica y social y sólo pueden ser comprendidas acabadamente en el marco de esa totalidad. El posmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío. Por su parte, la feminista inglesa Kate Soper se pregunta por la situación de los valores y de la subjetividad, situándose en la encrucijada entre la modernidad y la posmodernidad, entre el absolutismo metafísico de ciertos valores de la modernidad y el cínico escepticismo de la condición posmoderna.

El debate entre Bidet, Callinicos y Bensaid constituye un *dossier* dentro del *dossier*. El punto de partida es el libro de Jacques Bidet **Teoría de la Modernidad**, recientemente aparecido en París. Para Bidet —que junto a Jacques Texier edita la revista **Actuel Marx**, cuyo núcleo principal lo constituye un grupo de filósofos que rompieron con el PCF en estos últimos años— tanto el capitalismo como el comunismo deben entenderse como variantes de una misma modernidad. Si la matriz de la modernidad se caracteriza por la tensión entre distintas formas de contrato —la contractualidad interindividual (en que se funda la forma mercado) y la contractualidad central (en que se funda la forma Estado)—, una teoría socialista de la política debe hoy superar los límites, pero aprovechar los aportes, tanto del liberalismo como del socialismo clásicos. Si el primero tendió a naturalizar el contrato interindividual (la forma mercado), el segundo tendió a naturalizar el contrato central (la forma Estado-plan). Entendiendo que los socialistas deben recoger el guante arrojado por Rawls y el neocontractualismo anglosajón, Bidet quiere proponer una alternativa socialista como “contractualismo total”, partiendo de una recuperación de la *forma contrato* para repensar los problemas del plan y el mercado, la sociedad civil y la democracia. El

Perry Anderson

## El golpe de agosto en la URSS y el eclipse de Gorbachov

“La gente está exultante”— *narod likuyet*. La frase era expresada con imperturbable frialdad —quizás aún con ironía— por un comando fuertemente armado apostado en las afueras de la Casa Blanca, mientras contemplábamos los primeros estallidos de rebeldía, todavía algo dispersos y tentativos, entre la multitud instalada durante la noche en torno al Parlamento ruso. No había todavía noticias ciertas acerca de lo que había ocurrido en Crimea, pero en la tarde del miércoles 21 de agosto los rumores circulantes eran de victoria. Adentro existía la tradicional confusión asociada con una revolución —los pasillos inundados de encontradas corrientes de soldados, activistas, políticos, periodistas, militares, intrusos de todo tipo; cuadrillas verdaderas de tanques soviéticos se codeaban con cosacos de utilería; y un cura de galería moviéndose con indisimulado recelo. Más allá, un australiano podía ser escuchado diciendo que ésto le recordaba a Managua. Los ecos hispánicos resonaban por todo Moscú en aquellos días. Los carteles de la resistencia decían “no pasarán”, mientras los graffitis denunciaban a la *Khunta*. Había ciudadanos que demandaban unidades armadas de blindados, en el caso de que estuvieran preparadas para re-editar Chile. Los festejos populares y las imágenes revolucionarias estaban instalados, pero la naturaleza del vuelco de agosto es sólo parcialmente sugerida por ellos.

Cuando el Comité Estatal para la Situación Extraordinaria anunció la toma del poder y los tanques entraron en la ciudad, el pueblo de Moscú no se agitó. El Metro —el sistema nervioso de la confluencia popular en la capital— ofrecía una representación curiosamente clara de su estado de ánimo. Cuando pequeños adhesivos débilmente impresos y conteniendo los decretos de resistencia firmados por Yeltsin como Presidente ruso —uno de los primeros recriminando al Patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rusa por su silencio— aparecieron sobre las apenas iluminadas paredes de mármol, pudo verse una suerte de equivalente visual y continuo a una encuesta de opinión pública. Pequeños grupos de 6 o 7 se reunían silenciosamente alrededor de los autoadhesivos, estirándose por sobre los hombros del otro para leer los mensajes. Detrás de ellos, otros cien más proseguían indiferentes su camino. Esto no significaba

marxista inglés Alex Callinicos, que viene de publicar en Londres su *Against Postmodernism*, y el francés Daniel Bensaid, reconocido por su obras sobre el Mayo francés, discuten agudamente los límites del programa teórico y político de Bidet.

Atilio Borón parte de un balance crítico de buena parte del *corpus* teórico político de los '80 sobre la transición democrática en América Latina. Frente a las concepciones minimalistas y formalistas de la democracia, el autor sostiene un modelo alternativo para dar cuenta de la fragilidad de estos procesos en curso: su articulación con la problemática del capitalismo latinoamericano, la lógica política de nuestras clases dominantes, el nuevo clima político e ideológico internacional, la deuda externa y las exigencias del ajuste. ¿Cuáles serán las consecuencias —termina preguntándose Borón— del progresivo vaciamiento de la democracia latinoamericana?

En el lapso de escasos ocho meses desaparecieron dos destacadas figuras del marxismo contemporáneo. El 23 de octubre de 1990 moría Louis Althusser en una clínica próxima a la capital francesa, a la edad de 72 años. El 29 de junio de este año moría en la misma ciudad Henri Lefebvre, a la edad de 90. Ambos filósofos de profesión, militantes que, a su tiempo, se alejaron de las filas del PCF, representaron no obstante opciones diversas, y hasta opuestas, dentro de una matriz común que dio en llamarse “marxismo occidental”. Lefebvre, mentor de un marxismo de inspiración hegeliana, vino desplegando en los últimos años una silenciosa y prolífica labor, abordando temas como la sociología de la vida cotidiana, la filosofía de la historia, el urbanismo o la teoría del Estado. Althusser, en cambio, mantuvo durante la última década un silencio que contrastó con la irradiación que había alcanzado su pensamiento en los sesentas y primeros setenta, aquel ambicioso intento de fundar una epistemología marxista. Ambos tuvieron suficiente repercusión en Argentina para que ensayemos balances de su obra y de la recepción de sus obras en nuestro medio. En este número, Enrique Marí propone un balance del legado althusseriano.

Mientras preparábamos esta entrega, nos entristecieron otras dos desapariciones, esta vez de socialistas argentinos: el 28 de agosto se quitaba la vida Gregorio Selser, autor de una notable producción periodística que revelara con rigor documental y pasión política las intervenciones estadounidenses en América Latina; el 22 de agosto fallecía en Buenos Aires Pancho Aricó, incansable difusor, editor, traductor, del pensamiento de Marx y del marxismo. Así como ciertos límites conceptuales de la obra de Selser no ensombrecen el recuerdo del infatigable luchador antimperialista, los avatares políticos de Aricó y el grupo *Pasado y Presente* no invalidan, a la hora de ensayar un balance de su legado, el aporte que hizo a la constitución del campo de debate teórico de la izquierda.

Una reflexión sobre la animalidad y la cultura humanas propone François Roustang, cuya polémica trayectoria a través del paisaje del psicoanálisis francés es sustentada en libros como *Un destino tan funesto...*, *Elle ne le lache plus* o *Lacan, De l'équivoque a l'impasse*. Su concepto de animalidad humana funda la reformulación de la hipnosis y su utilización en la cura, como condición no antinómica de la posibilidad de libertad del paciente. En *Influence*, su último libro, Roustang desarrolla una crítica rigurosa de las concepciones de Freud, de los fundamentos teóricos y éticos de la práctica psicoanalítica, dando lugar a fervorosas discusiones que nos proponemos reflejar en nuestros próximos números.

Finalmente, la reseña de Roy Hora sobre el libro de Daniel James, *Resistencia e Integración*, evalúa la obra del historiador inglés sobre la clase trabajadora argentina a partir del influjo del modelo de Thompson de la *experiencia* de clase.

asentimiento para el golpe: el 80% de la población había votado por Yeltsin unos pocos meses antes. Tampoco se trataba de miedo: uno de los más sorprendentes aspectos de las calles y plazas era su ausencia. La gente circulaba con despreocupación, dedicada a sus propios asuntos. Los tanques estaban discretamente estacionados, en los laterales o debajo de los puentes; la infantería no estaba a la vista; el tráfico y los teléfonos funcionaban normalmente. No había ninguno de los rasgos escalofriantes de un verdadero estado de sitio, como se conocieron en Guatemala o Santiago, donde el miedo era tangible en cada esquina. Los conspiradores confiaban en el agotamiento económico para asegurar su objetivos con una mínima demostración de fuerza.

No se equivocaron en sus cálculos sobre la fatiga popular: el llamado de Yeltsin a una huelga general no encontró respuesta en la capital. Pero los golpistas no supieron interpretar los alcances de las instituciones que se habían desarrollado poderosamente bajo la *perestroika*. Paradójicamente, los conspiradores se dieron cuenta que —para usar la frase ahora consagrada— *el país había cambiado*. Ellos se preocuparon por evitar la violencia del tipo que Grechko y Jaruzelski habían empleado, y para preservar las apariencias constitucionales. No hubo arrestos ni cierre de oficinas; apenas algún control de las multitudes y ni siquiera demasiada censura. Gorbachov fue secuestrado, pero nunca fue tratado como Dubcek. Incapaz de disimular la ilegitimidad originaria del golpe, esta actitud, ideada para propiciar un eco favorable, apareció simplemente como impotente. Por una parte, las fuerzas de la oposición política —el Presidente y el Parlamento rusos, y sus colaboradores inmediatos— fueron dejados en libertad. Por la otra, las palancas del estado unitario, desde los rangos más altos a los más bajos en los aparatos militar, de seguridad, comunicaciones y ministeriales, fueron dejados sin una dirección creíble. No hubo una preparación en profundidad detrás del intento de derrocar el gobierno: la Junta parecía simplemente haber supuesto que si el jefe de cada institución importante se cuadraba con los nuevos gobernantes, sus órdenes serían automáticamente transmitidas hacia abajo —la obediencia de lo organizado remacharía la apatía de lo desorganizado. Pero la nueva clase política en la Unión Soviética de hoy no está restringida al área de los líderes y los manifestantes activos en la sociedad civil: también incluye a los cuadros jóvenes del estado, quienes siguen los *affaires* públicos no menos apasionadamente que sus contrapartes en la arena electoral, desde un espectro similar de posiciones. Por contraposición a cualquier cosa que conozcamos en Occidente hay un denso circuito de conexiones entre estos dos estratos de la clase política, de lo cual los numerosos oficiales militares en actividad que actúan en los cuerpos electivos es un persuasivo recordatorio. La burda hoja de parra de la “enfermedad” presidencial mal podía asegurar la obediencia de los muchos que habían adherido al grado de democracia y legalidad que había sido ganada bajo el gobierno de Gorbachov.

La absurda farsa de la única manifestación pública del comité —su conferencia de prensa en la tarde del 19— había dejado claro para los indecisos que el golpe había nacido muerto. Con la televisión transmitiendo en directo, el maestro de ceremonias no atinaba a recordar los nombres de los ignotos personajes que ocupaban el podio y a los cuales se suponía que debía presentar. En el medio de todos ellos Yanayev no podía controlar el temblor de sus manos; enfrente, una burlona incredulidad se dibujaba en cada cara y en cada pregunta de la masiva bancada de periodistas. Rara vez pudo un regimen haber dado muestras de tan despreciable exhibición de debilidad. No hizo falta ningún milagro para que las demoradas órdenes para avan-

zar sobre la Casa Blanca se desvanecieran en el aire. El coraje y la resolución de sus defensores rápidamente hizo el resto. El edificio se encuentra justo abajo del distrito de Barrikadmaya, así llamado en conmemoración de las batallas callejeras de la Revolución de 1905. En un famoso escrito sobre el tema, “Las enseñanzas de la insurrección de Moscú”, Lenin escribió que lo que ésta había demostrado era la importancia de luchar no en contra, sino por las tropas. En cuestión de horas Yeltsin había seguido al pie de la letra estas lecciones y el *putsch* se desintegró.

Hubo dos acontecimientos que obraron como disparadores por el intento de golpe. El primero fue el decreto de Yeltsin prohibiendo las actividades del partido comunista en los lugares de trabajo de toda Rusia, lo cual golpeó directamente a las bases restantes del poder del partido. El segundo fue el consentimiento de Gorbachov ante el nuevo Tratado de la Unión, en el cual se disolvían prácticamente los lazos del estado soviético, dejando al centro con no más que —literalmente— un diezmo de sus ingresos a ser remitido a discreción por las Repúblicas. El primer resultado del golpe fue consumir la destrucción del PCUS, dado que Yeltsin lo proscribió y expropió de inmediato. La forma en que esta ley fue rápidamente promovida y firmada en el Parlamento ruso, bajo las propias narices de Gorbachov, anunció al mundo quienes eran los nuevos gobernantes del país. En un cierto sentido esta nueva legislación hizo evidente, mediante un único y fulminante golpe, lo que ya a estas alturas era un resultado ineluctable: era claro antes del golpe que el Partido Comunista estaba muy probablemente destinado a ser diezmado en Rusia en las elecciones fijadas para seis meses después de la aprobación del Tratado. Dramáticamente acelerado, este desenlace adquirió otro significado al propinar, simultáneamente, un golpe decisivo a la autoridad de Gorbachov. Al regresar de Crimea éste había rehusado, ante un desafío, a condenar los ideales de la Revolución de Octubre: *Ya ne fliuger* —“Yo no soy una veleta”. Defendiendo a los miembros ordinarios del partido declaró su fidelidad a las grandes tradiciones del socialismo. Al día siguiente, acorralado en la Casa Blanca, Gorbachov aún resistió el clamor de la Asamblea que le exigía cooperar para “expulsar” el socialismo de su patria, e inútilmente trató de detener el decreto de Yeltsin con el grito “sé un demócrata hasta el final”. Veinticuatro horas más tarde un terso comunicado anunciaba su renuncia como secretario general de PCUS y la disolución del Comité Central. Sería injusto llamar a esta rendición ante el viento huracanado el giro de una mera veleta. Lo que trae a la mente es más bien el destino de otro Presidente moderno.

La analogía no se le ocurriría a la mayoría de los rusos políticamente concientes, más familiarizados con América Latina que con Asia; pese a ello hay un extraño parecido. En octubre de 1965, el Presidente de Indonesia fue secuestrado en un intento de golpe; los conspiradores fueron rápidamente derrotados por la principal autoridad que había quedado en libertad. El salvador de la hora luego arremetió contra el Partido Comunista, acusándolo de ser el arquitecto del golpe, y lo eliminó para siempre como una fuerza en el país; y redujo al Presidente a un mascarón de proa cautivo, sospechoso de colaboración con los comunistas y forzado a presidir la liquidación de todo lo que él defendía. Medio millón de comunistas fueron asesinados, Sukarno murió poco después, y Suharto está todavía en el poder. Este fue uno de los grandes puntos de inflexión en la historia del Sudeste Asiático. En Rusia no ha habido una masacre, y una democracia civil más bien que una dictadura militar debería emerger de la crisis. Pero, en algunos notables aspectos, el traspaso del poder parece una repetición *en douceur* del mismo escenario. Hubo oscuros lazos entre los conspiradores que efectuaron el golpe en Java y algunos líderes del PKI, aunque éste ape-

nas si desempeñó un papel pasivo y expectante: pero fue el partido en su totalidad, que nada sabía sobre el golpe, quien pagó el precio de lo sucedido. La conspiración tomó a Sukarno por sorpresa: pero fue su liberador, Suharto, y no sus secuestradores quién lo destruyó, tratándolo igual que a los comunistas.

En la URSS, el Partido Comunista se había vuelto tan ineficaz como institución que los organizadores del golpe —y este es uno de los aspectos más sorprendentes— simplemente lo ignoraron. Algunos funcionarios fueron advertidos en forma individual, no así el aparato en su conjunto y, mucho menos, la masa de sus afiliados. La posición del partido en estos acontecimientos fue nítidamente sugerida en un cómico diálogo que tuvo lugar durante la mencionada conferencia de prensa, cuando un editor del diario históricamente oficial del PCUS se levantó para preguntar encolerizado qué derecho tenía Yanayev como miembro del Politburó a participar en una inconstitucional toma del poder, a lo cual el vil pretendiente respondió que un historiador del Partido debería saber que él no era miembro del Politburó. En efecto, ninguno de ese cuerpo más o menos difunto parece haber jugado un papel principal en el golpe. El *putsch*, por supuesto, contó con las simpatías conservadoras de la mayoría de los funcionarios del partido. Pero el Comité Central no pudo siquiera ser convocado porque la oposición al golpe impidió el quórum. Cuando Gorbachov, de regreso en el Kremlin, lo disolvió por decreto, él no sólo rompió sus propios estatutos, como Roy Medvedev lo señalara, sino que también liquidó su propia independencia. Deleitados con el repudio que habían forzado, los enemigos de Gorbachov no se contentaron sólo con esto. En pocas horas, la televisión rusa estaba mostrando escenas desde Crimea, insinuando que él podría tener algo que esconder sobre lo que había ocurrido allí. La habilidad del nuevo canal televisivo (Nº 2), creado por el grupo de Yeltsin para amenazar, constituye uno de los más impresionantes aspectos del nuevo escenario político. Por su pura audacia técnica —del trabajo de cámaras, ritmo, montaje, sonido— esta es una televisión cuya estética sobrepasa a la mayoría de sus contrapartes occidentales, lo que exige cierta revisión de la opinión de Mc Luhan sobre el medio: una combinación original de velocidad hipnótica y declamaciones en staccato hacen de esto una maquinaria de comunicación tan “caliente” como cualquier radio en los '30. En los días posteriores a su regreso la televisión fue utilizada incansablemente para recortar el espacio de maniobra de Gorbachev. Los esfuerzos de éste para igualar las apuestas de su rival fueron de rendimiento decreciente, en la medida en que los ministros rusos sumisamente nominados para posiciones en el estado soviético categóricamente rechazaban la oferta. Al final del golpe era como si el Presidente hubiera canjeado su reclusión física en Foros por la cuarentena moral en el Kremlin, como el máximo responsable de la debacle que se acababa de evitar.

¿Cómo se produjo semejante aislamiento? A pesar del brillo incesante de publicidad que lo rodea, Gorbachov sigue siendo el más enigmático de los líderes políticos modernos. ¿Estaríamos de acuerdo con el titular del *Times Literary Supplement*, una fuente insospechada, que proclama en su portada “La grandeza de Mikhail Gorbachov”? No puede haber dudas que a él le corresponde el crédito por un gran logro, genuinamente histórico: la introducción de elecciones competitivas por primera vez en la historia de la URSS, en la primavera de 1989, el acto original de emancipación política del cual todo lo demás ha seguido. En este sentido específico Gorbachov puede ser considerado el fundador de cualquier tipo de democracia que se construya en los territorios de la Unión. Internacionalmente su logro individual más sustancial

—el que fue verdaderamente negociado, y trajo más beneficios a su pueblo— fue el retiro ordenado de sus tropas de Afganistán. El colapso de los regímenes comunistas en Europa del Este, que puso fin a la Guerra Fría, por otro lado, no fue obra suya: la política soviética, confundida e indecisa, no podría haber detenido esto de ninguna manera —en su rol negativo, Gorbachov tuvo menos peso en este asunto que el que Attlee tuviera en la independencia de la India. Las reducciones de armamentos que siguieron son un mérito más auténtico, aún cuando esto se refiera más a la dirección que a la culminación del proceso. Si aquéllas son unilaterales, sus términos simplemente se limitan a reconocer las realidades de la completa debilidad soviética.

La fuente central de aquella debilidad, por otra parte, se ha empeorado persistentemente bajo el gobierno de Gorbachov. La *perestroika* convirtió una economía declinante en una zona de desastre. Desarmó el viejo sistema de planificación central pero sin proporcionar ninguna alternativa coherente, conduciendo a una caída en espiral del abastecimiento y acelerando el desplome de la producción. En lo que hace al suministro de bienes materiales la mayoría de los ciudadanos ahora vive peor —algunos mucho peor— que bajo el gobierno de Brezhnev. Para muchos, su seguridad personal se ha deteriorado también: la *perestroika* deshizo el viejo sistema administrativo central, que mantuvo las diferencias étnicas bajo rígido control, sin crear ninguna estructura federal efectiva en su lugar. El resultado fueron los crecientes estallidos de violencia comunal por todo la superficie de la Unión. Los occidentales a menudo expresan una irritada perplejidad frente a la pobre imagen que Gorbachov tiene en su propia sociedad (cuyo supuesto implícito es el siguiente: él, que ha hecho tanto por nosotros). Es verdad que la hostilidad hacia él entre muchos de la *intelligentsia* tiene a menudo un sesgo inmoderado, y a veces histérico. Pero la masa de la gente tiene poderosas razones para estar desencantada con un líder que ha hecho su existencia más pobre y más precaria. Para decirlo más fríamente, han habido más mercancías en los negocios y menos muertos en las calles bajo el gobierno de Li Peng que bajo el de Gorbachov. Esta era “la extraordinaria situación” sobre la cual el comité de Agosto estaba contando para su aceptación.

La impopularidad, no obstante, es una cosa y el aislamiento otra; la distinción entre ambos refleja la diferencia entre opiniones e instituciones. El aspecto realmente sorprendente de los dos últimos años es la manera en que Gorbachov caminó como un sonámbulo a través de este hiato, hacia el solitario final en el Mar Negro. El camino que atravesó estaba pavimentado sobre el Partido. Aquí yace el error estratégico básico de Gorbachov, y la razón política de su caída. Desde el comienzo, su habilidad y éxito más grande residieron en su capacidad para manejar el PCUS. Ningún otro Secretario General, ni siquiera Stalin, consolidó su poder sobre el Partido tan rápida y efectivamente. Entre 1985 y 1989 Gorbachov removió no sólo a cada sobreviviente del Politburó al cual el mismo había sido promovido, sino también a muchos de sus propios designados, en una serie de barridas y cambios de ritmo sin precedentes en la historia del Partido. Como los plenarios del Comité Central, las Conferencias y los Congresos del Partido se sucedieron unos a otros, las dudas y la oposición a la dirección en la cual él estaba llevando el Partido creció firmemente. Sin embargo, su capacidad para imponer su voluntad nunca se alteró. En julio de 1990 Gorbachov reestructuró sus cuerpos directivos más drásticamente que nunca, con un nuevo Secretario Alternativo y un Politburó radicalmente neutralizado, pese a lo cual se aseguró una abrumadora mayoría en el Congreso. Un año más tarde, impuso un nuevo programa que arrojaba efectivamente por la borda la entera herencia ideológica del Partido, logrando otra vez un voto unánime para esto. El PCUS, en breve, no

fue un obstáculo para Gorbachov: aquél demostró ser totalmente maleable a sus deseos. Pero desde comienzos de 1989 Gorbachov comenzó a separarse del Partido más y más visiblemente.

El cambio crucial vino, por supuesto, cuando en Marzo de 1990 creó la Presidencia Ejecutiva. Al asumir el cargo de Jefe del Soviet Supremo la primavera anterior, había obviamente un sentido político: se trataba de una jugada que le permitía asegurarse en contra del peligro de un derrocamiento urdido por intrigas partidarias, y de las cuales Kruschev había sido víctima. La Presidencia se veía además como un fortalecimiento lógico de su independencia constitucional. Pero había una contradicción fatal desde el comienzo: Gorbachov rehusó aceptar el desafío de una elección directa al cargo, confiando en su lugar en el voto seguro de los diputados del Congreso del Pueblo. De este modo se divorció del significativo liderazgo del Partido sin adquirir, al mismo tiempo, una legitimidad popular más amplia. Las dos consecuencias están conectadas: para pelear y ganar una elección presidencial directa, Gorbachov hubiera necesitado no solamente manejar, cosa que siempre había hecho, sino movilizar al partido del cual él era la cabeza. Esto no hubiera sido fácil: Gorbachov habría tenido que animar una organización poco familiarizada con cosas tales como una campaña nacional en una elección libre, y él habría tenido que arriesgar su exposición personal ante los votantes. El podría haber perdido; o, para ganar, podría haber sido forzado a separarse terminantemente del Partido. Prefirió el atajo de los comités: el resultado político fue el peor de ambos mundos. Como Presidente, y para todo propósito práctico, Gorbachov ignoró al Partido; pero para la población continuó siendo el símbolo del Partido. Los comunistas estaban desmoralizados por su gobierno, y perdió toda legitimidad como comunista. La paradoja era insostenible.

¿Como pudo llegar a esta situación un político tan hábil, un verdadero maestro táctico en la mecánica de poder en su país? Una respuesta general sobresale: Gorbachov se vio absorbido más y más por su rol en el escenario internacional. Allí, la creencia que la URSS era una superpotencia comparable a los Estados Unidos había sido por largo tiempo el estandarte del orgullo burocrático. La paridad estratégica y diplomática con USA fue el punto de honor del período Brezhnev, tanto durante la *détente* como en el período de renovación de la Guerra Fría. Gorbachov heredó esta actitud, la cual fue enormemente reforzada por la aclamación occidental de su papel en la terminación de la Guerra Fría. En la nueva atmósfera de luna de miel, la posición de los Estados Unidos en la percepción soviética del mundo —siempre preeminentes en importancia— cambió de signo: desde un adversario hacia un objeto digno de emulación. La Presidencia creada en 1990 fue uno de los resultados: una oficina diseñada y denominada siguiendo el modelo americano, como un socio apropiado para él. El entorno del Presidente evoca una versión rusa del staff de la Casa Blanca, con sus asistentes y expertos reclutados a menudo de los institutos de investigación dedicados al estudio de Norteamérica. El aislamiento del modelo americano original es notorio en su propio contexto; pero al menos la Presidencia es elegida directamente, sobre una plataforma partidaria —no obstante débil. En la escena soviética la reproducción de esta estructura desarraigada, una burbuja de aire político donde se instala el ego dominante, tuvo naturalmente efectos más drásticos. Encapsulado dentro de ella, Gorbachov perdió crecientemente contacto con la relación real de fuerzas en su propio país; mientras, dedicaba más y más de su tiempo a los oropeles de las cumbres en el extranjero. Este es, por supuesto, un riesgo ocupacional de los políticos de finales del Siglo XX, cuando los asuntos internacionales son la arena de la vanidad por excelencia. Otra víctima de esto fue Margaret Thatcher,

abandonada debido a que se desentendió de su partido mientras ella se preocupaba por añadir su firma al Estatuto de París. Sus condolencias a Gorbachov fueron más que adecuadas. No es accidente que las dos más exitosas maquinarias políticas de la posguerra mundial, que en cuarenta y cinco años nunca han abandonado el gobierno, sean los partidos gobernantes de Italia y Japón, países virtualmente sin una política exterior, donde el incesante negocio de mantener el poder en casa impide toda distracción, y los primeros ministros vienen y van sin pretensiones.

La tentación de perfilar una figura en el extranjero generalmente trae algunos costos internos, pero no hay otro caso moderno de semejante distancia entre la adulación externa y el repudio interno como el que eventualmente se abrió en el gobierno de Gorbachov de la Unión Soviética. Las consecuencias fueron demasiado visibles en su propia pérdida de equilibrio: demasiado tiempo embelesado por la admiración que Occidente le profesaba, Gorbachov estaba destinado a sucumbir. Nada ilustra la lógica de esta caída tan certeramente como los últimos episodios de su predominio. Las dos crisis que se superponían en la URSS eran la contracción de la economía y la fragmentación de la Unión. Su respuesta a la primera fue una serie de erráticos cambios de personal, que acumulaba las improvisaciones de un programador tras otro: Aganbegyan, Abalkin, Shatalin, Petrakov, Yavlinsky, Pavlov, hasta que finalmente llegó en Julio a la mesa del G7 en Londres. Nada tenía para mostrar, y nada recibió, pero allí estaba el honor de la invitación. Un mes más tarde, después de ignorar largamente las cuestiones nacionales en la URSS —y de gobernar a través de un círculo de colaboradores más exclusivamente ruso que Brezhnev o Kruschev— su solución a la segunda crisis fue acudir a una fórmula constitucional tan vaga que equivalía a disolver la Unión, sin advertir aparentemente lo que estaba haciendo. Su contenido, suficientemente incoherente, tiene menos significado que el modo en el cual fue construido —en unas pocas horas apresuradas de charlas secretas, principalmente con Yeltsin. La única palabra que lo describe es "irresponsable". Los problemas fundamentales de la construcción de un estado federal, para no hablar de un estado multinacional, que en los Estados Unidos había absorbido semanas de debate público a los Padres Fundadores, estaba recibiendo el mismo tiempo que requiere preparar un par de excursiones ceremoniales a Europa.

El Tratado precipitó un golpe para bloquear las posibilidades de lo que amenazaba convertirse en una desunión. El resultado del intento fue provocar la fragmentación inmediatamente: poco después de una quincena del retiro de los tanques de Moscú, República tras República declararon formalmente su independencia. Paradójicamente, este segundo y principal resultado de los eventos en la capital rescataron temporariamente a Gorbachov del olvido. Yeltsin ganó Moscú en nombre de la resistencia democrática al golpe militar, pero también como portaestandarte del renacimiento de Rusia. Los decretos de la junta fueron anulados por la fuerza de las leyes rusas; el Patriarca fue convocado a su deber como cabeza de la Iglesia Rusa; los soldados fueron reunidos como hijos del suelo ruso; las multitudes fueron animadas con el himno ruso. En frente de la Casa Blanca, durante esos tres días de asedio, un gran globo que levantaba la bandera tricolor de Pedro todavía llevaba debajo algunas insignias menores —emblemas de Georgia y Lituania. En el cuarto día, el Encuentro de los Vencedores declaró que rebautizaría a la plaza como Rusia Libre; del otro lado del edificio, frente al río, fue engalanado con al águila negra y oro de los Romanov. Repentinamente, la locución arcaica *Rossiyanе* — "Los moradores de las tierras rusas"— fue cayendo como en una cascada discurso tras discurso. En el funeral ortodoxo, vivida-



mente recordado por John Lloyd en el último número de la *London Review*, de los tres que murieron en el paso subterráneo —uno de los cuales era judío, pero “rusificado” para la ocasión—, Yeltsin, al mejor estilo del Pequeño Padre, resonantemente suplicó perdón para el pueblo ruso por haber fracasado en proteger a sus hijos.

Esta efusividad del sentimiento nacional ruso, sobrepasando la causa democrática en Moscú, inevitablemente liberó sus contrapartes y opositores en las Repúblicas norusas que todavía estaban suscriptas a la Unión. Allí, el cuerpo político estaba típicamente dividido entre el aparato comunista local, por lo general ajustándose tácticamente a las aspiraciones populares por la autonomía, y los movimientos nacionalistas emergentes. Una vez que las fuerzas de Yeltsin hubieron efectivamente tomado el poder en Rusia, los dos grupos tuvieron un interés común: el primero en escapar a una extensión de la purga anti-comunista a la periferia, y el último en impedir el auge de una neo-hegemonía rusa. La lógica de la arremetida por la independencia era tal que no eran Moldavia o Armenia sino las Repúblicas Eslavas de Ucrania y Bielorrusia las que lideraban la marcha. La avalancha de desprendimientos atrapó por sorpresa a los vencedores en Moscú: no era esto por lo que la libertad rusa había negociado. La respuesta inmediata de Yeltsin fue amenazar a los tránsfugas con la revisión de sus fronteras. De la noche a la mañana la Unión, blanco de muchas objeciones en la medida en que era soviética, se convirtió en algo digno de defender —mientras se hallara un arreglo más ventajoso.

Es en estas condiciones que Gorbachov ha sido dejado en su lugar, como el símbolo jurídico de un espacio todavía a ser satisfactoriamente dividido. Por el momento está en el interés de Yeltsin mantenerlo allí, como un freno ante terminantes pérdidas rusas. Resignado a vivir con todo esplendor su nuevo papel de garante de una precaria unidad, Gorbachov rápidamente elaboró los compromisos —siete cláusulas presentadas a los Diputados del Pueblo en una simple hoja de papel— que ahora sirven como el marco provisorio del estado.

Las realidades sociales de la vasta red de confusas relaciones y colisiones nacionales en el territorio de la URSS está a gran distancia de aquel tenue diagrama. Es natural comparar el destino de los tres grandes imperios multiétnicos que dominaron a Europa del Este en el comienzo de este siglo —los Habsburgo y Otomanos que fueron destruidos por la Iª Guerra Mundial, y el reino de los Romanov que sobrevivió en la nueva forma comunista— y ver el quiebre de la actual Unión Soviética como el cumplimiento tardío de un proceso que comenzó un siglo atrás. Pero es un error pensar que la estructura de los tres imperios era similar, o —una creencia vinculada a ésta— que fue sólo el accidente de la victoria bolchevique lo que sostuvo al imperio zarista unido cuando los otros dos se derrumbaron. La principal razón que separó sus caminos fue la desigual importancia de las comunidades centrales dentro de cada uno de ellos. Los austríacos reunían menos de un sexto de la población de la Monarquía Dual, y los turcos fueron quizás un tercio de los súbditos del sultanato otomano. Los rusos comprendían cerca de la mitad del pueblo del Imperio zarista. Richard Pipes ha sostenido que Rusia se convirtió en un Imperio antes de que fuera nación, pero esta opinión sólo se sostiene por los parámetros occidentales. En el contexto del Este, la temprana conciencia nacional rusa se destacó, y firmemente, contras las culturas cortesanas de Viena y Estambul. El bolchevismo introdujo una nueva estructura ideológica por el estado multi-étnico: pero el cemento que lo afirmó fue la predominancia cívica y demográfica rusa.

Hubo un segundo rasgo que distinguió muy bien este imperio. En todo el Este Europeo, los grupos étnicos se entremezclaron en complejos retazos y bolsones a

diferencia de las claramente delimitadas comunidades regionales que se encuentran al Oeste. Esta fue una pauta de larga duración, el sedimento de dos movimientos históricamente opuestos —sucesivas oleadas de incursiones nomádicas desde el Asia y asentamientos coloniales de Alemania— común a los tres imperios. En el estado soviético, no obstante, se agrega un fenómeno específicamente moderno: la masiva agitación de poblaciones —parcialmente dirigida, parcialmente espontánea— que acompañó la industrialización a marcha forzada. El resultado es una escala de imbricaciones interétnicas superior a cualquier otra de Europa del Este, en el cual quizás cuarenta millones de personas viven fuera de los límites de su propia República o región. De estos, cerca de 25 millones son rusos. El material combustible para los conflictos nacionales está esparcido de un lado al otro de la URSS. Pero el problema central de su fragmentación —la razón de por qué, para bien o para mal, es improbable que tenga un fin semejante al de los otros conglomerados multi-étnicos— yace en la combinación de la concentración y la dispersión de los rusos. Ellos todavía son más que todos los otros juntos, y su diáspora es más numerosa que cada grupo étnico, salvo los ucranianos. Ninguna estructura política común —a pesar de ser confederal— podría crear igualdad allí. La independencia de las otras repúblicas —en la cual la élite rusa todavía no puede creer— se basará en este simple hecho, imposible de soslayar. Políticamente, las repúblicas no tienen nada para ganar, como la cría del oso. Ellos todavía permanecen no sólo ligados económicamente sino entrelazados demográficamente con Rusia. No es difícil imaginar el tipo de conflictos que probablemente habrán de presentarse.

Estos no estarán confinados a los límites rusos. Dentro de Rusia hay poblaciones alógenas —como ellos rápidamente señalan— con reclamos de soberanía tan buenos o mejores que los de los Estados Bálticos. De la docena de puntos de conflicto parecería arbitrario escoger algunos. En lo que se refiere a Rusia, si se redactara una corta lista de los mayores barriles de pólvora debería incluirse a los territorios adquiridos a través de 4 siglos de expansión imperial. En la mitad del Volga, hay una comunidad turca rodeando Kazán —más numerosa que todos los bálticos juntos—, que fue sometida por Ivan IV en el siglo XVI. Ahora es una República autónoma con una sustancial producción de petróleo e industria pesada, pronta a inaugurar vuelos directos a Ankara y que reclama la independencia con el nombre de Tatarstan. En Siberia está la vasta expansión de Yakutia, comparable en tamaño a la India, que fue explorada primero en el tiempo de Boris Godunov: poseedora de las más grandes minas de oro y diamantes de la URSS, para no hablar de carbón, gas y madera, y de una creciente población nativa que demanda con fuerza el status de república. Ellos están dentro de la Federación Rusa. Más alejada está Crimea, conquistada por Catalina II a fines del siglo XVIII, tradicionalmente exaltada como la Riviera Rusa: vaciada de tártaros por Stalin, fue hecha parte de Ucrania por Kruschchev (cuya base política había estado en Kiev) en honor del tricentenario del tratado de Pereslavl que unió los cosacos con Rusia —donde el gesto hoy día no es apreciado. En Asia Central la región más al norte de Kazakhstan, anexada en el último siglo, es un zona de predominante asentamiento ruso, que estaba casi destinada a reunirse con la tierra madre por Solzhenitsyn (en general, presciente y generoso) en su “Carta a la Nación” del año pasado: sus tierras contienen las que podrían ser las más grandes reservas de petróleo en el mundo.

Este es el escenario en el cual Yeltsin golpeó rápidamente a sus adversarios el 26 de agosto, amenazando con el trazado de nuevas fronteras. Pero sería erróneo atribuirle un profundo chauvinismo ruso: Yeltsin ha usado el sentimiento nacional para

desalojar a su rival, pero de haber sido revertida su posición no hubiera dudado un momento en denunciarlo rápidamente. La muy conocida amenaza de revisión territorial simplemente exceptuó a los Estados Bálticos. No porque sus fronteras sean antiguas (pues no coinciden con los límites de la pre-guerra) o su población homogénea (ellos contienen las dos minorías rusas más grandes en la Unión): simplemente porque dichos estados fueron sus aliados tácticos contra Gorbachov, y con ellos había cerrado un trato secreto el año anterior. Su exclusión simplemente indica la ausencia de principios en sus reclamos. Yeltsin llegó a la cima del poder montado sobre una ola de sentimiento nacional ruso: perentorio por su temperamento y populista por instinto, era evidente que él adoptaría abruptamente las posturas que aconsejase el momento. La posición de Yeltsin, no obstante, plantea una pregunta más amplia sobre el futuro de la política rusa en la medida en que el establecimiento del capitalismo procede paso a paso. Por el momento, sobresale sobre el resto del paisaje como un líder carismático, elevado por las urnas y consagrado en las barricadas. Pero en torno suyo, existe un mundo político emergente que, social y generacionalmente, es bastante distinto de los orígenes partidarios y toscamente plebeyos de los cuales proviene. Está compuesto por jóvenes académicos, abogados, periodistas, profesionales, cuyas carreras políticas datan sólo del período de la *glasnost*. Yeltsin se ha acercado a ellos para construir su incipiente maquinaria: sus dos más cercanos ayudantes, Burbulis y Khasbulatov, son producto de este medio. Pero es mucho más amplio que su entorno inmediato, y contiene muchas figuras de peso, independientes de él. La ideología de este nuevo conglomerado es confesadamente liberal.

Históricamente, el liberalismo ruso fue una tradición más rica —y más radical— de lo que usualmente se recuerda. Pero cuando tomó forma en la política de los Cadetes, esta tradición siempre tuvo un talón de Aquilés: era nacionalista y expansionista. Struve, su mente más privilegiada, declaró que “el liberalismo ruso siempre estaría condenado a la impotencia hasta tanto se reconociese como ruso y nacional”, para agregar que “la piedra de toque y el parámetro de toda la así llamada política interna debe descansar sobre la respuesta a la siguiente pregunta: ¿en qué medida esta política fortalece al denominado poder externo del estado?”. Su hostilidad a la cultura y la identidad ucranianos era tan virulenta que fue eventualmente abandonado por los Cadetes en 1915. En 1917 Miliukov, menos extremista en relación a Ucrania, demandó la anexión de Estambul como algo esencial para la “libertad rusa”. Aún el idelista Nabokov, padre del escritor, temiendo el peligro tártaro, obstaculizó la autonomía de Crimea en 1918. ¿Hasta qué punto podrían repetirse estas actitudes? Los primeros signos en Moscú no fueron tranquilizadores. Más que criticar la jactancia de Yeltsin, Sobchak y Stankevich —quizás los dos liberales más acreditados— lo disulparon o excusaron. Son todavía reacciones tentativas. Eventos y reflexiones pueden traer otras conclusiones. Pero no hay duda que el primer gran test político del nuevo liberalismo ruso será aquel en el que su predecesor no tuvo éxito: el del verdadero respeto por la autodeterminación nacional.

El segundo, por supuesto, será la naturaleza del sistema político que surgirá dentro de la propia Rusia. El súbito, y pacífico, salto por el aire del gobierno comunista ha sido una extraordinaria liberación psicológica para su pueblo. Las libertades que ahora están siendo ganadas no serán perdidas fácilmente. Sus mejores garantías para el largo plazo vendrán cuando las esperanzas y energías de aquellos que han crecido bajo el gobierno de Gorbachov encuentren su expresión política propia. Por el momento, un sólido pluralismo de perspectivas y organizaciones está todavía algo lejos. Los riesgos de los interinatos son bastante obvios. La autoridad plesbicitaria de Yelt-

sin podría, en el corto plazo, producir algo no demasiado diferente a otro régimen de partido único. Por el momento, de todos modos, ningún aspirante político querrá amenazarlo. Podrá construirse un orden electoral democrático, pero no necesariamente uno de tipo liberal. El miedo mantendrá los remanentes del viejo sistema en las sombras, y el favor absorberá a quienes representan al nuevo. Dado que las formaciones políticas de masas están ausentes —y hay pocos signos de su desarrollo— los medios de comunicación serán el principal instrumento de gobierno. El claro tamaño bi-continental de Rusia le asigna una excepcional importancia al control sobre los medios: la política parece encaminada a convertirse en una cuestión de TV, aún más que en América. Canal 2 da una idea de lo que esto puede significar. Pero sea cual fuere la atracción entre los *establishments* rusos y americanos, es difícil imaginar a la sociedad rusa tornándose tan despolitizada.

A su debido tiempo, es más probable que la competencia partidaria se asemeje a lo observado en el Este europeo, quizás con el mismo tipo de polaridad simbólica que existe en Polonia —Sobchak desempeñando el papel de un robusto Mazowiecki, y Yeltsin haciendo lo propio con Walesa (sería interesante ver si Yeltsin puede romper la secuencia que ha convertido a la segunda ciudad de Rusia en un cementerio político desde que la capital se trasladó a Moscú: Zinoviev, Kirov, Zhdanov, Koslov, Romanov). A su tiempo, la vitalidad y complejidad de esta extraña sociedad que ha surgido de la experiencia soviética se harán sentir en un ambiente de libertad política. La organización independiente en el seno de la clase trabajadora —que había comenzado antes del golpe, no sólo en las minas sino también en la coordinadora de los consejos de trabajadores colectivos por industria— fue cubierta por el silencio de la prensa. Estos estaban preocupados no sólo por los salarios y las condiciones de trabajo. Planteaban también, de la manera más detallada y desengañada, la cuestión social crucial del próximo período: ¿quiénes se van a convertir a los propietarios de las fábricas e instalaciones en las cuales ellos trabajan? A pesar de estar golpeada por los cambios en curso, la clase obrera seguirá siendo un actor. También lo será la *intelligentsia*, en el sentido pre-soviético del término. Bajo la cultura tan remilgada, llena de respetables sentimientos, de quienes ahora se encuentran en la órbita política aparece otra, más irreverente y exuberante, cuyas voces son escuchadas diciendo cosas improbables o escandalosas. Esta nota puede ya ser detectada por doquier en sorprendentes lugares de la prensa. Los espíritus de Ilf y Petrov, o de Komar y Melamid, no han desaparecido. Diferentes tipos de sátiras y rebeliones se están gestando. Dentro de las más grandes certidumbres de la restauración, debemos estar preparados para algunas sorpresas.

[Trad. de la *London Review of Books*, 26 de setiembre de 1991,  
por Mariel René Lucero.  
Revisión técnica de Atilio A. Borón]

**Panebianco:** Modelos de Partido (Alianza)

- **Offe:** Contradicciones en el Estado del Bienestar (Alianza)
- **M. Heidegger:** La proposición del fundamento (del Serbal)
  - **G. Marramao:** Poder y secularización (Península)
  - **A. Heller:** Políticas de la postmodernidad (Península)
  - **F. Kermode:** Historia y Valor (Península) • **C. Schorske:** Viena, fin-de-siècle (G. Gili) • **O. Gigón:** Los orígenes de la filosofía griega (Gredos) • **G. Kirk:** Los filósofos presocráticos (Gredos) • **Bourdieu:** Qué significa hablar (Akal)
- **A. Heller:** Más allá de la justicia (Crítica) • **Wittgenstein:** Investigaciones filosóficas (Crítica)
- **Benhabib:** Teoría Feminista y Teoría Crítica (Alfons El Magnanim) • **Nash:** Historia y género (Alfons el Magnanim)
- **Phelan:** El dilema de Weimar (Alfons El Magnanim) • **Dossé:** La historia en migajas (Alfons El Magnanim) • **G. Vattimo:** Introducción a Nietzsche (Península) • **J. P. Roux:** La sangre: mitos, símbolos • **A. Delbée:** Camille Claudel (Circe)
- **Duby:** El amor en la Edad Media (Alianza) • **Burke:** La cultura popular en la Europa Moderna (Alianza)
- **Greimas-Courtes:** Semiótica (Gredos)

dos ofertas por pago contado:

Ferrater Mora, **Diccionario de Filosofía**, Alianza, 4 tomos: A 4.500.000

María Moliner, **Diccionario del Uso del Español**, 2 tomos: A 2.000.000

# gandhi

**Libros - Café - Foro Cultural**  
Montevideo 453 (1019) Bs. As. Argentina  
☎ 46-1994

Raymond Williams

## Hacia varios socialismos

**N**os parece razonable comenzar por lo que suele llamarse el "desarrollo histórico-mundial del socialismo". En un nivel más general, puede hablarse de éste en la actualidad con más confianza que a comienzos del siglo XX. Pero una condición de esta confianza en el desarrollo histórico-mundial del socialismo estriba precisamente en la predisposición a introducir cambios cruciales —que van mucho más allá del mero reconocimiento de determinados errores y dificultades— en nuestra concepción de ese desarrollo.

Por una parte, el siglo XX nos ha mostrado que sin lugar a dudas debemos pensar dentro de marcos históricos mundiales. No sólo hacen inevitable esa perspectiva dos guerras mundiales, sino también la aparición de una economía mundial interrelacionada a nivel global y la propagación de un sistema de comunicaciones jamás visto antes, que abarca hoy a todo el mundo. Por otra parte, sin embargo, la terminología del proceso "histórico-mundial", al igual que el modo de pensar que le es propio, han sido muchas veces un obstáculo al analizar los propios procesos que nos indican.

La razón principal de ello estriba ante todo en el hecho de que la idea del "proceso histórico-mundial" y las formas del pensamiento socialista desarrolladas bajo su influencia han sido típicamente unilineales y singulares. Surgido bajo el influjo de las "historias universales" del siglo XVIII, que describían el avance de la "barbarie" hasta la "civilización", y las versiones pregenéticas de la evolución natural, este pensamiento hablaba muchas veces sólo aparentemente de la historia mundial. En lugar de ello, postulaba en forma esquemática fases ampliamente generalizadas y relativamente uniformes del desarrollo histórico, a cuya supuesta fase final añadía confiadamente el nombre de "socialismo" o "comunismo".

Es sobre todo esta forma rígida de pensamiento la que subyace a lo que ahora se describe extensamente como "la crisis del socialismo". Ha sido precisamente la historia universal en sí misma, con su diversidad y complejidad, la que ha mostrado no sólo lo inadecuado que es el modelo singular y unilineal, sino también la verdad subyacente de los análisis y de las aspiraciones que este modelo ha tratado de expresar.

Esto resulta claro de tres maneras. *Primera*, el modelo adoptado —al igual que sus predecesores del siglo XVIII— era marcadamente eurocéntrico. Las radicales diferencias entre las culturas, que dentro del marco de este modelo simple se clasificaban en el peor de los casos sobre la antigua escala que recorría desde la barbarie hasta la civilización y, en el mejor de los casos, quedaban reducidas a elementos

marginales o de la superestructura, han demostrado ser en la verdadera historia universal factores sustanciales del desarrollo social, en constante interacción con procesos económicos más generalizados. *Segunda*, el protagonista básico de la transición a la fase socialista fue a veces monopolísticamente identificado con un tipo determinado de proletariado industrial europeo en una etapa (hoy en día hondamente modificada) de producción industrial basada en el imperialismo. En la historia universal real, esos protagonistas han sido más diversificados y complejos, a veces de carácter nacional o agrario. La simple proyección de un proletariado industrial universal se ha mostrado en varias oportunidades como inadecuada. *Tercera*, los componentes sustanciales del socialismo se identificaban en forma esquemática como una combinación de racionalidad económica y el interés público (clasista) de la mayoría. En la historia universal real esto es incorrecto, por varias razones. El capitalismo se distingue ciertamente por una irracionalidad fundamental, pero en el nivel de la racionalidad instrumental ha sido y sigue siendo un competidor peligroso de todas las demás formas de organización social. Además de ello, la sencilla idea del interés público de la mayoría tiene que bregar, en la práctica, no sólo con la complejidad y diversidad de las clases sociales reales sino también con los intereses contradictorios no sólo de las clases sobrevivientes sino dentro mismo de la misma clase obrera, en sus diferentes sectores y especialmente entre el proletariado industrial y los productores rurales. Aparte de ello, el régimen que fue ofrecido para expresar o llegar a la resolución de este complejo de diferentes intereses populares y clasistas fue primariamente proyectado desde un modelo pre-existente de desarrollo, con escaso análisis de sus propias formas posibles y, en principio, con muy poca referencia a la amplia diversidad de formas estatales e institucionales heredadas que se encontraban prestas a influenciar dicho régimen, dirigirlo y, en algunos casos, hasta impedirlo.

Por consiguiente, debemos repetir que lo que la historia real ha mostrado no es, como algunos lo quisieran, la imposibilidad o el carácter indeseable del socialismo, sino la inadecuación de las que fueron ciertas maneras de definirlo. La ironía más profunda en toda la historia de este modelo unilineal, singular y eurocéntrico la representa el hecho de que en nuestra época, en las postreras décadas del siglo XX, ha sido sobre todo en Europa (ante todo en la Europa capitalista Occidental, pero en parte también en Europa Central y del Este) donde una significativa deserción del socialismo ha sido también expresada en términos del abandono de su antiguo modelo.

Lo que es más, éste es el punto básico del litigio en la dura y hasta desesperada lucha de ideas que se está librando. Por una parte, si el modelo se conserva sin modificación alguna —o bien se propaga sencillamente desde otro centro o desde cualquier otra parte, en formaciones residuales— como una verdad inmovible y eterna, el poder de las fuerzas socialistas en la verdadera historia universal será reducido en una medida considerable. Por otra parte, si el modelo simplemente se desintegra, gracias a la ausencia de un vigoroso debate teórico en el seno del movimiento socialista, vendrán a sustituirlo cada vez más las adaptaciones aparentemente sutiles al capitalismo y al imperialismo.

Eso no significa que los encuentros decisivos, dentro del siglo XXI, vayan a tener lugar dentro de Europa. Pensar de esa manera significaría repetir viejos errores del modelo eurocentrista. Sin embargo, no hay que olvidar, primero, que es precisamente en Europa donde se halla la más terrible concentración de fuerzas nucleares mutuamente enfrentadas; y ésa es la única fuerza activa en la historia universal que podría acabar con todo el proyecto socialista. El apasionado debate sobre la naturaleza y las posibilidades del socialismo en la práctica es un importante factor dentro de es-

ta confrontación y la guerra fría. Segundo, junto con Norteamérica y Japón, Europa Occidental tiene un influjo desproporcionadamente grande en el comercio mundial, en el sistema monetario internacional y en el importante sector de las nuevas tecnologías informáticas y las formas culturales. El considerable reclutamiento de socialistas fracasados en las instituciones e ideologías de este capitalismo internacional agresivamente dominante y todavía expansivo es más de lo que nosotros podemos tolerar. Por eso, el deber central de todos los socialistas de estos países de capitalismo avanzado es debilitar esas formas dominantes y trabajar con miras a acabarlas. Nadie lo hará en lugar de ellos, ni en los países del socialismo real ni en el llamado Tercer Mundo, aunque lo que allí ocurra tendrá consecuencias muy importantes por todas partes. Algunos siguen interpretando este deber a través del viejo modelo singular. Su contrapartida son quienes están librando una lucha infatigable contra el socialismo, después de haberlo reducido a ese modelo. Pero el verdadero cometido que, nos parece, debería estar a la altura de un marxismo intensamente activo y notablemente explorador, es el de distinguir la verdadera historia mundial —y nuestras diversas posiciones y relaciones dentro de ella— del modelo esquemático y excesivamente optimista, que se encuentra en la raíz de tantos problemas contemporáneos.

Si buscamos la posición en la que se apoya ese proceso ya iniciado de lucha y renovación, nos parece que la hallaremos en la idea siguiente: puesto que hay muchas naciones y culturas, existirán muchos socialismos. Lo que ocurre todavía es un proceso histórico mundial, pero entendido de una manera distinta a la que había querido el modelo unilineal y singular. Sin embargo, aquí se presenta un peligro adicional y complementario: que el socialismo se convierta, o que ya se esté convirtiendo, en lo que algún grupo temporariamente dominante o una tendencia militante decida llamarlo. Lo que es más, en ello se debe buscar la fuente principal de la resistencia que ofrecen los partidarios del antiguo modelo: efectivamente, ellos están en ventaja en la medida en que pueden declarar a todos los demás revisionistas y no resulta fácil convencerlos de que sus conceptos heredados son ellos también revisiones y reducciones de largas luchas y aspiraciones de los movimientos obreros, democráticos y de liberación nacional en la historia real. De todos modos, el único componente respetable de su posición lo representa la cautela frente a la constante invención de nuevos nombres y denominaciones que proliferan tanto en la actualidad.

Un debate teórico serio tendría que superar rápidamente estas controversias demasiado generalizadas. Tiene que identificar las cuestiones centrales en torno a las cuales tienen lugar estas designaciones. A modo de contribución preliminar a esa identificación, voy a considerar tres problemas: primero, la cuestión relativa a las relaciones generales entre la planificación socialista y la autogestión; segundo, la interacción entre capitalismo avanzado, liberalismo y socialdemocracia; y, en tercer lugar, la cuestión referida al anticapitalismo contemporáneo, que muchas veces no es de inspiración socialista, pero constituye de todos modos una fuerza social e intelectual importante y cada vez más influyente. Por razones de espacio y por mi propia experiencia quisiera hacer hincapié en este último problema: no por considerarlo más importante que los demás, sino que porque se discute menos y por ser, en su forma actual, excepcionalmente complejo y original.

### Planificación y autogestión

En lo que se refiere a la cuestión de la relación entre la planificación y la autogestión, quisiera llamar la atención sobre tres puntos, cada uno de los cuales constituye una

manera de moverse más allá de los límites del modelo singular y unilineal. Ellos son:

- a) la diversidad inherente de la planificación racional;
- b) los distintos significados del "mercado";
- c) las desigualdades materiales y prácticas de los actuales procesos de trabajo, que llevan a complejos problemas de transferencia, tanto dentro como fuera de la clase social.

Resulta extraño que a fines del siglo XX tengamos que demostrar todavía que toda planificación razonable tiene que ser diversificada. Esto, se entiende, no significa que no tengan que tomarse decisiones o fijarse las prioridades. Pero el mayor influjo intelectual ejercido por el modelo singular ha sido precisamente en la cuestión del plan único. Esto deriva de supuestos que no han sido analizados, relativos tanto a la evidente racionalidad del desarrollo y al carácter no menos evidente del interés general. Sin embargo, la experiencia de las economías socialistas tanto como la de las corporaciones capitalistas y los gobiernos burgueses reformistas nos fuerzan a aprender cuán poco razonables son esos supuestos. Porque aún y cuando —y eso es raro (en el caso de las corporaciones capitalistas, nunca)— el plan único es expuesto al debate general para ser eventualmente modificado, resulta claro que no se pone en tela de juicio el nivel más fundamental del análisis en el que, habitualmente sin argumentación alguna, se determinan las formas deseadas de desarrollo. Esto es muy evidente en algunos casos espectaculares: por ejemplo, en la decisión de otorgar a la industria pesada la primacía absoluta sobre la producción de alimentos; en la decisión de orientar la producción industrial hacia el mercado de exportaciones; en la decisión de asegurar el abastecimiento de energéticos por medio del petróleo y no por medio del carbón. He tomado intencionalmente ejemplos de varios países y de diferentes tipos de plan, porque mi tesis es de carácter general. En cada uno de estos casos (Unión Soviética, Italia o Polonia, Gran Bretaña) había importantes presiones, necesidades y limitaciones que debían tomar en consideración estas versiones de la planificación; pero el error consistió en que en ninguno de los casos hubo suficiente debate, suficiente planificación, en la fase decisiva de los supuestos iniciales.

No se trata, por lo tanto, de que estemos juntando ejemplos de planes fracasados. Al tener en cuenta las reales dificultades sociales y materiales de todas las sociedades humanas, debemos estar de acuerdo en que la mera enunciación de errores resulta inútil, y hasta cínica. El punto nodal es de índole intelectual y teórica. En todos los análisis efectivos sobre los recursos reales y sus posibles usos, el trabajo científico serio demuestra la diversidad de respuestas posibles. Solamente desde la perspectiva de los prejuicios intelectuales del modelo unilineal puede parecernos que el proceso de planificación tiene que ser singular. Precisamente en las fases más tempranas y fundamentales de la planificación se siente más la necesidad de planes distintos y alternativos, elaborados con suficientes detalles para poder ser racionalmente evaluados y comparados: esto resulta evidente para toda economía y particularmente para la socialista. La planificación capitalista, cuya realización técnica se confía a grupos relativamente similares, contiene elementos de competencia práctica entre plantas fabriles alternativas en una fase posterior menos fundamental, en la que determinadas corporaciones tienen éxito o quiebran, muchas veces con un beneficio casual o con perjuicio para los pueblos o regiones sobre los cuales se aplican estas decisiones. De un modo similar, en las economías capitalistas con sistemas electorales competitivos hay elementos de competencia entre los diversos tipos de planes y planificación.

Si la "competencia" entre los diversos planes viene a ser excluida de la planifica-

ción unilineal, representa una seria deficiencia de la idea de la planificación socialista, que debería salvarnos del descuido y la arbitrariedad —así como de las desequilibradas fluctuaciones— características de la economías y las sociedades burguesas. Con frecuencia se sostiene erróneamente que las alternativas básicas en la planificación son solamente expresión de los intereses de clase encontrados: mas, a pesar de ser esto muchas veces exacto, hay variables materiales y sociales que, en casi todas las situaciones, exigen la formulación de planes socialistas verdaderamente alternativos. Aparte de ello, puesto que en todas las situaciones venideras resultará indispensable la verdadera planificación centralizada, resulta necesario superar la mera crítica negativa y sustituirla por este tipo de crítica positiva. Y realmente, las oportunidades del socialismo ciertamente serían mejores si existieran en cada país y partido socialista grupos alternativos oficialmente reconocidos para la planificación, que en una fase inicial puedan exponer sus análisis y propuestas para el debate democrático y, luego, la toma de decisiones democrática. En esta idea no hay nada de utópico, porque en el mundo real las consecuencias no pueden ocultarse y, resulta más importante poder analizarlas en su significado real que abandonarlas a la lucha de los grupos en el seno del Partido o, lo que es peor aún, ocultarlas y mentir constantemente.

Esta cuestión tiene una importancia particular hoy en día, por su vínculo con los diferentes significados de "el mercado". Resulta claro que algunas formas crudas y singulares de planificación han sufrido un fracaso total, especialmente en un aspecto crítico: se habían formulado sin ninguna intención seria de determinar lo que realmente deseaban los hombres en cuyo nombre fueron aprobadas, o bien sin determinar lo que éstos realmente necesitaban. Estos fracasos han provocado una enorme cantidad de sentimientos antisocialistas y han sido aprovechados resueltamente por aquellos que nunca se preocuparon por el éxito del experimento socialista.

Pero teóricamente sería muy peligroso suponer que la lección a aprender de esos fracasos consistiría en asignar una mayor atención "al mercado", adoptado en forma poco crítica. Aquellos que entre nosotros han sentido en carne propia la versión capitalista del mercado, determinado por el poder del capital pre-existente y las formas altamente desarrolladas de persuasión saben, o deberían saber, cuán catastrófico sería depositar una confianza ciega en las denominadas "fuerzas del mercado". Allí donde se trate del tipo más sencillo de abastecimiento directo (alimentos, vestuario, una serie de servicios menores y de artículos de consumo personal) la respuesta del mercado explícito —que puede pero no tiene que ser necesariamente competitivo— contribuye por cierto a la eficiencia: no sólo porque, tal y como se sostiene en el capitalismo, satisface al "consumidor" (esa curiosa construcción intelectual), sino también porque representa la fuente clave de informaciones que se pueden aprovechar en la producción. Especialmente en estos sectores el mercado tiene ventajas evidentes sobre el plan impuesto.

Por otra parte, aún en estos sectores y más aún en aquellos en los que se trata de bienes de consumo durables y de servicios importantes, la organización inherente al capitalismo corporativo crea el mercado que, por analogía y una coincidencia ideológica con el nombre, es de ese tipo directo.

La honda distorsión de la publicidad, que no informa acerca del producto o servicio en cuestión, sino que los relaciona, de modo relativamente arbitrario y siempre engañoso con algún otro objeto de deseo, es solamente el ejemplo más evidente. La publicidad se basa en una forma ideológica de investigación del mercado, en la que las alternativas aparentes ya han sido determinadas por los intereses de las corporaciones y sus objetivos. En ese sentido, es muy similar el estudio de la opinión públi-

ca relativo a las elecciones, surgido en buena parte bajo la influencia de la investigación del mercado, en el que la "opinión pública" es realmente clasificada y contada, pero sobre la base de una serie de preguntas dentro del marco de supuestos y exclusiones que efectivamente limitan tanto la opción como una opción informada.

Resulta fácil de entender por qué los socialistas, afrontando los errores y el carácter inadecuado de las normas simplificadas de planificación, hablan ingenuamente de las ventajas de por lo menos algunas "fuerzas del mercado". Pero esa expresión ideológica fusiona y confunde toda una serie de cosas diferentes, desde el útil flujo de informaciones directas y formas admisibles de interacción hasta la cruda dominación realizada mediante una extensa manipulación supranacional y hasta una destrucción de hecho del mercado. Resulta característico que los ideólogos de las "fuerzas del mercado" utilicen hoy en día en forma tan abierta términos como "presencia agresiva en el mercado" y "penetración en el mercado" designando por ello no sólo acciones económicas, sino también políticas, orientadas a sociedades de otro tipo y a los propios países socialistas. Hay que decir de inmediato que no se puede luchar contra ellos adhiriendo rígidamente a la planificación unilineal. Es necesario que la investigación de mercado cambie radicalmente, y se lleve a cabo en interés del pueblo y no de las corporaciones. De esa manera no sólo serían accesibles sus resultados, facilitando su utilización al adoptar las decisiones relativas al plan: más importante es que la información completa, como en toda investigación auténtica, vendría a convertirse en un insumo clave para construir un modo superior de sociedad socialista. Tomemos, por ejemplo, los cambios que se producirían en la investigación de las preferencias en la alimentación en el caso de poner a disposición de los sujetos simultáneamente los datos sobre las verdaderas cualidades nutritivas de distintos tipos de alimentos. Este es un ejemplo relativamente sencillo, pero también ilustra lo que podría lograrse en una sociedad socialista que informe completa y relevantemente a sus miembros. Hay asimismo necesidades igualmente grandes, aunque menos visibles, en el otro extremo de la escala de la producción, relacionadas con la nueva alta tecnología de las máquinas personales. Aquí, al igual que en muchas otras cosas, el socialismo del siglo XXI puede saltar por encima de las ventajas aparentes del capitalismo avanzado y sustituirlas por las verdaderas ventajas.

Este paso del plan, concebido supuestamente en nombre del interés general, preanuncia a la planificación verdaderamente compleja y participativa, el cambio que está llegando: la sustitución de una concepción del socialismo como una economía racionalmente simplificada por la idea de una economía política más compleja, capaz de alcanzar realmente la racionalidad. Porque la complejidad surge inevitablemente, gracias a las condiciones, que por motivos históricos, el antiguo modelo unilineal y singular no advertía en medida suficiente. Abolir la explotación capitalista significa eliminar una de las principales fuentes de desigualdad, pero aún después de su más ideal realización quedan en pie considerables desigualdades, y ello por inevitables razones materiales. Los propios recursos naturales no han sido distribuidos igualitariamente sobre la tierra. Independientemente de la pertenencia de clase, los yacimientos de petróleo y de carbón, las tierras cultivables, el clima favorable, los peces y los bosques, representan la fuente de desigualdades prácticas. Aparte de ello, y en compleja interacción con la clase, las evidentes necesidades existentes de determinados tipos de trabajo y las remuneraciones para los mismos no son necesariamente idénticas a las necesidades a largo plazo o menos evidentes, que se evalúan de otra manera. Huelga poner de relieve el hecho de que el capitalismo avanzado, con su orientación abrumadoramente centrada en necesidades de corto plazo y

evidentes, ya está dislocando a las sociedades más opulentas y dañando profundamente a las más pobres.

Si tomamos esos dos hechos juntos —la diversidad material y las desigualdades de la tierra y además de ello la naturaleza compleja de las necesidades humanas— no nos debe extrañar en modo alguno que no existan salidas simples al plan singular, sea por el lado de las "fuerzas del mercado" como por la idea de la autogestión socialista. Los que disponen de recursos naturales y los que son evidentemente productivos no tendrán nada que objetar a la idea de la autogestión; ella representa una alternativa inusualmente atractiva al capitalismo corporativo, y a escala reducida ya está haciendo su aparición también dentro de las economías capitalistas, en las cooperativas y bajo similares formas de organización. Pero para los socialistas ésa puede ser únicamente una solución parcial. Las desigualdades radicales que tolera y hasta sanciona la idea de la autogestión provocan grandes perturbaciones en la economía global; lo que es más, son fuente de conflictos políticos entre las sociedades, conflictos que en la historia han acabado muchas veces en guerras.

Por ello, los socialismos del siglo XXI deberían ser sistemas muy complejos que, aunque basados en la mayor autogestión posible de las empresas, al mismo tiempo dispongan de instituciones capaces de llevar a cabo las indispensables transferencias económicas y sociales y de satisfacer las necesidades a largo plazo y menos evidentes. Precisamente en esas esferas las economías socialistas han dejado ya atrás las perspectivas humanas del capitalismo, pero quedan ante ellas enormes tareas. Más aún, no resultaría erróneo decir que la posibilidad de socialismos democráticos exitosos —y luego la creación de un orden internacional justo y pacífico— dependen de lo afortunados que seamos en la construcción de estas complejas y flexibles instituciones. No se trata solamente de un serio problema institucional, dada la variedad de soluciones específicas que serían requeridas. Se trata también de un grave problema político, puesto que la creación de tales instituciones es el punto en el que la lucha por el socialismo supera los intereses nacionales, de clase o sector y se convierte en la lucha por la realización y materialización del interés general humano. La tesis sencilla de que el proletariado, al liberarse a sí mismo, liberará todos los restantes, no se ha visto privada aún de fuerza retórica. Pero puede convertirse en una retórica perjudicial y engañosa en el caso de que en varias esferas clave —igualdad de las mujeres, los sufrimientos en tierras naturalmente pobres, la desigualdad estructurada entre las economías "desarrolladas" y "subdesarrolladas", desigualdad entre partes de un mismo país, diferencias de remuneración para trabajos atractivos o lucrativos y sucios o fastidiosos (y de todos modos, indispensables)— no se creen de verdad instituciones abiertas y prácticamente eficientes, que garanticen la transferencia y la equidad. De ese modo no sólo por razones generales, sino que con miras a estos objetivos sociales concretos también, la planificación transformada —tanto en sus métodos como en sus objetivos— será una condición duradera de cualquier sociedad socialista.

### Capitalismo desarrollado, liberalismo y socialdemocracia

Uno de los principales problemas de nuestra época es que el contraste ideológico entre socialismo y democracia, tan mencionado en las sociedades capitalistas, pero también y cada vez más fuera de ellas, no puede reducirse sólo a su componente ideológico. Ciertamente, hay varias respuestas obvias. El así llamado "mundo libre" comprende también las dictaduras militares y demás regímenes represivos no electorales, bajo condición de que sus economías sean capitalistas o abiertas a la penetra-

ción del capitalismo. La libertad representa allí una cantidad capitalista-comercial y no democrático-política. Asimismo, aunque nos encontremos aquí ya sobre un terreno más resbaladizo, hasta las invocaciones serias a la "democracia" frente al "socialismo real", se limitan injustificadamente a formas particulares, ante todo a la "democracia representativa". Es un hecho que el término —y la misma idea de la democracia representativa— surgieron a fines del siglo XVIII, como una alternativa de la clase dominante frente a la democracia popular directa. Ciertamente hay más instituciones, aparte del parlamento y de las asambleas populares, en las que se puede practicar la democracia y no es casual en modo alguno el hecho de que en la actual crisis del capitalismo tardío nos encontremos simultáneamente con intentos de abolir o de limitar el poder de los organismos representativos locales y transferir el poder real de los cada vez más nominales parlamentos a manos de la administración estatal. Por si esto fuera poco, los instrumentos básicos de la democracia —como el acceso a la información de interés público y los derechos civiles— se encuentran sometidos a fuertes presiones, de modo directo, o indirecto, hasta en los países con una larga tradición liberal.

Sin embargo, señalar estas circunstancias no equivale a responder a los problemas reales. Es un hecho histórico central que la mayoría de las revoluciones socialistas se ha llevado a cabo en sociedades privadas de una rica y larga experiencia con la democracia burguesa. Así se ha llegado a que en la argumentación y apologética socialistas, para no hablar de las falsedades de la propaganda pura, toda la complejidad de la democracia burguesa se haya reducido a la apariencia y el engaño. Resulta paradójico pero exacto que con esto en realidad se debilita la veracidad de la crítica socialista de la democracia burguesa, puesto que la rica experiencia liberal y socialdemocrática, con todos sus logros en la lucha contra el Estado burgués y el poder económico de la burguesía, se coloca simplemente del lado de la defensa del capitalismo corporativista. Ya resulta suficientemente duro escuchar a un gobierno autoritario, elegido por una minoría de votos, pregonar que con sus aliados —las compañías multinacionales y los *establishments* militares foráneos— representa la democracia. Pero es más terrible aún escuchar desde un país del socialismo real, en el que se violan indiscutiblemente hasta los derechos civiles más básicos (para no hablar de los casos admitidos de los peores tipos de represión), repetir la antigua historia de la reducción de la "democracia burguesa" a sus componentes y limitaciones capitalistas. Más aún, las cosas han ido tan lejos que en los países con una larga tradición liberal y socialdemócrata no hay posibilidades para el socialismo si no se demuestra, en la práctica, que la democracia socialista sería un progreso cualitativo en relación a la burguesa, y eso no sólo en la esfera económica, donde sea quizá más fácil, sino también en la esfera política amplia, donde la experiencia de los avances democráticos —agudizada por los períodos de su restricción o pérdida— es demasiado fuerte como para que cualquiera desee renunciar a ella. Mientras el capitalismo corporativo conserve este apoyo seguirá dominando no sólo en sus propias sociedades sino que también en grandes partes del resto del mundo.

Por eso resulta necesario para el movimiento socialista internacional proseguir, y en muchos casos iniciar, la larga y difícil búsqueda de una democracia socialista práctica. Aquí lo que ha sido propuesto como la ley del siglo XXI es especialmente relevante: puesto que hay muchas naciones y culturas, habrá también muchos socialismos. Resulta natural esperar diferencias en ciertas instituciones y tipos de comportamiento. Pero necesitamos iniciativas decisivas que nos permitan superar en forma clara los modelos caducos en los que, primero con miras a la victoria sobre el

capitalismo y posteriormente pensando en defenderse de él, el poder pasa a manos del Partido, que viene a sustituir la clase y que luego, a su vez, se ve sustituido por el aparato estatal (o se transforma en él). Se entiende: vencer al capitalismo y defender al socialismo —por más restringido que sea— representan cometidos muy duros. Siguen cumpliéndose bajo condiciones excepcionalmente difíciles. Pero, aún en el sentido estratégico más sencillo, resulta indispensable, al menos desde la perspectiva del siglo XXI, romper la alianza entre el capitalismo corporativo y la democracia liberal, de modo que ambos sean superados. Porque precisamente esa alianza coloca hoy en día poderosas barreras políticas, militares y económicas al socialismo. Pero esa alianza puede quebrantarse únicamente si la teoría y la práctica socialistas entienden seriamente lo que es real y no ilusorio en la democracia liberal.

Por ejemplo, la idea de la prensa libre es algo más que la idea de la prensa capitalista. La existencia de la propiedad capitalista no necesariamente significa la cancelación de cualquier debate público abierto. La democracia política no es solamente la competencia entre los partidos burgueses, ni ésta es algo que otorgue solamente la posibilidad de una opción ilusoria. En un sinnúmero de casos de este tipo y similares, tenemos que liberarnos de las dicotomías simplificadas de este tipo. Podrían citarse muchos ejemplos más, pero mencionaremos solamente algunos entre los más interesantes que se relacionan con lo que ya hemos dicho a propósito de la naturaleza de la planificación y la autogestión.

El modelo único y unilineal del socialismo, basado en una clase histórica determinada y en una fase determinada de desarrollo económico, muestra su peor distorsión en los temas de la información pública y del debate público. Aún allí donde la clase no ha sido sustituida por el Partido y luego por el aparato estatal, profundas razones imponen solamente una clasificación del argumento: a favor o en contra de esta clase. Así, en la teoría existen solamente la clase y sus enemigos, y en la práctica esto se sustenta en el hecho de que tanto una como otros tienen una existencia real. Sin embargo, esta es una base totalmente insuficiente para el debate público y la adopción social de decisiones. Un número considerable de personas sencillamente no pertenece a esta clase, sin ser por ello necesariamente sus enemigos. Ello resulta evidente en el caso de la división sexual del trabajo, tan cuestionada y desafiada en la actualidad. Tenemos la misma situación en el caso de los viejos y de los estudiantes. Hay, por lo tanto, importantes divisiones de intereses en el seno de la propia clase, aún cuando las entendamos de una manera extremadamente ideológica. Aún dejando al margen a un número cada vez mayor de personas que se dedican al trabajo intelectual, científico y educativo, cuyos intereses inmediatos muchas veces son distintos a los intereses de los productores directos, se está ampliando cada vez más la esfera de los servicios, que sigue siendo clasificada en forma totalmente errónea como "terciaria". (Esa clasificación es errónea porque esa esfera es de por sí misma heterogénea y porque en las actividades como la salubridad y la recreación, el "producto", desde el punto de vista socialista es, en realidad, parte de la producción real, de la producción de los mismos hombres y de su bienestar, por contraposición a la restricción capitalista de la producción de mercancías.) A través y más allá de todas estas diversidades de condición persisten las duras desigualdades en recursos naturales que, ante la ausencia de análisis socialistas desarrollados, se manifiestan muchas veces en formas nacionalistas y regionalistas.

Debería ser claro que la auténtica complejidad y diversidad de cualquier pueblo constituyen la base de la democracia socialista. Las relaciones y alianzas complejas que tratan de negociar esta diversidad no se pueden reducir a proyecciones simplifi-

cadadas de clase que dan legitimidad solamente a una versión de un sector generalizado. Ciertamente, los conflictos de intereses deben resolverse y en las situaciones difíciles deben determinarse las prioridades. Pero nada se gana insistiendo tanto en el monopolio político, pues para muchos sólo queda refugio en el faccionalismo o la enemistad, o bien -lo que no es nada mejor- la apatía y el cinismo.

Precisamente aquí resulta relevante la experiencia de la democracia liberal. Los partidos rivales dentro del marco del sistema electoral burgués se apoyan, en la práctica, en sectores y regiones de la misma clase general. Aunque al comienzo tienen una base de clase diferente, los mismos partidos socialdemócratas se ven posteriormente introducidos a esta competencia interna de clase. Y si, de todos modos, en sus mejores momentos lograban superarlas eran posteriormente frenados de nuevo por la rigidez de las jerarquías oficiales de los partidos. Así, en este sentido relativamente estable, el partido representa típicamente la simplificación de intereses mucho más complejos y diversificados. Además de ello, en las democracias burguesas, el partido llega a estar cada vez más definido por competencias electorales extremadamente generalizadas. De esa manera muchas veces no representa más ninguna alternativa real, cosa que puede ir tan lejos que el sistema global de partido ya no comprenda y represente diversos grupos e intereses que tienen una importancia clave.

Pero este es solamente el aspecto negativo de la democracia liberal. Su aspecto positivo, visible apenas en su estadio temprano y en la creación constante de nuevos grupos políticos activos, consiste en el hecho de que su práctica crea condiciones para el reconocimiento y la negociación de diferencias reales y de respuestas auténticamente alternativas a una situación general, y eso de tal manera que el socialismo del siglo XXI tendrá que aprender. Los auténticos herederos de la democracia liberal tienen que actuar hoy en los sistemas en los que domina el poder capitalista corporativo, pero se trata de un poder que indispensablemente se combina con un grado variable —y muchas veces importante y bastante grande— de tolerancia. En sus fases iniciales y sobre todo defensivas, el poder socialista puede rechazar sin mucha reflexión esta versión de la democracia, pero durante su desarrollo posterior tiene que aprender de ella y superarla. En lo que ya hemos dicho acerca de la planificación participativa, basada en alternativas auténticamente abiertas y una información pública mucho más completa y accesible, el socialismo del siglo XXI ya ha comenzado a definir su vía de desarrollo.

Pero no se trata solamente de la esfera económica. En algunas cosas, en algunos períodos, deben tomarse decisiones importantes y de gran envergadura. Este hecho explica el atractivo del modelo singular y unilineal. Pero en otras cosas y en otros períodos, y en algunas cosas siempre, el objetivo del proceso socialista no puede ni debe ser una solución singular. En este sentido, expresiones tales como la "construcción del socialismo" y "la creación del hombre nuevo socialista" a menudo nos han extraviado. En un sinnúmero de asuntos cotidianos, y no meramente en un margen folklórico, la auténtica liberación del hombre no puede concebirse sin la diversidad de posibles resoluciones. No somos capaces aún de decir hasta dónde podría ir esto, dentro de los socialismos que conocemos. Sin embargo, lo que hoy cuenta es el énfasis. En el socialismo del siglo XXI, la democracia tendrá que ir más allá de los lemas honorables como "el poder para el pueblo" y hasta el de "el poder al pueblo". La democracia se convertirá en el ejercicio prácticamente cotidiano del poder de parte del pueblo. Aún el antiguo sueño de la democracia directa, cuya realización sólo era concebida en muy pequeñas comunidades, puede ahora ser lograda —mediante nuevos instrumentos— en sociedades más grandes, utilizando las nuevas tecno-

logías informáticas y comunicacionales que un énfasis socialista puede reorientar para usos plenamente humanos.

### La cuestión del anticapitalismo

En el curso de los últimos 150 años siempre ha sido necesario, aunque no resultara fácil, distinguir entre el socialismo y el anticapitalismo como tendencias políticas e intelectuales. Dentro de mis preocupaciones actuales, orientadas a avizorar las perspectivas futuras del socialismo, es necesario decir que la cuestión de cómo trazar esta diferencia resulta excepcionalmente compleja. En los marcos del modelo singular y unilineal del socialismo se solía despreciar al "anticapitalismo" como una fase inmadura y romántica, que debía ser superada y endurecida con la teoría y práctica del socialismo científico. A veces la crítica iba más lejos, rechazando toda la tendencia anticapitalista como una forma de sentimiento pequeño burgués. Estas reacciones todavía pueden oírse, pero el contenido del anticapitalismo —en algunos casos similar al que evidenciaba en sus fases anteriores— representa sin dudas un elemento importante en la renovación de perspectivas socialistas, lo cual alienta esperanzas y pero también provoca dificultades.

El anticapitalismo es aquel elemento de la crítica del orden industrial burgués que no puede reducirse a la apología del orden pre-burgués o pre-industrial. Ciertamente, hay muchas críticas penetrantes del capitalismo que no tienen otra perspectiva social que la del retorno a un idealizado orden ya fenecido: por ejemplo, la Grecia clásica, el mundo medieval europeo o, sencillamente, el orden pre-industrial. Pero esa crítica se asienta, en el mejor de los casos, sobre una base meramente literaria, y en su forma más simple es, por regla general, explícitamente antisocialista. Lo que es más, el socialismo es aquí percibido —y no sólo aquí, sino que también dentro de una orientación anticapitalista más amplia— como una de las formas, y según algunos también como la peor, de un orden social inherentemente enajenado, instrumental e inhumano. Por lo tanto, como un orden industrial mecánico acribillado por la degeneración cultural y una democracia de masas manipulada.

Lo importante en esta época es advertir y comprender las superposiciones entre estos viejos puntos de vista —incluyendo no sólo aquellos hostiles al socialismo— y algunas propuestas contemporáneas muy influyentes que surgen en el seno del movimiento ecológico, en las críticas al trabajo industrial, en la nueva concepción de las relaciones personales, particularmente sexuales, y por último, en un tipo determinado de oposición a las armas nucleares y a la guerra mediante computadoras. Podría decirse que se trata sólo de tendencias predominantes entre los jóvenes, ante todo de los estratos medios en la sociedad capitalista; pero si aceptáramos este análisis parcial tendríamos que añadir que esas tendencias representan hoy en día la oposición más activa y exitosa en las sociedades capitalistas. Pero aquí no se plantea solamente la cuestión de cuál es la actitud de esos movimientos frente a las grandes organizaciones socialistas y los sindicatos obreros. Se plantea también el interrogante acerca del papel que estas tendencias pueden ejercer sobre el modelo socialista —singular y unilineal— aún dominante.

Podemos detenernos solamente en la dificultad más evidente. Una parte considerable de la temprana crítica socialista del capitalismo se vinculaba al reproche de que éste no era capaz de aumentar la producción para satisfacer todas las necesidades humanas. Es más, en períodos de crisis y depresión económica del capitalismo ése era muchas veces el contenido básico del proyecto socialista: liberar nuevas



fuerzas productivas para vencer la miseria. Este punto de vista ciertamente sería más difícil de defender hoy en día: han habido aumentos espectaculares de la producción capitalista, mientras que entre el socialismo y el crecimiento económico no hay relación simple. Pero hay que decir que aquel punto de vista siempre había representado una simplificación del auténtico análisis socialista. Para los socialistas no era sólo cuestión de incrementar la producción, en el sentido capitalista del término, sino de asegurar el control social y no capitalista de la producción y de cambiar las relaciones sociales de suerte tal de alterar los patrones de distribución del producto social y no meramente asegurar su crecimiento agregado.

Sin embargo, la retórica del aumento de la producción agregada ha ejercido un gran influjo sobre el movimiento socialista, llevándolo a la tentación de querer competir en este plano -y en sus propios términos- con el capitalismo. Por eso no ha de resultar extraño que las antiguas preguntas socialistas: qué tipos de objetos deberán producirse, para qué uso y con qué consecuencias, independientemente del volumen del producto, se hayan abandonado con frecuencia a los movimientos que no sólo no partían de ideas socialistas sino que, al contrario, se inclinaban a señalar a la experiencia práctica del socialismo como uno de los extravíos de nuestro tiempo. Estas antiguas cuestiones han cobrado recientemente una importancia aún mayor gracias a las consecuencias objetivas y mensurables de ciertos tipos de producción: la contaminación que se ha extendido, llevando en algunos casos hasta la destrucción del medio ambiente físico; nuevas formas de tensiones psíquicas y perturbaciones físicas a las que se ven expuestos los trabajadores en el caso de algunos procesos productivos o los malestares psíquicos y físicos inevitables para quienes viven en las inmediaciones de las grandes fábricas, etcétera. Hoy en día resulta claro, en las sociedades capitalistas, que las grandes corporaciones industriales y la agroindustria acarrean este tipo de perjuicios despiadados y objetivamente previsible, tratando, al mismo tiempo, de disminuir o evitar el indispensable control social sobre sus actividades. En este sentido crucial, por lo tanto, las campañas más serias de la oposición no pueden dejar de ser anticapitalistas. Pero, ¿se convertirán en socialistas? El problema es que no parece haber razones sólidas, ni en la práctica socialista ni en la teoría socialista aún dominante, por las cuales el socialismo deba ser cualitativamente diferente.

Para dar razones socialistas convincentes habría que abandonar, al igual que en los demás casos de los que ya hemos hablado, el modelo singular y unilineal. La cuestión de la producción debe ponerse nuevamente en relación con los elementos más profundos del proyecto socialista, pues solamente así se pueden superar sus formulaciones más recientes, temporarias y superficiales. En realidad, el materialismo histórico es quien nos ofrece más posibilidades para comprender estos procesos complejos y dinámicos, puesto que coloca todo su acento en las mutantes formas del trabajo dentro de un medio ambiente físico irreprochable. Las diversas ideologías que han relegado este modo de considerar la cuestión -reduciendo el mundo físico y a los hombres a la tríada compuesta por las materias primas, el capital y el trabajo disponible; o con la glorificación victoriosa de la explotación máxima de los tres elementos (o al menos de los dos primeros)- son hostiles al socialismo, cualquiera sea su forma nominal. En el movimiento obrero, siempre que no abandonara el realismo, resultaba totalmente claro que la explotación desconsiderada de las materias primas significa al mismo tiempo la explotación de los obreros como si fueran mera materia prima humana. Además, manteniéndose la misma orientación básica esta situación no necesariamente se altera con el cambio en las relaciones de propiedad. Una cosa

es movilizar a todo el potencial físico y humano con miras a superar la miseria absoluta o relativa; otra cosa, totalmente distinta, es reificar éso como la producción abstracta, o bien considerar que la hemos superado al haber eliminado un único elemento: la utilidad enajenada. La perspectiva central del socialismo del siglo XXI, por lo tanto, tiene que conquistarse con nuevas definiciones y redefiniciones de la producción. Porque el anti-capitalismo, abandonado a sí mismo, inclusive en sus formas más humanas, no puede resolver con éxito el problema de la eliminación simultánea de la miseria y de la abolición de la explotación. Algunas variantes de la idea del "crecimiento cero", y casi todas las relativas a la idea de que hay que abandonar la producción industrial y volver a las artesanías y a la agricultura de subsistencia, no son solamente fantasías. En el mundo tal y como es pueden convertirse fácilmente en crueles decepciones, adaptadas al denominado capitalismo "postindustrial", cuya existencia y mantenimiento se basaría en la explotación imperialista y neocolonialista del resto del mundo no socialista. Por otra parte, toda reafirmación simplista de la "producción socialista" abstractamente concebida no será capaz de responder a las cuestiones fundamentales y será cada vez más vulnerable ante las genuinas transformaciones que hoy afectan a los propios procesos de trabajo.

El socialismo, por lo tanto, no debe proponer solamente la abolición del trabajo como mercancía; tiene que proponer también una manera viable de poner fin a la explotación de la tierra y de sus recursos naturales como materias primas para la producción de mercancías. Aquí la terminología capitalista del "producto" y "subproducto" tendrá que ser sustituida por la terminología del materialismo histórico, para el cual ambos son igualmente producción, pues las consecuencias humanas y físicas de determinados tipos de producción y de trabajo son componentes insoslayables de todo proceso material y social. Es de este modo como los socialistas podrán redefinir a su manera la así llamada "crisis de los recursos", que jamás podría reducirse a una cuestión puramente cuantitativa; se trata, desde el inicio mismo, de una cuestión cualitativa, material y social. Las groseras respuestas del "crecimiento cero" y del "abandono de la producción industrial" pueden sustituirse entonces por análisis más refinados y discriminativos, y por el seguimiento de algo que todavía es un proceso de intervención humana en el mundo físico inseparable: intervención que, simultáneamente, crea nuevos mundos físicos y sociales alterados.

Las formas socialistas de esa intervención, se entiende, tienen que comenzar por las necesidades humanas más generales, pero aquí no podemos dejar de especificar, en términos contemporáneos, los hechos cuya importancia ponía de relieve Marx: que diferentes tipos de necesidades surgen ellas mismas como resultado de un proceso material y social; que la satisfacción de las necesidades crea nuevas situaciones y nuevas relaciones; que la sociedad socialista debe por eso observar, analizar y evaluar constantemente al orden social existente, por contraposición al impulso capitalista que conduce hacia el aumento de la producción agregada generadora de utilidades y a una orientación, más general, al aumento de la producción industrial agregada como tal (perteneciendo a esa orientación también buena parte de la construcción socialista), que supone que la producción es una actividad especializada y aparte. Uno de los indicios decisivos de una sociedad socialista avanzada será la unificación práctica de la de la economía y la ecología, ciencias, actualmente separadas, hallando ambas su lugar dentro del marco de una nueva ciencia social material.

Nos hallamos aún lejos de eso, pero la perspectiva que se abre con ello es excepcionalmente atractiva. El cambio no se va a producir solamente en esta esfera de la producción y de los recursos, sino que también de la concepción del trabajo huma-

no. Porque durante la larga supremacía del concepto capitalista de producción y, más tarde, del trabajo, enormes esferas del trabajo humano se vieron excluidas, y ésto ha tomado una forma especial en el caso de la explotación de las mujeres. Es en la actualidad imposible para las mujeres que están en campaña en contra de esta explotación fundamental, tanto como en oposición a otras desigualdades más específicas, creer que el modelo socialista dominante se halla completamente de su lado. Pero esta dificultad surge en el marco de la transformación de los procesos productivos simples, que permite que aumente la producción industrial con una considerable disminución simultánea del trabajo y de la jornada laboral, de modo que queda mucha más energía para los demás tipos de producción social, dedicados a la gente, que se habían abandonado primero a las mujeres y que luego habían sido excluidos arrogantemente del "trabajo productivo" y privados del reconocimiento y respeto social y material.

Más no será ése el único cambio entre hombres y mujeres, ni sería suficiente por sí solo. Tampoco tratará, una sociedad socialista, de hallar una solución única en nuevas formas de estas relaciones. Para lograr la liberación radical es preciso reconocer la diversidad radical, tanto dentro de una sociedad como entre varias sociedades. Si los socialistas han dado motivos para la crítica porque no supieron responder a las cuestiones ecológicas contemporáneas que plantea el anticapitalismo, antes aún podría decirse que merecen igual crítica por no haber respondido —aún más, desde el modelo dominante ni siquiera trataron de responder, como si se tratara de peticiones de un grupo de interés excluido— a las cuestiones fundamentales de la relación entre el hombre y la mujer, cuestiones que nunca la tradición socialista, ni siquiera en sus mejores momentos, consideró seriamente.

El socialismo del siglo XXI deberá asimismo reconstruir tanto su comprensión como su práctica en la esfera de la cultura y de las comunicaciones. Aquí la tarea inmediata es poner fin a la ortodoxia asfixiante que sigue produciendo definiciones de lo que es "correcto" en la producción cultural y en la praxis de la comunicación. En este punto la cuestión del anticapitalismo es particularmente compleja, porque éste ha penetrado de tal manera en las formas más dinámicas del capitalismo que, en algunas esferas, ha terminado por ser absorbido por él. La producción cultural de mayor vitalidad del siglo XX se originó en fuerzas populares reprimidas, o bien en grupos pequeños, relativamente aislados, marginados y de oposición. El capitalismo, se entiende, estuvo presto para utilizar a unos y a otros, de modo que se ha producido una transformación total de la "cultura burguesa" del pasado, obra de esa clase y para esa clase.

Precisamente aquí el socialismo no ha venido a ofrecer casi ninguna alternativa. Resulta irónico que se haya mostrado más exitoso que el capitalismo en la defensa y respeto del trabajo tradicional, y que haya hecho contribuciones positivas para resistir a lo que es verdaderamente inhumano y autodestructor —éstas son, en nuestra opinión, categorías socialistas más auténticas que la de "decadente"— en el torrente de la nueva producción cultural. Pero mientras se limite tan sólo a ofrecer sus "correctas" proyecciones, sobre la base del modelo singular, o, en el mejor de los casos, su apoyo a formas culturales antiguas, tradicionales y populares, el socialismo no solo será inadecuado para la liberación total: terminará identificado como una fuerza que solamente desea controlarla, frente a la incontrolada vitalidad de la explotación capitalista.

A comienzos del siglo XXI todo el conjunto de relaciones culturales y comunicacionales habrá sido transformado. La nueva tecnología facilitará un acceso más indi-

vidual y selectivo a una serie mucho más amplia y diversificada de oportunidades de producción y de transmisión. Sus aspectos negativos consisten en que éso ya representa un peligro para el socialismo. La producción capitalista internacional de este tipo, incluyendo las hábiles mezclas de recreación, deporte y propaganda, tratan de transformar la conciencia de los hombres a su imagen y semejanza, y ya registra importantes éxitos en esta empresa. Ese proceso no puede detenerse con políticas que se reduzcan a la mera exclusión defensiva. Las nuevas culturas socialistas sólo podrán surgir mediante la positiva recuperación, desarrollo y empleo exploratorio de las nuevas formas y tecnologías comunicacionales y culturales, utilizadas socialmente para nuevos propósitos. Los socialistas deben apoyar en todas partes la demanda por la creación de un nuevo orden internacional de la información, libre del control e influencia del capital occidental. Pero ese orden no se puede crear por un simple retroceso hacia un modelo alternativo singular. La creación cultural nueva y diversificada debe emanar de las sociedades reales, y no sólo de sus élites, para ser objeto del intercambio cultural amistoso, sin ser controlada por la orientación del mercado internacional ni por su adecuación a un modelo singular con pretensiones globalizantes. En la práctica, ya hemos avanzado más en esta nueva perspectiva cultural que en los terrenos de la política o la economía; sin embargo, el ritmo de la transformación tecnológica no sigue aquí una sencilla línea de desarrollo sino que nos enfrenta a un dinámico complejo que contiene nuevas oportunidades y renovados peligros.

Además de ello, frente al antiguo modelo, la esfera de la cultura y de las comunicaciones no puede entenderse aquí ya más como un campo meramente "superestructural". Al contrario, lo que actualmente ocurre en esa esfera resulta inseparable de los problemas económicos, políticos y —quizás— especialmente militares del mundo. Los sistemas de teledirección y control que ya han cambiado la naturaleza de la guerra, y tal vez más profundamente que las armas nucleares, tienen su contrapartida técnica en la exposición, hasta ahora desconocida, de la mayoría de las sociedades modernas a las diversas ideas relativas al carácter e intenciones de otras sociedades y naciones. La lucha por el socialismo se libra hoy de una forma tan intensa en esta esfera de las informaciones, ideas e imágenes como en los planos directamente políticos, económicos y militares.

La premisa de todo socialismo y, aún más, de toda civilización en el siglo XXI es evitar la guerra —que el rápido desarrollo de la actual tecnología militar la convierte en una masacre general— y acabar con el despilfarro de recursos destinados a los preparativos bélicos. Pero aquí volvemos a encontrarnos con una forma de anticapitalismo que no culmina en el socialismo y que hasta podría volverse en su contra. Algunos de los movimientos pacifistas contemporáneos, que correctamente conciben a los sistemas militares modernos como profundamente refractarios al control democrático eficaz, llegan a la conclusión de que, visto de una forma más general, no hay diferencia sustancial entre los sistemas capitalistas y socialistas. Esta postura no puede bruscamente rechazarse invocando el carácter sustancialmente pacifista del socialismo, ni con la tesis —en gran parte correcta— de que las causas de la guerra residen en el sistema capitalista y en la ofensiva del imperialismo contra las sociedades socialistas, por una parte, y los movimientos revolucionarios y populares, por la otra. Estos razonamientos pueden modificar las críticas más salvajes, pero no refutan a los cuestionamientos más profundos: (a) el hecho de que los sistemas militares modernos y más avanzados son incompatibles con cualquier forma de plena democracia política, de modo que sólo su completa eliminación puede abrir los cauces a nuevas fuerzas de liberación; (b) el hecho de que en las actuales etapas defensivas,

las sociedades del socialismo real —expuestas a grandes presiones— no sólo se han visto sometidas a algún militarismo explícito sino que, en algunos casos trágicos, fueron incapaces de mantener la paz entre ellas.

De allí que ya no resulte convincente la invocación retórica del "socialismo" como una manera de suprimir el peligro de la guerra. Un punto de vista verdaderamente socialista exige un análisis completo que, al hallar las complejas causas de la guerra en las prolongadas crisis de los sistemas imperialistas y capitalistas, al mismo tiempo tenga un carácter suficientemente abierto y no-dogmático como para reconocer tres importantes contradicciones en la relación entre la paz y el socialismo. Esas son las siguientes:

a) el solo hecho de la resistencia imperialista a los movimientos populares y revolucionarios, y los intentos imperialistas de desestabilizar las sociedades socialistas, lleva a muchos movimientos socialistas y de liberación nacional no sólo a aceptar, sino que, muchas veces, a iniciar la lucha armada;

b) especialmente en las sociedades postcoloniales, pero también en otras partes, la historia de la dominación imperialista y extranjera en general ha dejado como herencia una confusión de pueblos y fronteras arbitrarias que fácilmente son motivo de litigio y, en algunos casos, pueden conducir a guerras entre países y naciones de liberación reciente y/o socialistas;

c) la permanente necesidad de defenderse de la agresión y la desestabilización en muchas sociedades socialistas y de reciente liberación ha creado determinadas formas sociales, centradas en el ejército y a las fuerzas de seguridad, que invariablemente contradicen y pueden, a largo plazo, deformar las formaciones sociales y económicas generales adecuadas para el socialismo, lo que en los peores casos conduce a su frustración o, lisa y llanamente, a su represión.

Es de excepcional importancia que estos temas se discutan abiertamente dentro la comunidad socialista internacional: no sólo porque en la práctica deba hacerse todo lo posible para impedir la guerra o por lo menos, reducirla a la menor medida posible, sino también porque en el plano de la teoría existe el peligro de que nos apoyemos en una residual igualación del socialismo con la paz, que nos llevaría a evadirnos de la situación histórica en la que nos encontramos. Además de ello, como la cuestión de la guerra y la paz será la que decidirá si en el siglo XXI habrá construcción social alguna, por esa razón también todas nuestras luchas y análisis requieren que la misma sea planteada y comprendida con total claridad.

[Aparecido en *Socialist Review* nº 85, Jan -Febr., 1986, Berkeley, California.  
Traducción de Atilio A. Boron]

Adolfo Sánchez Vázquez

## Posmodernidad, posmodernismo y socialismo

**D**esde mediados de la década pasada, un concepto ambiguo y resbaladizo martillea nuestros oídos: el de posmodernismo. Con él se alude a una nueva sensibilidad, nuevas ideas o nuevos estados de ánimo que correspondieran a una nueva realidad social —la de la posmodernidad— que vendría a suceder a una realidad agotada: la de la modernidad. Aunque sólo fuera por este lazo temporal, modernidad y posmodernidad se presentan en cierta relación que no se agota en ese lazo.

¿Cuál es la naturaleza de esa relación de ambos términos?  
¿De exclusión o inclusión?, de continuidad o ruptura?, de afirmación, negación o superación? El prefijo *pos* no basta para fijar esa relación ya que sólo hace referencia a una sucesión temporal en que una realidad viene *después* de otra. Pero sí nos sugiere que la segunda realidad —posmoderna— no puede prescindir de la primera —la modernidad— sea para continuarla, negarla, radicalizarla o despedirse de ella. El *pos* de la posmodernidad a la vez que alude a una nueva realidad, indica la inclusión en ella —en forma que habrá que ver— de la modernidad. Así, pues, no podemos dejar de partir en nuestras reflexiones de cierta idea de la modernidad ya que solo desde ella podremos determinar si estamos histórica, social e ideológicamente ante una realidad posmoderna y hasta qué punto se justifica la visión posmodernista de una y otra.

### Algunas precisiones

Al hablar de posmodernismo, no nos estamos refiriendo —como en general se hace, dada la importancia que reviste en las artes y la literatura, sobre todo en sus orígenes— a un determinado estilo artístico, después del descrédito u ocaso de las vanguardias del siglo XX; nos referiremos más bien a un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no puede negarse que existen, y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación espiritual de nuestro tiempo. Aunque no existiera la realidad posmoderna, o aunque ésta de existir apareciera distorsionada en la visión posmodernista, el posmodernismo con todas sus vaguedades y variantes es un hecho. Y los hechos —como decía Lenin— son muy testarudos. Por ello, tenemos que afrontarlo abriéndonos paso en la enmarañada selva conceptual de sus paladines y detractores.

Y puesto que la relación con la modernidad es insoslayable, necesitamos partir de ella para examinar las pretensiones posmodernistas que arrancan de una crítica radical. Si la posmodernidad de la que surge la conciencia posmoderna se levanta sobre las ruinas de la modernidad, es preciso esclarecer la naturaleza de esa realidad hoy en ruinas que el posmodernismo pretende definitivamente sepultar.

Por modernidad cabe entender el proceso histórico que se abre con el proyecto ilustrado burgués de emancipación humana, con la Revolución Francesa que pretende llevarlo a la práctica y con la Revolución Industrial que va a desarrollar inmensamente las fuerzas productivas. Este proceso histórico de modernización es un proceso de expansión progresiva. La sociedad moderna es una sociedad dinámica, en constante desarrollo, orientada hacia el futuro, una sociedad que no conoce límites ni estancamiento. La modernidad parece caracterizada por una serie de rasgos positivos: 1) su proyecto de emancipación humana; 2) su culto a la razón que impulsa el dominio cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales, humanas y 3) el carácter progresivo del proceso histórico, proceso lineal y ascendente en el que lo viejo cede su puesto a lo nuevo y en el que —como dice Marx— “todo lo sólido se desvanece en el aire”.<sup>1</sup> Ser moderno es estar abierto siempre a lo nuevo en un proceso progresivo hacia un fin o meta superior. Componente esencial de la modernidad es, pues, la negación del pasado, de lo viejo y la preminencia del futuro, de lo nuevo.

#### La crítica de Marx a la modernidad

Esta visión afirmativa de la modernidad es la que sostienen los ideólogos de la ilustración para los cuales —como escribe Kant— la modernidad es la llegada del hombre a su mayoría de edad. Y lo que permite, guía y encarna esa llegada es la razón. Ahora bien, si dejamos a un lado la voz de alarma que, en plena ilustración, da Rousseau al denunciar, frente a su optimismo racionalista, las consecuencias negativas que tienen para el hombre ese progreso racional en la cultura y la civilización,<sup>2</sup> es Marx quien más vigorosamente pone en relación los aspectos positivos y negativos de la modernidad. Al subrayar su ambivalencia, Marx no regatea los méritos históricos de la clase social que la encarna e impulsa: la burguesía. Pero, a la vez, subraya el terrible costo humano que ese progreso de la razón, que se materializa en el inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, ha tenido para el proletariado. La elevación hasta alturas jamás conocidas —gracias al desarrollo de la ciencia y la técnica— del dominio del hombre sobre la naturaleza se ha traducido en un dominio mayor —bajo la forma de la enajenación— del hombre sobre el hombre. La modernidad abre enormes posibilidades de desarrollo a la vez que limita desde un punto de vista humano, social. Pero lo negativo y lo positivo se vinculan intrínsecamente, dialécticamente. La modernidad que por su forma burguesa tiene tan terrible costo humano, crea en su seno las condiciones que harán posible, al destruirse y superarse esa for-

<sup>1</sup> Palabras de Marx y Engels en el Manifiesto del Partido Comunista que sirven de título al libro de Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI de España, 1988. El pasaje completo que cita Berman dice así: “Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias e ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejadas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado y los hombres el fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”.

<sup>2</sup> Cf. mi estudio *Rousseau en México*, Co.70, México D.F., Editorial Grijalbo, 1969, pp.1

ma burguesa, el paso a una sociedad superior, verdaderamente emancipada, libre y humana.

Estamos de acuerdo con considerar a Marx como un modernista,<sup>3</sup> pero un modernista que aspira a llevar hasta sus últimas consecuencias los objetivos emancipatorios de la modernidad, lo cual le lleva a su vez a poner al descubierto sus aspectos negativos —la explotación y opresión de los hombres— determinados justamente por sus limitaciones de clase. La visión marxiana de la modernidad es inseparable de la crítica a fondo de su forma burguesa. Esta crítica es indispensable asimismo para fundar racionalmente el proyecto de emancipación comunista que supere el carácter limitado, de clase que había postulado la ilustración burguesa. Hay que reconocer sin embargo, que en visión y crítica de la modernidad, Marx no se desprende totalmente del lastre racionalista universal, progresista, teleológico y eurocéntrico del pensamiento burgués ilustrado.

#### Las críticas de Nietzsche, Weber y Adorno

Después de Marx, en el siglo XIX Nietzsche y en el XX Weber y la Escuela de Francfort, radicalizan la crítica de la modernidad tanto al poner en cuestión sus premisas y fundamentos como al denunciar sus consecuencias negativas. Nietzsche ataca los conceptos de superación y progreso y con ello descalifica la historia como ascendente bajo el signo de lo nuevo. Para Nietzsche no hay ascenso sino retorno. Por otra parte, los valores supremos a los que podría dirigirse ese ascenso histórico quedan pulverizados. Y sin embargo, aunque Nietzsche dinamita el suelo de la razón y el progreso y con ello se viene abajo el proyecto ilustrado de emancipación, no niega éste en términos absolutos ya que confía en un “hombre nuevo” que sabrá “crear nuevos valores”. Tras la denuncia implacable de los peligros de la modernidad, peligros que atribuye a la ciencia, al racionalismo, a la “muerte de Dios”, Nietzsche ve a ese “hombre nuevo” abriéndose paso entre ellos, con lo cual el futuro sigue abierto.

La visión de Weber de la modernidad se centra en el poder de la razón. Modernización se identifica así con racionalización. Y ésta se entiende como un proceso progresivo en el cual se enajena la racionalidad conforme a fines o valores. El orden social moderno, producto de este proceso es una “jaula de hierro” que determina con una fuerza irresistible dentro de sus barrotes el destino de cada individuo. Se trata del orden económico capitalista en el que la producción no conoce valores sino eficiencia; un orden que no admite, a diferencia de lo que piensa Marx, la posibilidad de trascenderlo ni siquiera con el socialismo. La modernización como racionalización progresiva conduce así a un aprisionamiento inevitable e insuperable en la “jaula de hierro” de la sociedad moderna.

Para Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, la modernidad se caracteriza por el despliegue de la razón objetivante, sistematizante o instrumental que se traduce en un ilimitado progreso técnico y económico. Esta razón instrumental que impulsa la dominación tecnológicamente se convierte a su vez en simple aparato de dominación en las relaciones entre los hombres. El proyecto ilustrado de emancipación que habría de realizarse como progreso y revolución en la historia se derrumba y lo que ofrece en su lugar la realidad, sobre todo en la fase de la sociedad industrial avanzada, es sólo reificación y burocratización de la vida social. La emancipación la busca Adorno en el plano estético, en el arte que prefigura un orden de reconciliación.

<sup>3</sup> Tal es la tesis de Berman en la obra suya citada que desarrolla sobre todo en su capítulo 2.

## La realidad social posmoderna

La crítica de la razón, del progreso y del sentido de la historia que llevan a cabo Nietzsche, Weber y Adorno proporciona importantes puntos de apoyo al pensamiento posmoderno que va a radicalizar aún más sus críticas. La modernidad no es sólo criticada sino negada y las alternativas a lo negado, ya bastante apagadas, acaban por ser apenas una luz mortecina en la oscuridad. Pero ¿qué es lo posmoderno que se enfrenta así a la modernidad?. Lo posmoderno se presenta como un cambio radical del pensamiento en las condiciones de existencia que sigue a las de la modernidad. Estas condiciones de existencia en que insisten los posmodernistas son las propias de una sociedad informatizada en la que la multiplicación de las máquinas de información con sus múltiples juegos de lenguaje afecta a la interacción social; una sociedad en la que la cuestión de la legitimación se plantea en nuevos términos: como autolegitimación del poder y como pérdida de la legitimación del saber en lo que Lyotard llama los grandes relatos de la emancipación o de la totalidad en el sentido ilustrado o hegeliano-marxista; una sociedad asimismo de consumo en la que "la renovación continua (...) esta fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad (...) es aquello que permite que las cosas continúen de la misma manera", según escribe Vattimo.<sup>4</sup> Se trata igualmente de un sistema social que —como escribe Lyotard— por haber alcanzado su "máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban" lo que lleva a "tomar críticamente conciencia de la fuerza destructiva inscrita en la *ratio* y en la relación *ratio*-dominio".<sup>5</sup> Pero, en definitiva, si nos atenemos a las relaciones de producción que están en la base de este mecanismo de explotación y dominación de los hombres y los pueblos, se trata —sin los eufemismos de "sociedad de consumo" o "sociedad posindustrial"— de la sociedad capitalista desarrollada, capitalismo tardío o capitalismo multinacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial y que, lejos de romper con la lógica expansionista del capitalismo moderno —el que Marx conoció, describió y explicó— abre una tercera fase a esa expansión" tras las primeras expansiones del mercado nacional y del imperialismo", expansión que no conoce enclaves, trátase de la naturaleza, el inconciente, el arte o el tercer mundo. En este espacio multinacional en el que se hallan aherrojados los individuos y los pueblos, hay que buscar las raíces y la necesidad del posmodernismo que Jameson caracteriza por ello como lógica cultural del capitalismo multinacional o tardío.<sup>6</sup>

Pero para entender porqué el capitalismo tardío engendra esa lógica cultural, o esa conciencia posmoderna desmovilizadora de las conciencias, y como lleva a cabo esta función ideológica, social, política, necesitamos fijar algunos rasgos relativamente estables en la naturaleza ambigua, resbaladiza y heterogénea del posmodernismo. Pero su perfil tendremos que dibujarlo sobre todo a través de sus negaciones.

### Negaciones Posmodernistas

Niega, en primer lugar, lo que constituye la médula misma de la visión afirmativa de la modernidad: su proyecto de emancipación. Hemos visto que este proyecto, su-

<sup>4</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, p.14.

<sup>5</sup> Franco Crespi: "Ausencia de fundamento y proyecto social", en G. Vattimo y P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, p.349.

<sup>6</sup> Fredric Jameson: "El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío", Próxima aparición Edic. Imago Mundi.

jeto a las críticas de Nietzsche, Marx y la Escuela de Frankfurt, ya no podía mantenerse en su forma originaria, burguesa, aunque su idea de la emancipación humana podía ser rescatada como intentaron rescatarla Nietzsche, Marx y Adorno. Ahora bien, para el pensamiento posmoderno tal rescate es imposible, no sólo en la forma en que lo hicieron los críticos mencionados, sino en cualquier opción que trate de trascenderla. Los proyectos de emancipación como los de la ilustración burguesa y el marxismo caen dentro de lo que Lyotard llama los metarrelatos carentes de legitimación. Su negación posmodernista no se hace para trascenderlos en nombre de otro proyecto, superando sus limitaciones o buscando nuevos fundamentos. Esto último resulta vano pues el pensamiento posmoderno arroja por la borda la categoría misma de fundamento con lo cual se arruina todo intento de legitimar un proyecto. Ciertamente, existe un nexo estrecho entre proyecto y fundamento ya que todo proyecto tiene que estar fundado. Pero, si se corta el nexo entre uno y otro, todo proyecto se hace imposible ya que no habría fundamento que lo legitimara. Y así los proclama Franco Crespi, uno de los exponentes del pensamiento "débil" o posmoderno: "El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación de la realidad social".<sup>7</sup> Pero ¿en una sociedad injusta se puede renunciar al proyecto de transformarla y a fundamentar ese proyecto? Ciertamente, esa fundamentación puede ser —como en tantas doctrinas salvadoras o utópicas— ilusoria o utópica, pero también —como en el socialismo marxiano —factible y racional. Por otra parte, si se afirma la carencia absoluta de fundamento ¿en qué fundamos la falta de fundamento? Vemos, pues que no es tan fácil despedir al fundamento.

La negación del proyecto emancipatorio es, en definitiva, una cuestión central no sólo teórica sino práctica, política, ya que descalifica la acción, y condena a la impotencia o al callejón sin salida de la desesperación al fundar —ahora sí— la inutilidad de todo intento de transformar radicalmente la sociedad presente. Y con este motivo el pensamiento posmoderno echa mano de otras negaciones como las de superación, historia, sujeto, progreso, novedad, etc., aprovechando en este terreno lo sembrado ya —como demuestra Vattimo— por Nietzsche y Heidegger.<sup>8</sup> La superación se concibe como una categoría de la modernidad que ni siquiera como superación crítica puede aceptarse ya que mantiene la identificación del ser con lo nuevo, carente de valor para el posmodernismo. La historia es otra de las cabezas que rueda bajo la guillotina posmodernista. Ya no se trata de la historia sin sujeto, postulada por el estructuralismo francés, ni tampoco de la falta del sentido de la historia, sino que se trata pura y sencillamente de que no hay historia, de que si la ha habido ha llegado a su fin o de que estamos en la poshistoria. Se disuelve la historia como un proceso unitario dotado de cierta coherencia y racionalidad. Y cambia nuestra conciencia del tiempo ya que la tecnología de la información tiende a deshistorizarla al reducir los acontecimientos al plano de la contemporaneidad o simultaneidad. El presente absorbe al pasado e igualmente es absorbido el futuro: lo que ha de llegar o lo que hay que esperar. O como dice Baudrillard: "El futuro ya ha llegado" y no hay que esperar ninguna utopía.

El pensamiento posmoderno se centra, pues, en el presente, en un presente que se reproduce a sí mismo y en el que lo nuevo es sólo lo mismo. Ya no cabe hablar de historia como proceso que desemboca en un presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aún y

<sup>7</sup> Franco Crespi en ob. cit., p.343.

<sup>8</sup> Vattimo, ob.cit., pp. 9-10.

por cuya llegada luchamos. Es, pues, propio del pensamiento posmoderno esta exaltación del presente y negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo. Recuérdese el Hegel de la Filosofía del Derecho que concilia la idea con la realidad, el Estado que encarna la razón con el Estado prusiano de su tiempo. Para Hegel ha habido historia la que conduce a ese presente, pero en rigor ya no la hay porque lo que cuenta es ese presente y no el futuro. Para él —como para los posmodernos— no hay necesidad de transformar esa realidad. Los que aspiran a transformarla revolucionariamente no hacen sino dar rienda suelta a su “impaciencia subjetiva”.

En cuanto a la “muerte del sujeto”, proclamada por el posestructuralismo francés, el posmodernismo la hace suya, enfrentándose así a toda supervivencia romántica al genio, o a las experiencias modernas de ansiedad o rebelión personal que Jameson ilustra ejemplarmente con el *El grito* de Munch.<sup>9</sup> Ciertamente, la disolución de la subjetividad es real y no sólo un problema ideológico o estético. La modernización capitalista ha fragmentado al individuo con la división del trabajo y ha disuelto su individualidad al cosificar o burocratizar su existencia. Pero en el reconocimiento de esto no hay nada nuevo: Marx lo había descrito y explicado y Kafka, en plena modernidad, nos hace ver vívidamente —en *El Proceso* por ejemplo— esta disolución de la subjetividad. Pero los posmodernistas absolutizan la tesis hasta negar en el arte el estilo personal y cerrar a piedra y lodo la puerta de una nueva subjetividad. En verdad, en un mundo cosificado, burocratizado, la “muerte del sujeto” es un hecho real, pero sólo si este mundo se pone fuera de la historia se hace imposible el rescate del sujeto que no tiene por qué reducirse al ego individual burgués.

### Conciencia de la condición posmoderna

En verdad, el posmodernismo no deja de tomar en cuenta las condiciones actuales de existencia que, por no haberse dado en la modernidad, pueden considerarse “posmodernas”. Vivimos en el mundo de la bomba atómica, un mundo en el que el fin de la historia real es posible porque es posible el fin de la modernidad. No faltan, pues, elementos catastróficos reales para conocer que el potencial destructivo de la modernidad ha progresado hasta el punto de convertirse en la destrucción absoluta. Ciertamente, en el seno mismo de la modernidad se había ya denunciado —desde Marx a Adorno— su potencial destructivo, pero sólo desde el final de la Segunda Guerra Mundial sabemos que ese potencial alcanza una dimensión absoluta al amenazar la supervivencia misma de la humanidad. En este sentido es legítimo, hablar de condición posmoderna de la existencia, justamente cuando ésta se halla bajo la amenaza de un holocausto nuclear a la que se unen como amenazas también reales una catástrofe ecológica y una no descartable tragedia genética.

La conciencia de esta condición posmoderna es necesaria para contribuir a que la “autodestrucción de la humanidad” no se convierta en una realidad. Pero para el pensamiento posmoderno se trata de una “agonía de la realidad” (expresión de Baudrillard) que vendría a justificar sus negaciones de la historia, del progreso y sobre todo de la espera de un acontecimiento que cambie la historia.

### Fascinación, “Moral de la muerte” y Liberación

Una tendencia de la conciencia posmoderna es —como subraya Klaus R. Scherpe—

<sup>9</sup> F. Jameson, texto antes citado.

pe— “la desdramatización del fin”.<sup>10</sup> Al confrontarse con una posible catástrofe nuclear, el terror cede ante la ansiedad, la atracción o la fascinación por experimentar el fin como se pone de manifiesto sobre todo en la versión alemana del posmodernismo.

El abismo —la catástrofe nuclear— que suscita la fascinación no es un acontecimiento totalmente destructivo o negativo para el hombre, ya que en el hombre se purifica o autentifica. Como dice Scherpe interpretando la filosofía posmodernista de Ulrich Horstman, “la fascinación recae en el autodescubrimiento, en el momento de la aniquilación”.<sup>11</sup> Estamos, pues, ante una fascinación, éxtasis, “revuelta” o “nueva moral de la muerte”, expresiones nuevas, posmodernistas que recuerdan la no tan humana del “ser para la muerte” de Heidegger como vida auténtica humana. Ni resistencia ni resignación, sino experiencia de la autenticidad del hombre justamente en el momento de su aniquilación. Se comprende, a la luz de estas ideas, que dos pensadores franceses que giran en la órbita posmoderna —como Baudrillard y Glucksman— aboguen por elevar el nivel del armamento nuclear. ¿Por qué no si con ello se acelera el fin, es decir, el acontecimiento que permitirá el autodescubrimiento y autorrealización de la humanidad? Por otro lado la fascinación ante el abismo, al eliminar la protesta y la resistencia, al desdramatizar el fin y complacerse con él da a esta conciencia de la catástrofe como espectáculo una dimensión estética, aunque no por ello menos política.

Vemos, pues, en qué desemboca la absolutización de la crítica posmodernista del potencial destructivo de la modernidad; en una reconciliación con la realidad cuando ésta adopta la condición posmoderna de la amenaza de una autodestrucción de la humanidad. Una reconciliación que entraña con la “moral de la muerte”, una liberación que hasta ese momento se había negado. Vattimo no anda descaminado al considerar a Heidegger un “filósofo de la posmodernidad”.<sup>12</sup> Tendríamos así que sólo con la negación absoluta que representa un holocausto nuclear el pensamiento posmoderno encuentra lo que ha negado a la modernidad: la liberación, autenticidad o reapropiación de la existencia humana.

### Las alternativas posmodernas

Ahora bien, si de esta afirmación última, apocalíptica de lo auténticamente humano, pasamos a las alternativas que el posmodernismo ofrece a sus negaciones, antes consideradas, de la historia, del futuro, del sujeto, de la razón veremos que sólo ofrece débiles alternativas. Esto correspondería a un pensamiento que se ha caracterizado a sí mismo, con la modestia que oculta la soberbia, como un pensamiento “débil”. Frente a la negación moderna del pasado y al énfasis en la novedad y la apertura al futuro, el posmodernismo repudia lo nuevo como valor, lo que valora es el pasado absorbido por un presente que, al reproducirse a sí mismo, cierra la puerta al futuro. De ahí que rehace la innovación que en el plano social representa la revolución, o la innovación que en una sucesión de ismos buscan en el plano estético las vanguardias del siglo XX. Concordante con esta nostalgia del pasado, es la explotación posmodernista de las tradiciones con un criterio ecléctico. El eclecticismo, tan

<sup>10</sup> Klaus R. Scherpe: “Dramatización y desdramatización de ‘el fin’: la conciencia apocalíptica de la modernidad y la posmodernidad”, en *Modernidad y posmodernidad*, compilación de Josep Picó, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

<sup>11</sup> K.S. Scherpe, en ob. cit., p.377.

<sup>12</sup> En *El fin de la modernidad*, ob.cit.

desprestigiado en la modernidad y tan ajeno a las vanguardias artísticas, es asumido positivamente por el posmodernismo. Puesto que no hay historia, o sentido de la historia, se justifica el eclecticismo ante sus normas, paradigmas o estilos. En un rascacielos pueden coexistir una sección media neoclásica, una columnata romana y un frontispicio estilo Chippendale.<sup>13</sup>

Otro rasgo afirmativo posmodernista sería la reivindicación de lo fragmentario frente a las narraciones totalizantes modernas, criticadas por Lyotard. En el arte —como dice Simon Marchán Fiz— “la fragmentación tiene que ver con el abandono de los cuadros permanentes, de las jerarquías, del estilo o las tendencias homogéneas”.<sup>14</sup> También frente a las legitimaciones de las narraciones totalizantes se hace hincapié en el carácter local o regional de ellas. Finalmente, como un corolario de su negación de todo proyecto de emancipación, y dado que el proyecto desde sus orígenes ilustrados y con mayor razón en el proyecto comunista de Marx tiene una dimensión política, el posmodernismo desplaza la atención de la acción a la contemplación de lo político a lo estético. Pero a su vez: de lo estético liberado de la tendencia moderna que cristalizó en la vanguardia originaria —futurismo, Prolet-Kult, productivismo, etc.— a conjugar innovación artística e innovación social, arte y revolución, lo que introducía la emancipación en la entraña misma del arte. Innovar, crear, era para la vanguardia, antes de ser domesticada por el mercado, un acto de emancipación. Ahora bien, el posmodernismo libera al artista de la responsabilidad que asume en la modernidad, ya que la emancipación misma carece de fundamento y de sentido.

El posmodernismo se presenta, pues, como la antítesis de la modernidad y, por tanto, como negación de la razón en que se sustenta y de la historia en que pretende realizarse. Ahora bien, ¿es posible salvarla de esas negaciones?. Ya vimos que las críticas que se hacen a la modernidad desde el seno de ella misma arrancan de su ambivalencia: liberadora y destructiva. Pero, ciertamente, ya no estamos en la modernidad que era objeto de esas críticas. La absolutización de su potencial destructivo con el armamento nuclear, la elevación del proceso de enajenación, reificación y burocratización que alcanza dimensiones desconocidas en la modernidad, la extensión de la racionalidad instrumental, tecnológica que linda con la irracionalidad: todo ello nos incita a reconocer unas condiciones actuales de existencia, las propias del capitalismo tardío o multinacional, que por ser irreductible a las de la modernidad, las del capitalismo moderno, clásico, podemos denominar —sin que el término nos inhiba pues no se trata de palabras— condiciones “posmodernas”. A estas condiciones respondería el posmodernismo al aportar una visión de la realidad posmoderna que cumple la función ideológica de contribuir a condenar a los hombres a la inacción, la impotencia o la pasividad.

### Rescate de la modernidad

En esta situación, la respuesta a las críticas de la modernidad no puede consistir en tratar de rescatar su lado afirmativo como pretende Habermas dando un nuevo estatuto —comunicativo— a la racionalidad.<sup>15</sup> El proyecto “inconcluso” de emancipación sólo puede realizarse superando las limitaciones burguesas, capitalistas que

<sup>13</sup> Andreas Huyssen pone este ejemplo, refiriéndose al rascacielos AT&T de Philip Johnson en su ensayo “Cartografía del posmodernismo”, incluido en *Modernidad y posmodernidad*, ed. cit., p. 197.

<sup>14</sup> Simon Marchán Fiz: *Del arte objetual al arte del concepto. Epílogo sobre la sensibilidad “posmoderna”*, 3ª edición, Madrid, Ediciones Akal, 1988, p.335.

después de Marx, lejos de haber caducado no han hecho más que acentuarse. Pero a su vez ese proyecto sólo puede realizarse tomando en cuenta las formas que adoptan esas limitaciones en las condiciones posmodernas, es decir, las propias del capitalismo tardío. Condiciones a su vez a las que no se sustraen, en la época de ese capitalismo multinacional, los países premodernos o submodernizados —o subdesarrollados en sentido capitalista. Y entre esas condiciones posmodernas que hay que tomar en cuenta están no sólo las formas que adoptan, a diferencia del pasado capitalista moderno, las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de nuevos agentes históricos que no pueden reducirse, como los redujo Marx en la modernidad, al proletariado: está asimismo el papel de los medios de comunicación en la formación o deformación de la conciencia de las grandes masas y están también las experiencias históricas de las sociedades que, pretendiendo superar la modernidad burguesa, convirtieron el proyecto socialista de emancipación en lo que se conoce como el “socialismo real”.<sup>16</sup>

### La emancipación en las condiciones posmodernas

Así, pues, la respuesta al posmodernismo que proclama que todo proyecto de emancipación —y no sólo el de la modernidad— es una causa perdida; que el intento de fundarlo racionalmente carece de fundamento y que la razón que impulsa la revolución científica y técnica es inexorablemente un arma de dominio y destrucción; nuestra respuesta es que no podemos renunciar a un proyecto de emancipación, justamente porque tiene su fundamento y su razón de ser en las condiciones actuales de existencia que lo hacen posible y que hacen posible, necesaria y deseable su realización. Pero este proyecto no puede ser por ello un proyecto que conserve su forma burguesa o que trate de superar esta, aferrándose a una realidad que ha quedado atrás y que ha sido superada en las condiciones que llamamos posmodernas.

Contribuir a fundar, esclarecer y guiar la realización de ese proyecto de emancipación que, en las condiciones posmodernas, sigue siendo el socialismo<sup>17</sup> —un socialismo si se quiere posmoderno— sólo puede hacerse en la medida en que la teoría de la realidad que hay que transformar y de las posibilidades y medios para transformarla, esté atenta a los latidos de esa realidad y se libere de las concepciones teleológicas, progresivas, productivistas y eurocentristas de la modernidad que llegaron incluso a impregnar el pensamiento de Marx y que se han prolongado en nuestro tiempo. Lo cual significa a su vez que no hay que echar en saco roto las críticas de la modernidad después de Marx, ni lo que la crítica del posmodernismo aporta —sin proponérselo— a esa emancipación.

[Tomado de *Casa de las Américas*, Nº 175, año XXX, 1989, La Habana.]

<sup>15</sup> Cf. las críticas de Habermas al posmodernismo en su ensayo, publicado originalmente en 1981, “Modernidad versus posmodernidad”, incluido en *Modernidad y posmodernidad*, ed. cit., pp.87-102.

<sup>16</sup> De la relación entre proyecto socialista de emancipación y “socialismo real” me he ocupado en mis ensayos: “Ideal socialista y socialismo real”, *Nexos*, Nº 44, México DF, 1981, incluido en mi libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México DF, Océano, 1985; “Reexamen de la idea de socialismo”, ponencia presentada en la Mesa Redonda 85 de Tribuna Internacional (Cavtat, Yugoslavia), incluida en el libro citado “Del octubre ruso a la ‘perestroika’. Memoria”, *Boletín del CEMOS*, Nº 17, noviembre-diciembre, 1987.

<sup>17</sup> Sobre la vigencia del proyecto socialista de emancipación cf. junto a los textos mencionados mi ensayo “Marxismo y socialismo, hoy”, *Nexos*, Nº 126, México DF, junio de 1988.

## PARA LEER A LA SOMBRITA (Incluso la de la noche)

**Humano se nace.** Quino. Lo mejor del Maestro en su recopilación más reciente.

**Boogie el acetoso 10:** Fontanarrosa. El más gracioso de los malos en sus aventuras en el Golfo.

**El Kama-Sendra.** Sendra. El humor de dos plazas del creador de Prudencio (y Matías)

**Aquí pasan cosas raras.** Luisa Valenzuela. Con humor y osadía, cuentos que cuentan el país de la Triple A.

**Teatro 5.** Griselda Gambaro. Incluyendo "Morgan", "Penas sin importancia", "Efectos personales" y "Desafiar al destino".

**Teatro 4.** Roberto Cossa. La resonante "Angelito", junto a "Los compadritos" y su adaptación de "Tartufo".

**El Gato Eficaz.** Luisa Valenzuela. Su novela más original publicada en México y casi desconocida hasta ahora en el país.

**Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio.** Susan Socolow. En la colección de historia dirigida por J. C. Garavaglia, un estudio sin precedentes sobre la estructura social de la Colonia.

**Reediciones y recontraediciones**  
**Arquitectura y autoritarismo.** Rodolfo Livingston (2ª edición).

**No sé si he sido claro.** Roberto Fontanarrosa (7ª edición).

**Operación masacre.** Rodolfo Walsh (18ª edición).

**El nombre de la rosa.** Umberto Eco (16ª edición).

**Ríanse 2:** "Primer Mundo, allá vamos". Daniel Paz-Rudy (2ª edición).

**Diez años con Mafalda.** Quino (2ª edición).

**Best Seller.** Fontanarrosa (5ª edición)

Y para ir reservando:

**Les Luthiers de la L a la S.** Daniel Samper Pizano (Prólogo de Fontanarrosa).

**Colón: el mito al descubierto.** Hans Koning.

**Las Repúblicas.** Angélica Gorodischer  
**Prudencio 1 (y Matías).** Sendra.



**EDICIONES DE LA FLOR**  
Anchors 27 (1280) Buenos Aires  
Tel.: 23-5529. Fax: 805-3849

## CUATRO LIBROS PARA PENSAR EL PAÍS

Atilio A. Borón  
**Estado, Capitalismo y Democracia  
en América Latina**

Atilio A. Borón  
**Memorias del Capitalismo Salvaje  
Argentina de Alfonsín a Menem**

Jorge F. Sábato  
**La clase dominante argentina  
Formación y características**

Jorge Schvarzer  
**Empresarios del Pasado  
la Unión Industrial Argentina**

## CUATRO LIBROS CLAVE PARA EL DEBATE POLITICO Y CULTURAL

Miliband / Poulantzas / Laclau  
**Debates sobre el Estado Capitalista  
Estado y clase dominante**

Fredric Jameson  
**El posmodernismo como  
lógica cultural del capitalismo tardío**

E. Mandel / A. Nove / D. Elson  
**La crisis de la economía soviética  
y el debate mercado/planificación**

André Gorz  
**Adiós al Proletariado**

**Ediciones Imago Mundi**  
Sánchez de Loria 1821 (1241)  
Buenos Aires - Argentina  
TE: 91-1770

Fredric R. Jameson

## Posmodernismo y Capitalismo Tardío Entrevista con Horacio Machín

—Tomando en cuenta el sentido amplio que Ud. le asigna al concepto de posmodernismo —manifestación cultural extensa—: ¿Cuál es su vinculación con el concepto de modo de producción?

—Creo que es necesario insistir en el concepto del modo de producción, su conexión con conceptos puramente culturales; si no lo hacemos recaemos o en la historia intelectual, o en alguna forma de antropología o de historia de las culturas o de las civilizaciones. O sea, dados una serie de cambios en la historia, en las ciencias, en los estilos artísticos, a menos que estos estén ligados con una concepción rigurosa de la transformación en la estructura social, lo que tenemos es, o una especie de historia donde las cosas suceden sin ninguna lógica en particular, o una especie de antropología o de historia de las civilizaciones en la cual grandes unidades, como Civilización Occidental o Barroco, se suceden una tras otra. Ambas me parecen historia idealista y no logran representar los avances en la historiografía moderna. En fin, para mí, un concepto del posmodernismo no puede ser apropiadamente concebido ni explicado sino como un cambio bastante extensivo, no simplemente a lo cultural, sino también a las prácticas sociales, e incluso a las económicas, a menos que de alguna manera esté ligado a modificaciones en el modo de producción mismo. Ahora bien, el problema decisivo aquí es que tenemos varias versiones de esto en competencia. Yo diría que estas nociones de cambio —rasgos de él— se hicieron evidentes primero para la derecha más que para la izquierda. La noción del "fin de la ideología" de los años cincuenta, tal como fue propuesta por los científicos políticos liberales y derechistas, significaba para ellos, en el período de Eisenhower, el fin del marxismo como la principal ideología y visión de cambio; pero además anticipó de algún modo ciertos rasgos de lo posmoderno, especialmente la manera en que el pensamiento abstracto, la ideología, el valor, etcétera, han desaparecido, aquello que Adorno denunció como positivismo —es decir, el eclipse de las características trascendentales del pensamiento. Así, estos ideólogos derechistas parecen haber anticipado algo de este desarrollo en un período en que lo posmoderno todavía no existía, pero obviamente lo usaron por sus propios propósitos políticos. Pienso, en particular en Daniel Bell, que elabora todo esto en una teoría completa de la llamada "sociedad posindustrial", pues entendió perfectamente, como antiguo trotskista, que si se va a hablar de un cambio fundamental en los modos de pensamiento, etc., es idealista hacerlo a menos que se postule dentro de una teoría del cambio radical social. Pe-



ro en este caso, el cambio radical social era el fin del capitalismo mismo y la aparición de esta nueva cosa —la sociedad posindustrial—, basada presumiblemente en la ciencia y la tecnología, que será conducida por los tecnócratas y los científicos, etc. Ahora bien, creo que eso no es lo que uno quiere, pero que sí es el ejemplo que uno ha de seguir. Si uno quisiera postular un cambio cultural, intelectual y social fundamental en la sociedad moderna, será necesario ligarlo de alguna manera con una modificación en el modo de producción. Ahora, a mi entender, en el marxismo tradicional, surgió una noción de dos etapas del capitalismo: Marx mismo desarrolló una de ellas, aunque en efecto, estaba simplemente describiendo las tendencias del sistema mismo; y Lenin, en su panfleto sobre el imperialismo parecía haber postulado un segundo momento, es decir, el surgimiento del período de monopolio, del sistema imperialista de los años 1890. Uno podría decir, entonces, que de hecho, en términos del leninismo clásico, el capitalismo fue reestructurado en este segundo momento. Después de esto, la tradición marxista parece haber declarado su propio "fin de la historia", y los marxistas frecuentemente han estado poco inclinados a pensar que podría haber algo como una tercera etapa del capitalismo, porque la segunda, según Lenin, se suponía ser la "superior" y la "última", y era desconcertante tener que sacar una tercera. Pero después de la segunda guerra mundial, en particular con el desarrollo de la sociedad de los medios de comunicación, y con la desintegración del sistema imperial antiguo de estados-naciones —organizado esencialmente en la Conferencia de Berlín de 1885— después del triunfo de los EEUU y la URSS, la desaparición del Imperio Británico, y del Imperio Francés, la descolonización, etc., uno está enfrentado con una colección entera de nuevos hechos que tienen que ser comprendidos, lo que se refuerza poderosamente cuando empezamos a ver los cambios en la vida cotidiana y en las prácticas de los años sesenta. Así, todas estas cosas sugieren, entonces, que por un lado, una serie de modificaciones culturales profundas están teniendo lugar, y también, por el otro, que quizá se podría postular un tercer momento del capital siguiendo los dos anteriores. Así que cuando la gente empieza a pensar en términos de denominar la nueva entidad cultural, y cuando la palabra posmodernismo comienza a usarse bastante, entonces pareció lógico y admisible intentar, si esto es un nuevo sistema entero de cultura en la vida cotidiana, ligarlo no a un nuevo modo de producción (porque esto no es el socialismo, no es alguna nueva forma del despotismo oriental, es todavía el capitalismo) sino a una tercera etapa del capitalismo, la cual es marcadamente diferente infraestructuralmente de las otras dos y por eso es plausible que superestructuralmente, culturalmente, también sea diferente de ellas, de las otras dos. Ahora bien, esta noción de las etapas del capitalismo (claro que no es mía, sino de Ernest Mandel, en su libro *Late Capitalism\**) se funda en la posición de Marx en los *Grundrisse*, según la cual el capitalismo, para desarrollarse, requiere límites y fronteras; se auto-limita y se desarrolla dentro de y contra esos límites. Después, con la caída de la tasa de ganancia, el agotamiento del retorno de ganancia y plusvalor a causa de una serie de invenciones tecnológicas, hay un período de "estagnación" y depresión, a través de la cual el capital irrumpe nuevamente con una nueva colección de invenciones tecnológicas, en una escala todavía más amplia, que le permite reinvertir y florecer dentro de esta más amplia escala. Me parece que es precisamente esto lo que ocurre cuando, desde el momento nacional del capitalismo descrito por Marx en la primera etapa, se sale a una primer escala global con el imperialismo clásico y el sistema de las varias metrópolis y sus sistemas coloniales. Al final de la segunda guerra mundial eso se agota, pero una tecnología

\* Ernest Mandel, *Late Capitalism*, Londres, 1975 (ed. cast.: *El capitalismo tardío*, México, Era, 1972) (N. del T.)

completamente nueva —según Mandel, la cibernética, la informática y la energía atómica— permite la posibilidad de reestructurarse completamente e irrumpir de nuevo a una escala global mucho más grande de integración y organización económica. Esto es, pues, lo que llamamos la etapa multinacional. Así, me parece que esta noción de las etapas del capitalismo está presente en Marx, en los *Grundrisse*, y que nos permite enmarcar las hipótesis que se tengan acerca de las transformaciones en la cultura, entendiéndola en el sentido más amplio —desde la estructura de la psiquis, las prácticas de la vida cotidiana, el papel de la cultura en la sociedad, hasta las formas del arte, de la teoría y de la filosofía. Así que esa es la conexión que quisiera hacer, y me parece que mucho de lo que está en nuestras consideraciones acerca del posmodernismo, los aspectos esquizofrénicos de su temporalidad, el descenramiento del sujeto, la expansión enorme de la cultura, la predominancia de imágenes en nuestros sistemas nuevos de información y de publicidad, etc., se liga a esta noción de una tercera, y más grande etapa del capitalismo.

—*El posmodernismo alude a una nueva articulación entre política y cultura, a un desplazamiento de la política hacia la cultura; paralelamente, ¿se trata aquí de una nueva forma de marxismo o de posmarxismo?*

—A mí me parece que, sea esto o no alguna nueva forma del marxismo —no creo que Mandel sea particularmente heterodoxo ni que tampoco yo lo sea—, lo que queremos es, no reescribir todos estos fenómenos culturales, que son nuevos, en términos de las categorías viejas, sino reconocer que esas categorías en sí mismas eran históricas. Hubo un marxismo que correspondió al período clásico de la Segunda Internacional, hubo un marxismo que ahora se llama "marxismo occidental", que correspondió al modernismo y a la etapa imperialista, y creo que ahora necesitamos un marxismo para esta nueva etapa. Me parece que todo este planteo es perfectamente consistente con Marx. Mandel señala que la tercera etapa de capitalismo no es una desviación del retrato original del capital que Marx dio en su versión incompleta de la cosa, sino una etapa del capitalismo aún más pura que la que Marx describió. Es así que parte de la función de mi trabajo la entiendo como mostrar la manera en que hay una consistencia, mucho más profunda, entre las consideraciones marxistas clásicas acerca de estas cuestiones estructurales y una serie de nuevos procesos ocurriendo en la cultura.

—*Frente a una posible caracterización en negativo, el posmodernismo como fenómeno cultural conlleva la posibilidad de una caracterización en positivo: la de una reconstrucción histórica. O, si se prefiere, la de una visión histórica y dialéctica que intente capturar el presente como Historia. ¿Qué interés tiene aquí la posibilidad de una periodización, de una nueva etapa, y cómo se vincula con el trazado de mapas cognitivos?*

—No creo que se trate tanto de una cuestión del "fin de la historia" en el sentido de Fukayama, como de una reconstrucción de la historia o una nueva especie de historia, que tiene en cuenta el urbanismo global y la espacialización. Yo creo que una noción de la historia se liga a la primera cuestión, en tanto que subraya la importancia de la noción del modo de producción. Me parece que con el concepto de modo de producción, uno retiene un sentido del cambio histórico. No es un desarrollo histórico lineal, aunque ya que mencionaste la evolución, habría que señalar que hoy día hay una resurrección del pensamiento evolucionista y un renovado estudio de Darwin, y que el pensamiento actual (Stephen Jay Gould, entre otros) tiene a Darwin

como Althusser tuvo a Marx, o Lacan a Freud. Aunque no estoy seguro de que sea apropiado usar a Darwin como cabeza de turco para este tipo de pensamiento, ya que él tampoco fue lineal. En cualquier caso, y dejando eso de lado, parece que si uno retiene la noción del modo de producción, una visión de la historia sigue vigente. O sea, la posibilidad de la transformación de este modo de producción en otra cosa. Por consiguiente, creo que cuando uno habla del "fin de la historia", de lo que estamos hablando es que para mucha gente —esto siempre ha sido cierto para la derecha, pero ahora parece también serlo para la izquierda— evidentemente ya no es posible imaginar otro sistema social más allá de este. La visión utópica de las cosas ya no funciona, y mientras en los años 60 todavía había un poderoso sentido de sociedades alternativas, no necesariamente en el modelo soviético sino en otros sentidos, lo irónico es que toda la gente de la izquierda que rechazó entonces el modelo soviético, se encuentra hoy ante el fracaso del modelo soviético, incapaz de concebir o de imaginar algo más allá.

De cualquier modo, en mi opinión, uno puede recobrar la posibilidad de intentar imaginar nuevas etapas de la historia, si uno piensa a la actual como una etapa; si uno piensa esto como algo abierto, entonces, claro, la naturaleza de los acontecimientos será muy diferente, y el cambio y la narrativa significativa desaparecerán de la historia. Así que, lo crucial en, por lo menos, mi teoría del posmodernismo, es insistir en la naturaleza de esto como una etapa —después de la cual otras etapas pueden seguir, aunque no necesariamente el socialismo—, pero si uno piensa esto como una etapa, que se elabora, alcanza sus límites, conoce crisis y contradicciones, y entonces es sucedida por otra cosa, creo que uno retiene una perspectiva histórica. Para mí es teóricamente interesante reflexionar también sobre si de lo que estamos hablando es realmente una narrativa histórica. Sobre el *grand récit* de J. F. Lyotard, ya no pienso (aunque yo he usado el término también) que las series de modos de producción de Marx son realmente un *récit* en un sentido narrativo.\* Creo que es un axioma histórico y una colección de términos y lenguajes abstractos, pero creo que la narrativa tiene lugar dentro de esos, o sobre todo, alrededor del extraño momento de la transición. Y me parece, que en un sentido más profundo —si en la visión freudiana hay siempre esta subterránea narrativa inconciente en la cual siempre estás pensando sin saber que estas pensando en ella, específicamente la escena primal, o lo que sea— en el nivel de la historia la cosa más profunda, de la cual estamos pensando sin saberlo, es de este misterio de las transiciones en general. Es muy claro en Foucault, donde (porque él lo dramatizó mucho más agudamente) en *Las Palabras y las Cosas* uno encuentra estas rupturas cataclísmicas, y su lenguaje para estas cosas es geológico, sismológico, de catástrofe, como si la mente humana, de alguna manera kantiana, fuera confrontada en cambio sistémico con algo inconcebible. Porque pensamos desde dentro de un sistema, pero en este caso, ¿cómo se llegaría de un sistema a otro? Este es un misterio muy profundo, que también está registrado en la tradición marxista, en el llamado "problema de la transición", sobre todo del feudalismo al capitalismo. Así que es allí donde uno querría pensar las nociones marxistas de narrativa y de narrativa histórica. Yo considero una teoría del posmodernismo como un modo de reinventar una noción de la historia, en una escala más grande, en lugar de capitular a las teorías posmodernas del final de ella. Me parece que una teoría del posmodernismo no es exactamente posmoderna, y esa es la distinción en la cual quiero insistir aquí.

\* Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986. (N. del T.)

—En el contexto de la pregunta anterior: ¿qué papel juega la noción de representación?

—Pienso que por representación se pueden significar varias cosas. Podría significar la posibilidad de pensar la historia finalísticamente, y si quisiéramos hablar más de eso, y creo que lo haremos en otra parte de tus preguntas, entonces deberíamos volver a los impulsos utópicos, que están implícitos en la representación de la historia. Entonces veo otras dos cuestiones en las cuales la noción de representación es crucial. Una tiene que ver con la subsunción de la sociedad por las representaciones. O sea, el asunto de la "sociedad del espectáculo", o la "sociedad de la imagen", o la "sociedad de los medios de comunicación". Así el concepto de representación es significativo en otro sentido, en el de que, lejos de ser imposible, está por todas partes: nos ahogamos en representaciones. Hay un comentario formidable que hace Hegel acerca del pensamiento (hablando del comienzo de la filosofía moderna): dice que la diferencia entre nosotros y los griegos es que mientras los griegos no tenían abstracciones, que tuvieron que conquistar las abstracciones laboriosamente, partiendo de materiales empíricos y perceptuales, nosotros, los modernos, estamos por el contrario ahogados en abstracciones, y por eso tenemos que salir de las abstracciones (que es lo que Marx se propone) para entrar en lo concreto. Esta sería, entonces, una manera dialéctica de tratar las abstracciones, sin regresar a la *pensée sauvage*. Así que pienso que nos enfrentamos con algo parecido, que nos estamos ahogando en las representaciones. Pero hay varias maneras de deshacerse de las representaciones: Baudrillard habla de una, y Susan Sontag —preocupándose con la revolución China, como la vio ella en esos días de los años sesenta y setenta, durante la revolución cultural, y pensando en un "puritanismo revolucionario"— habla de otra: una manera de deshacerse de las imágenes sería este famoso remedio de una "dieta de imágenes" —una "ecología de imágenes", reduciéndolas, intentando hacer un mundo en el que, así como no habría tantos anuncios, tampoco habría tantas imágenes. Me parece que eso es una cosa nostálgica y regresiva. Quiero decir, si tenemos una explosión nuclear, presumo que tendremos menos imágenes, si es que sobrevive alguien para recibir las... Si no, creo que no lo puedes hacer de esa manera. Entonces, en este caso, necesitamos ir más allá de esto y encontrar una manera de vivir con las imágenes que es nueva y que es lo que la gente tuvo que inventar hace 50 ó 75 años, cuando la sociedad era mucho más pobre en imágenes y representaciones. Así que, una manera de hablar de lo posmoderno sería como una nueva situación en que de alguna manera tenemos que adaptarnos al bombardeo de imágenes, a modos que los modernos no conocieron, por no hablar del más antiguo modernismo creativo en la época de Kant, de Descartes, o de quien fuere. Eso es una manera de hablar de esto. La otra manera en que me gustaría hablar de la representación es precisamente en términos del modernismo y el posmodernismo, en un sentido literario más estrecho. Porque es crucial hacer aquí una distinción: una de las cosas que caracteriza lo posmoderno es una crisis en la representación: pero entonces la gente vuelve su mirada sobre el modernismo y dice: "pero el modernismo también fue caracterizado por una crisis profunda en la representación...". Las similitudes son lo suficientemente plausibles como para ir más allá de esas consideraciones: y aquí es donde creo que uno tiene que ligar la noción de la representación con la noción de la totalidad. Porque de lo que estamos hablando, creo yo, cuando usamos la palabra representación en su sentido fuerte, en su sentido elevado, teórico, es, en efecto cuando hablamos de representación de la totalidad. Me parece que en el período realista del capitalismo nacional, de ciudades relativamente pequeñas y

por consiguiente de relaciones sociales más sencillas, la gente era capaz de concebir un cuadro del modo en que el orden social estaba organizado, sin mayores complicaciones. Para el pre-capitalismo, pienso en el relato famoso de Malinowski, en que le pregunta a un natural de Nueva Guinea acerca del sistema de parentesco. El informante le responde, "un minuto, es muy complicado, dejame mostrártelo", y sacando un palo traza el mapa, sobre la arena de la playa, del sistema de parentesco completo de su tribu. Eso es "trazar un mapa": tener un cuadro de las relaciones sociales ligado a un cosmos. Me parece que en período realista, la gente seguía pensando que sabía lo que era un estado-nación, lo que era una colectividad, quién era el enemigo, quién estaba arriba y quien abajo en las clases sociales, etc. La cuestión de la representación de la totalidad social no era un problema. Yo creo que empieza a ser un problema en el período imperialista. Es en el momento en que la sociedad se extiende más allá de sus límites nacionales y ahora incluye partes del "afuera" como sus colonias —en ese momento, me parece, es mucho más difícil para los sujetos de una metrópolis imperialista entender esos "otros" que, en un sentido, les determinan, les definen. Por ello es que querría ligar una teoría del modernismo, del modernismo clásico, con una teoría del imperialismo, porque me parece que es la ruptura del imperialismo la que entonces explica el rasgo crucial del modernismo, que es la primera crisis en la posibilidad de representar la totalidad social. Ahora, lo esencial de esta crisis es que es provechosa en el período moderno, porque aunque los grandes modernos no comprendieron que no se podía resolverla, sin embargo lo intentaron: como sucede, sobre todo con el Ulises de Joyce. Virtualmente la premisa de todo el modernismo es que el lenguaje no puede decir estas cosas, que finalmente la psiquis humana es demasiado complicada, que no puedes trazar el mapa de la sociedad, que no te puedes plantear por fuera de una vida individual y mirar para abajo a la totalidad: a pesar de lo cual, es exactamente lo que Joyce intenta hacer. Es, pues, un fracaso necesario, un fracaso cuya autenticidad está garantizada por la urgencia de intentar representar esta totalidad, lo cual es imposible. Creo que ya hay un atisbo de esto en la *Teoría de la Novela* de Lukács, quien sin embargo no conocía los modernos. Pero todos los grandes textos culturales modernos, me parece —sea en la música, la arquitectura, etc.— gira alrededor de este desesperado intento de saltar sobre la imposibilidad de la representación, y de representar toda la cosa de una manera que acabaría de una vez con la representación, porque en este momento, ya sólo se necesita uno. Si vas a hacer el gran mito del mundo, construyes Bayreuth y tocas *El anillo\**, y ya está. No queda allí nada para tocar. O escribes *Livre* de Mallarmé, y será el último poema...

Esa es la conexión entre la crisis de la representación de la totalidad y los modernos. Ahora, en mi opinión, esta crisis es para ellos una cosa desesperada, en la cual uno invierte toda su existencia y pasión. Pero lo que pasa en lo posmoderno es que se ha aprendido de los modernos, entre otras cosas, que la representación de la totalidad es imposible. Sólo que ahora dices: ¿y a quién le importa? Ya no es necesario. Creo que el arte posmoderno no intenta ser monumental de esa manera, puede vivir con la imposibilidad de representación porque la totalidad está fuera de nuestra vista, no necesitamos representarla. Así que creo que hay una flojedad en lo posmoderno que viene precisamente de este abandono del esfuerzo de representar la totalidad social. Ahora bien, uno tiene que ser dialéctico acerca de esto, y decir que la totalidad misma ha cambiado mientras tanto. En el primer período, tienes un estado-na-

\* Bayreuth es un famoso teatro, en la ciudad alemana del mismo nombre, que mandó construir Luis II de Baviera para representar las obras de Wagner. Con *El Anillo* Jameson alude evidentemente a la ópera *El Anillo de los Nibelungos* (N. del T.).

ción con una capital (ciudad) clásica; en el segundo período hay esta nueva cosa que es una serie de centros metropolitanos, con sus sistemas coloniales, con sus rivalidades, etc. —en una escala global que constituye sin embargo una serie de constelaciones que todavía se puede conceptualizar. Ahora de repente, esto ha explotado —tenemos el globo posmoderno entero que ya no tiene centros de poder. Imagínate intentando pensar una multinacional al lado de lo que es pensar el imperio Británico: el imperio Británico sigue siendo una cosa vasta, monumental, mientras una multinacional es algo así como tu base de computadora; es todo, pero uno no lo puede agarrar, quiero decir, no hay manera de juntarlo todo de nuevo. Y eso también, entonces, representa el salto cuántico del problema de la representación de la totalidad en el posmodernismo y también la razón por la cual el arte posmoderno, en su mayor parte, y la filosofía posmoderna, han renunciado el intento de hacer esta cosa que hoy pronuncia como imposible. Uno puede hablar de los grandes intentos modernos hegelianos y poshegelianos de construir un sistema, y no veo cómo no puede incluirse a Heidegger como el último de estos intentos (en lugar de entenderlo junto a Sartre y los existencialistas, como iniciador del algo nuevo); Adorno, en su estética y su filosofía es, entonces, la llegada a la conciencia última de la imposibilidad de lo moderno. Y lo que hoy llamamos teoría, creo yo, es un modo muy vivo e intenso de inteleción que da por perdida esta cosa enteramente imposible que es el sistema filosófico o la totalidad, y que ahora produce textualidad; quiero decir es una filosofía textual, en vez de monumental —lo posmoderno es, esencialmente, textualización, al contrario de estas construcciones imposibles de lo moderno. No es una cuestión de decir que lo posmoderno es malo; sino de reconocer que este es el período en que estamos y en el que tenemos que trabajar, y estos son los nuevos problemas a que nos enfrenta, y que no son ya aquellas cosas admirables que enfrentaron los modernos —el modernismo fue verdaderamente algo muy grande, creo que fue un momento cultural tan glorioso como la Dinastía Tang, o la Atenas del siglo sexto. Pero que ha desaparecido, y ya no puede volver.

—Su concepción de la ideología introduce modificaciones respecto de posiciones más clásicas, y, en particular, respecto de la althusseriana, de la cual se reconoce tributaria: ¿qué alcances tiene esto respecto del estatuto del discurso teórico, al carácter cognitivo del trazado de mapas cognitivos [cognitive mapping] y a las clases sociales?

—Claro, es que en los años sesenta la gente empezó a expresar su insatisfacción con el concepto de la ideología, y se intentó pensar nuevas cosas que podrían sustituirlo. Hubo muchas propuestas, no creo que sea necesario enumerarlas todas —las "prácticas" fue una de ellas, de muy crucial efecto; había también versiones psicoanalíticas, etc. Ahora está claro porqué la gente se enfadó y se cansó del concepto clásico, precisamente por lo que Ernesto Laclau llama el "reduccionismo clasista" —la idea que el análisis ideológico es simplemente una cuestión de destacar un cierto número de visiones del mundo, y entonces ligarlas a las varias clases sociales y allí tienes el análisis ideológico. Yo llegué a la vida política y filosófica una generación más tarde, y empecé a preocuparme por esto con mucha gente —los llamados marxistas occidentales, Sartre, entre otros— quienes estaban preocupados con complicar esta noción de ideología. Yo siempre pensé que la ideología tenía que estar ligada al psicoanálisis, y que no solamente era una cuestión de pensamientos abstractos allá arriba, que uno debía ligar a la clase social, sino que tenía que ver con mediaciones muy complicadas, y que hablar de ideología era siempre postular un pro-

blema, y no una solución; que en cuanto se hacía la pregunta del análisis ideológico tenía que salir un modelo nuevo que quizás fuese diferente de todos los otros: de cómo un pensamiento o un producto cultural estaba ligado a la experiencia social, la historia de la familia, la economía, etc. Obviamente, si la gente no piensa esto y entiende que el análisis ideológico consiste simplemente en una colección de categorías preparadas de antemano dentro de las cuales uno simplemente deja caer las cosas, entonces esto no es satisfactorio. Pero, en mi opinión, la noción de ideología a la que me refiero, la más reciente y la más productiva (y la que supongo que sigo usando yo), es la althusseriana, que intentó ligar las cuestiones de la subjetividad individual con estos asuntos más amplios de lo social y de la fantasía grupal.

Este modelo, sin duda, no es completamente satisfactorio, pero me parece que intenta reunir una serie de cosas que uno necesitaría vincular para que una teoría de la ideología resultase satisfactoria. Siento también que toda la gente que ha abandonado la palabra ideología por cualquier otra —me da igual si se llama “teoría del discurso”, “prácticas”, o lo que sea— siempre han terminado en graves omisiones o perdiendo de vista las conexiones fundamentales que hay que establecer. Y, por consiguiente, no han estado impelidos por la idea inherente en el concepto de la ideología a intentar hacer conexiones más amplias; y las teorías y los análisis que han resultado, muchos de ellos muy excitantes, como el trabajo de los británicos y también los de Bourdieu y otros, han carecido, en mi opinión, de la esencial funcionalidad que se suponía daba la problemática de la ideología clásica. Dicho esto, creo que tenemos que decir otra cosa. Es parte de mi teoría del posmodernismo que la naturaleza misma de la cultura, su misma posición en la vida social, ha sido modificada. Que la cultura del siglo XIX era una parte relativamente limitada de la vida social, y que hoy es virtualmente omnipresente, lo que significa que la función misma de las obras culturales entonces será distinta en los dos períodos. Creo que esto vale decirlo también de la ideología, así como de la teoría y la filosofía; el lugar de la abstracción y de la opinión abstracta y del valor en esta sociedad es radicalmente diferente de lo que fue en el siglo XIX. En ese siglo, los nuevos regímenes —como la Tercera República Francesa— aún requerían la legitimación de los ideólogos; se la llamó la “República de los profesores”, porque los positivistas, los filósofos y sociólogos fueron convocados a inventar la teoría de un nuevo estado secular; o sea, a coronarlo con valores filosóficos e ideológicos, y asegurar su legitimación por medio de la teoría filosófica.

Ahora, nuestra sociedad ya no necesita una legitimación de este tipo. La abstracción ya no está llamada a cumplir esa tarea. Nuestros filósofos ya no tienen esa función. El papel mismo del pensamiento abstracto, la función misma del pensamiento abstracto en esta sociedad es diferente, y, estoy tentado de decir, es muy reducido: algunas de las cosas que dijo Adorno del positivismo siguen siendo, me parece, relevantes en un sentido muy reducido para nuestra sociedad. ¿Qué hace que funcione nuestra sociedad entonces? ¿Qué es lo que la hace legítima? Me parece que no es, por un lado, la justificación filosófica o la justificación ideológica en sentido abstracto, ni tampoco puede ser simplemente el hecho material de la redistribución de bienes, ya que no alcanza a mucha gente en la sociedad actual. Tiene que ser, por eso, una tercera cosa, que sigue siendo ideología, pero un mecanismo ideológico de otro tipo. Algunos han argumentado que es, simplemente, el consumo mismo. Pero es el hecho de la ideología del consumo, como práctica, lo que asegura esta sociedad. Creo que habría muchas otras maneras de hablar de las ideologías básicas de nuestra sociedad, pero está claro que es muy distinto el actual mecanismo ideológico principal, el consumismo, y la visión del consumo como una práctica, de los valores de la

burguesía —libertad, igualdad, fraternidad. Y en ese momento, por eso, el análisis ideológico debe reestructurarse para acomodarse a las formas de ideología que se están registrando, en efecto, en las prácticas sociales y en el espacio mismo. Y muchas de las nuevas teorías que reemplazan a la ideología, o que intentan reemplazar el antiguo concepto de ideología, tratan de hacerle justicia a eso, y así subrayan el cambio posmoderno, desde la ideología clásica a las nuevas formas, que son uno con la práctica, con la vida cotidiana, con el consumo, con las imágenes, etc. Ahora bien, eso necesariamente ha de ir acompañado por una modificación en el papel de la filosofía misma. Sabemos cuáles son algunos de estos cambios, porque todos los filósofos nos lo han dicho: “ya no tenemos un concepto de la verdad”; “no queremos sistema”, y así sucesivamente. Hay una larga serie de modos en que la filosofía contemporánea se ha vuelto textual y no quiere crear un sistema como el que estuvo vigente desde Descartes, sin duda, hasta los Existencialistas. Y ninguno de los filósofos contemporáneos hace eso, y por eso propongo llamar a esto, ya no filosofía, sino teoría, y aún así no me gusta la palabra teoría, porque implica un modo de pensar, mientras esto se ha vuelto, en efecto, una forma de escritura. Por ello, quiero llamar esta nueva cosa que ha reemplazado a la filosofía, el “discurso teórico” [*theoretical discourse*]. Y creo que implica un cierto tipo de escritura, que es muy difícil acotar; creo que lo que implica es una situación como la siguiente: la verdad ya no existe, pero el error sí. Y, entonces ya tampoco existe como categoría —pero lo que puedes hacer es denunciar el error. Así que el trabajo del discurso teórico es, en efecto, escribir frases que no afirman posiciones filosóficas de una naturaleza positiva pero que están en batalla constante para denunciar, interceptar, deconstruir formas de error. Y esos son modos de escritura muy complicados porque, obviamente, nunca trabajan. Porque puede que no quieras tener una posición o un sistema, pero es como si volvieras a tornarse alrededor tuyo. Así que, entonces, para estos filósofos su entera filosofía está construida en no tener sistema. Pienso para nosotros en Richard Rorty; también podría pensar en el nuevo trabajo de Ernesto Laclau. El otro slogan para esto ahora es anti-fundacional, no-esencialista, etc. Me parece que todo se reduce a esto, que no quieres tener principios primarios, no quieres tener presuposiciones últimas, no quieres tener sistema o verdad y por eso escribes texto. Salvo que el texto se congele en una colección de proposiciones y tu propio nombre esté pegado a la cosa como un nombre de marca, se vuelve sistema a pesar tuyo. Así pienso que estos son fracasos necesarios en la filosofía contemporánea, en el sistema contemporáneo, y en efecto creo que Derrida mismo expresó el aspecto trágico, imposible, de esto, hace ya mucho tiempo: cuando dijo (no se si todavía piensa esto), no podemos, hoy, inventar nuevas formas de pensar y nuevos conceptos, porque estamos dentro del sistema en el cual estamos rodeados por los conceptos tradicionales, y todos se han podrido; pero son todo lo que tenemos, y no podemos inventar nuevas palabras y un nuevo lenguaje; lo que tenemos que hacer es seguir usándolos bajo tachaduras, hasta que el sistema entero mismo esté transformado, y entonces, en ese momento, formas de la verdad nuevas; y la creatividad filosófica, serán posibles. Ahora, esta idea me parece consistente con el marxismo; a saber, que el pensamiento dominante dentro de cierto modo de producción será el punto de vista hegemónico de la clase dominante, y que las cosas nuevas, realmente, finalmente, vienen y dan sus frutos solamente cuando hay una transformación en el sistema. Lo que ahora aparece ambiguo, es que para mucha gente (empezamos hablando de esto), esta nueva etapa del capitalismo le parece un sistema nuevo. Así que un montón de gente cree que el posmodernismo le da a uno la posibilidad de un nuevo pensamiento, de nuevas ma-

neras, lo cual es algo que yo cuestionaría. Pero me parece que la discusión acerca de lo posmoderno, acerca de la filosofía posmoderna, que antes se llamaba posestructuralismo, y que ahora llamo *discurso teórico*, debe empezar allí; y es en ese sentido que es una expresión cultural del posmodernismo, tan plenamente como otros tipos de fenómeno cultural. Los usos políticos de esto nos remiten a problemas políticos bien conocidos, esos de la posibilidad de ciertas formas de resistencia que antes llamábamos anarquismo, lo que en alguna parte Baudrillard llama la guerrilla en la filosofía y dentro del sistema. Por eso creo que ciertos rasgos del posestructuralismo han sido profundamente contestatarios, útilmente negativos, políticos en formas locales y restringidas; desde luego la deconstrucción puede operar de esa manera en muchos lugares —Foucault, en consonancia con su propia política local, podía jugar ese tipo de papel. Y entonces claramente hay rasgos agudamente políticos en una serie de formas del *discurso teórico* contemporáneo. Pero creo que muy pocos de ellos son capaces de prever la transformación global del sistema. Desde el momento en que mi política incluye esto tengo pues que pensar que estas filosofías contemporáneas ya no son políticamente productivas y que uno tiene, como intelectual, la tarea de por lo menos intentar pensar cómo el cambio sistémico será concebible en un período donde parece que nadie lo ve como posible jamás. Esto me parece a mí una misión más elevada para filosofía y la teoría que la de las formas locales de la resistencia. Por otro lado, obviamente, eso tiene que tener lugar también; y esto es el punto, relativo tanto a la filosofía como de la política local, que quise señalar aquí. Nadie está hablando de renunciar a todo tipo de forma de lucha y resistencia local, pero que estas formas tienden a desgastarse cuando la gente está enfrentada a un Infinito Nietzscheano, a una lucha permanente que nunca va a ninguna parte. Mientras que estas luchas, idealmente, sí proyectan una visión de cambio total, éste no está empíricamente presente en ellas, aunque tiene como una relación alegórica con su contenido. Me ha impresionado la manera en que en algunos intentos políticos norteamericanos esto ha sucedido. No pienso todavía en el movimiento de Jackson, pero sí en movimientos más pequeños que son herederos de los años sesenta, de la política estudiantil y contra la guerra, en los cuales algunos grupos han sido muy activos localmente. Pienso en el fallecido Michael Harrington, por ejemplo (no sé si es conocido en América Latina), que viajó incansablemente por todo el país, dando por lo menos doscientas conferencias al año hablando del socialismo y la necesidad de cambio sistémico. Pues hay que tener actividad en ambos niveles, me parece, para que haya una política auténtica. No creo que la gente piense realmente políticamente si se ha conformado a la idea que el sistema no se puede cambiar en sus dimensiones de conjunto, y que sólo se pueden modificar las partes de lo que no te gusta.

En referencia al punto de las clases sociales y los *mapas cognitivos*, es que es obvio que estamos en una situación donde el mundo es tan complicado, y las redes del poder social tan minuciosas, que resulta muy difícil para la gente orientarse como sujetos de clase dentro de esta totalidad. No creo ni por un instante que las clases en sí [*as such*] han desaparecido. Si quieres la prueba de que esto es todavía el capitalismo y no la "sociedad posindustrial", es que las empresas multinacionales y las demás siguen organizadas en base a la producción de plusvalor y motivadas por la ganancia. No han aparecido nuevas formas de organización científica medios-fines de los cuales yo haya oído en esta sociedad. Además, no me importa cuanta producción ha desaparecido de los Estados Unidos: las cosas siguen siendo producidas, y están producidas por productores, y por ello tiene necesariamente que haber un sistema de clase dicotómico. Puesto que uno siempre se acuerda de la famosa distin-

ción entre clases en sí [*classes in-themselves*] y clases para sí [*classes-for-themselves*], me parece muy claro que tienen que existir clases-en-sí, posiciones de clase en este tipo de sociedad. Por otro lado, que la gente que ocupa esas posiciones de clase no necesariamente es conciente de sí en términos de clase, y que ha habido una crisis de clases-para-sí, que desaparecieron con los gremios obreros clásicos y las formas clásicas de producción industrial; eso también parece obvio. Ahora, cuando Marx habló de la proletarianización, se refería al trabajo asalariado, y cuando el marxismo evoca una visión tendencial del mundo, está hablando de la universalización del trabajo asalariado; y eso es eventualmente algo que está previsto en una perspectiva global. Y todo, me parece, se está moviendo en esta dirección. Pero, las formas de conciencia de clase que corresponderían a la nueva división global del trabajo, y la nueva situación global, todavía no han aparecido, porque esto es demasiado nuevo. Por ello, lo que el *mapa cognitivo* intenta hacer como una forma de la conciencia de clase es doble, y por esto es que es igualmente epistemológica, y cultural y utópica a la vez.

Epistemológicamente, me parece que se tiene que insistir, en primer lugar, en todas las dificultades que tenemos en ver nuestra posición de clase en esta enorme realidad global, y se tienen que perseguir las dificultades de estas cosas para todos los otros sujetos sociales alrededor nuestro. Me parece que una sociología basada en esta noción querría explorar eso —ver cómo los varios sujetos sociales imaginan y trazan el mapa de sus mundos, qué es lo que omiten, qué es lo que no pudieron ver; si creen, por ejemplo, que las clases obreras han desaparecido y que hoy sólo hay clases medias, ¿a qué tipo de mapa corresponde eso? y ¿cuáles son las razones que determinan los límites puestos a las cosas? Así que hay una gran investigación empírica de cómo, de hecho, seguimos haciéndonos imágenes imperfectas del mundo, en una situación en que la Guerra Fría parece, parcialmente, ya no estar vigente, o por lo menos en que la gente imagina que los movimientos revolucionarios han dejado de existir, y por ello intentan recomponer su visión del mundo de otras maneras.

Por otro lado, si es cierto que todos estos sujetos permanecen como sujetos de clase, entonces, bajo todas esas imágenes —que se pueden centrar en visiones nacionalistas de las cosas, que pueden tomar la forma de nacionalismos y neonacionalismos, o la forma de los varios populismos— permanece el hecho de la clase-en-sí. Así que quizá también sería posible detectar la posibilidad de la conciencia de clase dentro de esas otras formas de conciencia. Esa conciencia de clase sería entonces, me parece, el elemento utópico en estos otros mapas del mundo; y me parece que hay algo —para los intelectuales—, algo activo y político en el proceso de intentar no ver meramente cuales imágenes del mundo están reflejadas por nuestra cultura y nuestras visiones sociales. Sino también, en algún sentido, tratar de extraer otras posibilidades.

Y esto acompaña la otra cuestión acerca de si el posmodernismo puede ser político, si está completamente en complicidad con el sistema de medios multinacionales, etc. Y creo que una de las cosas sanas del arte actual es que quizá la gente está, otra vez, un poco más dispuesta a aceptar la idea de ciertos nuevos rasgos didácticos en el arte, que fueron anatema para el modernismo. Así que creo que no es imposible imaginar maneras en que un arte posmoderno enseñaría a la gente acerca de la estructura del mundo. No sé si en América Latina se conoce al artista germano-norteamericano Hans Haacke —tiene, entre otros, cuadros famosos de la Señora Thatcher y de Reagan como retratos renacentistas, etc.. Haacke habla de la "homeopatía" del arte político actual y, sugiriendo que si esta es una cultura de

imágenes, y estamos enfermos de imágenes, entonces también hay una estrategia "homeopática" que consiste en inocularnos con el veneno. Así que lo que intenta hacer es tomar el museo en el cual está exhibiendo, y volver estos museos del revés —los museos mismos se vuelven parte de la obra de arte. Así, cuando un museo —no recuerdo si el museo Guggenheim o el Whitney— le comisionó hacer algo, algunas de las obras de arte que expuso muestran listas con los nombres de los dueños del Guggenheim, o que le donan dinero, y otras de cosas en que esa gente ha estado envuelta; la guerra de Vietnam, por ejemplo, etc. Y así, de repente, este puntito que era una obra de arte dentro de una estructura institucional, se traga la institución y se usa como una lección acerca de la institución multinacional entera en el mundo hoy en día.

Así que, creo que hay una colección entera de nuevas posibilidades para el arte político, de un tipo en cierto sentido, didáctico. Ahora, a mi entender, ellas están relacionadas de una manera más profunda, a la espacialidad de lo posmoderno. En un sentido muy crudo, se podría decir. Pero, después de todo, y todos los críticos nos lo dijeron hace tiempo, la gran obsesión del modernismo fue el tiempo (como Proust, en los críticos literarios e ideólogos modernistas, también), la temporalidad, cómo uno la representaba, y cómo uno podía representar cambios en estos procesos. En mi opinión, la razón de que eso se ha acabado es que el modernismo corresponde a una etapa de modernización social incompleta; era un período transicional en el cual había componentes antiguos de la sociedad, y campesinos, y agricultura, y dentro de eso una planta industrial nueva emergiendo. Ahora, me parece a mí que el final de lo moderno se alcanza cuando todo está modernizado. En ese momento no creo que ya se necesite un sentido del tiempo, porque ahora nada cambiará, o sea, estamos en lo posmoderno, es decir, en la modernización completa —obviamente estoy exagerando (pues esto es cierto para algunas sociedades primermundistas, y además en ciertas condiciones óptimas, etc.). Pero me parece que esto explica porqué el espacio, en vez del tiempo, es significativo para nosotros, pues ahora lo que nos rodea es este inmenso espacio corporativo, un espacio corporativo edificado —todo es urbano, la agricultura ocupa el 7% de la fuerza de trabajo nacional, muy reducida de lo que es en países más viejos, tradicionales. Por eso, en algún sentido, estamos enfrentados con la desaparición del tiempo en el sentido del sentimiento de la transformación social, y por la omnipresencia de un espacio que ahora parece estar instalado e imposible de cambiar.

Y también estamos en el espacio en el sentido de la espacialidad de la imagen, de la televisión, incluso diría de la música —se podría pensar que el rock es muy importante, por ejemplo, en lo posmoderno, y estoy de acuerdo— pues es una música espacial, es decir, la música está transmitida a través de una cosa dentro de tus oídos, o está instalada en una discoteca, etc. y orquestada por la luz, o en MTV ha sido capturada por el espacio narrativo del video, así que me parece que incluso la música está bajo la égida del espacio. Así que la víctima de todo esto es el lenguaje y las artes del lenguaje, junto con la filosofía; el lenguaje ha sufrido el destino de la manipulación objetiva primaria de un sistema de medios estandarizados. Así que las artes del lenguaje y lo que ellas pueden hacer se ha vuelto mucho menos significativo. Este es el sentido en que, desde un punto de vista estrechamente cultural, el espacio es importante. Ahora, claramente, la noción de *mapa cognitivo* no fue un accidente, porque en una perspectiva política más grande, el hecho del espacio global es ahora determinante de una manera que nunca lo fue

en el período imperialista. Para Inglaterra, disponiendo del canal de Suez y la conexión con la India, siempre ha sido crucialmente importante, pero en otras partes del mundo ya no lo es tanto. Mientras que ahora, nace una geopolítica nueva que es parte del sistema posmoderno, del sistema multinacional, y que fija la agenda para la cultura y la teoría política también. Así que no es casual que uno de los mejores geógrafos contemporáneos, David Harvey, haya llegado a escribir uno de los mayores libros sobre el posmodernismo, habiendo llegado a entender que el fenómeno posmoderno es un tema, o sea, que es profundamente geográfico, de un modo que no lo fue para los modos de producción anteriores.\*

—Perry Anderson, en su *caracterización del modelo del marxismo occidental*, sostiene que la estética ha sido siempre un laboratorio de la teoría social. ¿Cuál es su opinión respecto a esto, y a la relación entre estética y política?

—Creo que las consideraciones de Anderson son una cosa formidable y muy interesante\*\* porque me parece haber sido el caso —creo que Lukács es el que realmente afirma esto— de que mucho de Marx y la dialéctica misma se pueden ver como saliendo de la estética de Schiller. Creo que esto es válido para una cierta tradición marxista, sin duda hasta Lukács mismo, y quizá más allá, hasta Benjamin en cierto grado, Sartre quizá en otra manera, Adorno también, y así por los demás. Creo que esto ya no es satisfactorio, una vez que la estética clásica ha desaparecido, porque claramente si no tienes la estética, entonces no vas a tener un laboratorio en el cual trabajar o del cual puedes partir. Así que yo querría restringir la relevancia histórica a ese período, y lo que nos postulará algunos problemas a nosotros, que ya no estamos en ese período. Pero me parece que fue así, esencialmente porque había una manera en que el diagnóstico de la vida social que el marxismo pudo hacer, un diagnóstico que se expresó en temáticas como la de la alienación y la reificación, etc., estuvo esencialmente fundado en las relaciones entre el sujeto y el objeto; o, en las lagunas entre el sujeto y el objeto, o tensiones, o modos de dominancia en los cuales o el sujeto es reducido por fuerza al estado del objeto, o el objeto mismo es destruido y reforjado, como en la polución y en la dominación de la naturaleza, etc. Así que el arte, que en sus formas clásicas y románticas y modernistas parecía ofrecer un vislumbre y una visión de una reconciliación posible de sujeto y objeto, podía tomar un papel muy interesante y complicado en la producción de este malestar con la vida social y en la manera en que está registrado. Y, si algunos de nosotros estuvimos releendo la *Teoría de la novela* de Lukács, me parece que es uno de los puntos clásicos en el cual la forma de la novela misma está usada, como un contador Geiger, para detectar lo que pasa en la sociedad. Ahora, Benjamin, creo yo, puede ya ser un punto de transición —quizá sobre todo cuando habla de la diferencia entre el fascismo y el comunismo como la diferencia entre la "estetización de la política versus la politización de la estética". Esto es cierto hasta el punto en que, no tanto el fascismo, pero quizás el posmodernismo, ha quedado como el extremo de la estetización de la política. Y no sabemos todavía como eso será repolitizado, porque me parece que, otra vez, enfrentados con una colección de realidades espaciales, una colección de imágenes y sobre todo, con la desintegración de las artes verbales en los cuales la estética clásica fue basada, ya no está claro como se pueden aplicar estos paradigmas, que fueron creados en un período anterior.

\* David Harvey, *The condition of postmodernity*, Cambridge University Press, 1990 (N. del T.)

\*\* Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979 (N. del T.)

—En *The Political Unconscious*\* Ud. habla de la dialéctica entre ideología y utopía, y reivindica el trabajo de una hermenéutica positiva, dentro y fuera de la tradición cultural del marxismo. Respecto al componente anticipatorio que tiene el trazado de mapas cognitivos, ¿cómo ubicaría a Bloch, por ejemplo?

—Bloch no entra aquí. Aunque, creo que hay partes de Bloch que sí; o sea, leímos otra vez, con mis estudiantes, el ensayo sobre la asincronía\*\*. Me parece que esto constituye una versión primera del tipo de *mapa cognitivo* que sería deseable. La idea de Bloch era que dentro de la Alemania de ese período, el nazismo estaba, en cierto sentido, fundado en la simultaneidad de diferentes momentos temporales de ese país. El futuro industrial, el pasado-presente, todas estas cosas coexistían sincrónicamente y en su no coexistencia. Ahora tenemos esto en una escala global. Así creo que esa parte de Bloch es relevante —es parte de este *mapa cognitivo*. Salvo que cuando lo piensas en una escala global, como quizás incluso en Bloch, uno no lo piensa en términos del tiempo, como la enunciación profética del futuro, lo piensas en términos del espacio, esta coexistencia de los diferentes tiempos que se han vuelto espacio.

[Entrevista realizada el 8 de abril de 1990 en Durham, North Carolina, por Horacio Machín. Traducción del inglés de Santiago Colás. Revisión técnica y notas de Horacio Tarcus]

CeDi

\* *The Political Unconscious*, Cornell University Press. Iitaca, 1981.

\*\* Ernst Bloch, "Aportaciones a la historia de los orígenes del Tercer Reich", en Neusüss (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971 (N. del T.)

Kate Soper

## Posmodernismo, Subjetividad y la Cuestión del Valor

**E**n el interior de los círculos influenciados por y afines al posmodernismo se ha discutido últimamente cuánto tiempo puede ser diferido un ajuste con los criterios tradicionales de verdad y valor.<sup>1</sup> Se sugirió que el eclecticismo y la lógica relativista del posmodernismo son en sí mismos entorpecedores—o por lo menos incompatibles con una defensa de esos modos de conocimiento conformes a ciertos modelos del iluminismo político y cultural. De aquí que sus partidarios se vean entregados a una situación de parálisis teórica: no pueden ni sostener la 'verdad' o status cognoscitivo de las formas argumentales empleadas para poner en evidencia los errores y auto-engaños de la metafísica fundacionista, ni proteger valor emancipatorio alguno al liberar a una política de izquierda de las perturbadoras asimilaciones de la identidad encubiertas dentro de su "gran narrativa" colectivista y humanista.

Debe decirse que este 'impasse' no necesariamente aflige las estrategias deconstructivas en sí mismas (excepto en el sentido en que siempre se puede preguntar a sus defensores qué los motiva además del impulso de llevarnos a pensar acertadamente sobre textos, o en todo caso, a percibir aquello a lo cual el texto mismo está ciego). Puesto que seguir la senda de la *différance* derrideana es, hablando estrictamente, apropiarse de antemano de la apelación a las 'identidades' cuya supuesta ocultación, por los discursos ortodoxos liberales o socialistas, ha sido invocada para justificar el uso anglo-americano de métodos deconstructivos.<sup>2</sup> Por ende se podría sostener que la teoría derrideana, al reconocer abiertamente su cualidad auto-sub-

<sup>1</sup> La reciente jornada de ICA sobre "Valores" (Diciembre, 1990) es una reflexión de este modo post-modernista más auto-crítico. Argumentando que, aunque liberadora, y hasta democratizadora en cuanto a su rechazo de jerarquías, la condición posmoderna era paralizadora en su deconstrucción de todas las 'posiciones basadas en principios', la jornada indicó sus objetivos: "determinar si en la actualidad hay un viraje gradual de estas manifestaciones de la posmodernidad hacia una reafirmación del valor, y observar las implicaciones y efectos que esta variación tiene en todo el espectro de los campos cultural, estético y político." Este artículo está basado en una charla dada en esa jornada; y será incluida en una compilación de las ponencias a cargo de Judith Squires y publicada por Lawrence y Wishart.

<sup>2</sup> Aunque las opiniones difieren respecto de hasta dónde el mismo Derrida escapa a la 'filosofía de los orígenes' o a los prejuicios del 'pensamiento de la identidad.' Por eso Peter Dews ha argumentado (*Logics of Disintegration*, London 1987, ch.1) que Derrida regresa a esta perspectiva al hacer de la *différance* el fundamento generador de la identidad, y que, permitiendo el desliz fatal hacia una consideración de la diferencia como lógicamente anterior a y constitutiva de la identidad, 'genera problemas insolubles para su filosofía.' (p. 42).

una caricatura de la disputa. Por un lado, la caricatura nos muestra a los metafísicos obstinados, una cuadrilla brava y fornida que defiende lealmente diversos fundamentos a través de una gran variedad de conceptos dignos de confianza pero rechinantemente mecánicos tales como 'clase', 'materialismo', 'humanismo', 'mérito literario', 'trascendencia', y así sucesivamente. Obsoletas como lo son, estas armas tienen la ventaja distintiva de que, con todo el polvo levantado al sacudirlas, quienes las empuñan no se dan cuenta de las raras veces que se comunican con sus oponentes. Por el otro lado se encuentra la oposición, los felinos ironistas y farristas del relativismo, bailando despreocupadamente sobre las aguas de la *différance*, desviando todos los golpes fundacionalistas con un rayo láser diestramente apuntado. Maestros de la estrategia situacionista, esquivan el pesado combate militar al rehusarse a hacer otra cosa que no sea jugar.

Ahora, si me fuera permitido sólo el espejo de esta caricatura en el cual encontrar un reflejo de mi propia posición, me sentiría bastante esquizoide, pero supongo que al final tendría que reconocer algo mínimamente menos distorsionante de mis propios rasgos en el grotesco Cerbero metafísico que en la mueca irónica del gato de Cheshire. En otras palabras, si me viera forzada a alinearme en términos de esta caricatura, me hallo dispuesta a hacerlo, siempre que, a cambio, todo lo demás que diga sea recibido de modo tan típico como los gruñidos de los monstruos metafísicos.

### La condición postmoderna

Primero, entonces, unos cuantos gruñidos sobre los ambiguos sentimientos que pueden inducir nuestros tiempos postmodernos – un equívoco que, en su forma más extrema, puede ser comparado con el del poeta chino del siglo III, Chuang Chou, quien nos cuenta que una noche soñó que era una mariposa, pero que al despertarse no sabía si había soñado que era una mariposa, o si ahora era una mariposa soñando que era Chuang Chou. Puesto que a veces puede parecer como si estuviésemos parados en el filo de dos modos de pensar inconmensurables, cada uno de los cuales, si consentimos en él, sabemos que tiene la capacidad de constituirse a sí mismo como realidad y al otro como su sueño o mito. En otras palabras, cada uno parece poseer poderes alucinógenos tales como para reorquestar nuestra perspectiva mental, de modo tal que dudamos en prestarnos a ser conejillos de Indias para cualquiera de sus experimentos de pensamiento.

En un nivel —aquel en el cual se nos llama a decidir nuestra respuesta afectiva general a la condición 'postmoderna'— podemos pensar este equívoco en términos del tironeo emocional entre dos invitaciones contrarias. Una, aquella que nos solicita controlar el horror y la fealdad de nuestro mundo, no olvidar nunca hasta qué punto está acosado por la guerra, el hambre, la tortura, la pérdida de la naturaleza, desigualdades grotescas y opresiones intolerables; y que, por consiguiente, nos exige analizar toda práctica y proceso histórico en función del grado en que promueve o menoscaba la realización de mayor paz, igualdad, democracia, bienestar ecológico, y el florecimiento futuro de nuestra especie y su planeta. La otra es la invitación a mirar la historia como una escena donde, esparcidas desordenadamente, se hallan las víctimas de visiones bien intencionadas y proyectos utópicos, y desde ese punto de vista, entregarnos a una aceptación pragmática de la pérdida de valores – una aceptación, por otra parte, por que lo mismo da que la sintamos tan alegre como podamos. Puesto que si las utopías nunca han de concretarse, ¿hay acaso más daño en aceptar su pérdida que en lamentarla? Esta, es pues, la invitación a responder a la

versiva (que puede fiarse sólo de aquello que teoriza como no-fiable), no es ni auto-subversiva ni deja de serlo – aunque pienso que también debe ser este modo de argumentación lo que no lo lleva ni a esta política, ni a aquella, ni tampoco a compromisos de valor ni a su renuncia.

Parte de mi razonamiento en lo que sigue está relacionado con la cuestión general de la aceptabilidad de la posición/no-posición derrideana, aunque, en la medida en que lo está, lo expongo precisamente como una cuestión de 'para qué lado patear'; en otras palabras, lo presento como un problema del carácter mutuamente exclusivo de los modos opuestos de conocimiento, y no como un problema de su consistencia interna. Pero, principalmente, lo que voy a considerar aquí son ciertos problemas relativos al valor y la subjetividad, que provienen del intento de mantener ambos modos – tener un pie dentro y otro fuera de la deconstrucción. Son problemas que surgen, y que recientemente se han convertido en un foco de la auto-crítica postmodernista, como resultado de las diversas maneras en que las ideas posmodernistas han sido sojuzgadas al servicio de políticas de izquierda o defendidas como inspiraciones emancipatorias. (Y debo agregar que estas ideas no son de ninguna manera de origen exclusivamente derrideano, sino que de hecho, frecuentemente, le deben más a teóricos criticados por Derrida, como Foucault, o al escepticismo sobre el progreso y al irónico auto-posicionamiento recomendados por pensadores como Jean-Francois Lyotard y Richard Rorty.)<sup>3</sup>

Una manera más bien telegráfica de hablar sobre estos temas ha sido en términos de una 'supresión' posmodernista de valores, y de su rechazo a emplear un vocabulario asociativo (en estética – de 'juicio', 'valor artístico', 'mérito intrínscico', etc.; en ética – de 'derechos', 'libertad', 'deber', etc.; y en epistemología – de 'verdad', 'verificación', 'objetividad', etc.). De hecho, sin embargo, es ésta una versión telegráfica un tanto engañosa, ya que el pensamiento posmodernista nos ha invitado, no tanto a suprimir este vocabulario, sino a interpretarlo de manera tal de no dirigirnos a nada que esté más allá o fuera de su propio discurso. De acuerdo a esta posición, no hay cualidades o experiencias transcendentales, extra-discursivas, a las cuales apelar como fundamento al hablar de valores y de las discriminaciones que ofrecen, ya que nos refieren sólo a lo que el propio discurso construye. Brevemente, la disputa gira en torno de hasta dónde mantenemos o rompemos una dialéctica discursiva-adiscursiva; hasta dónde el 'texto' o 'discurso' de valores es lo que es en virtud de cómo es el 'mundo'; hasta dónde leemos que el mundo es como es sólo en virtud del discurso o texto. Esto significa que si los síntomas de un retorno de lo 'reprimido' del valor están ahora perturbando la serenidad psíquica de ciertos modos posmodernistas de reflexión, luego esto no tiene que ver con la represión de un vocabulario sino más bien con la represión o evasión de los compromisos realistas que pueden ser esenciales para sostener cualquier defensa consistente de valores políticos de izquierda abarcadores.

Si es ésta, entonces, la controversia o el punto de tensión en disputa, sería apropiado comenzar diciendo algo sobre cómo me posiciono al respecto, y haré esto —por motivos estratégicos que se clarificarán a medida que avanzo— invocando

<sup>3</sup> Una bibliografía exhaustiva de estos pensadores es fácilmente accesible y sería inoportuno incluirla en esta breve apreciación. Me refiero aquí particularmente a la posición de Lyotard en *The Postmodern Condition*, Manchester 1986 (ed. Cast.: Madrid, Cátedra, 1986) y a la de Rorty en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989. Derrida critica a Foucault en 'Cogito and the History of Madness', *Writing and Difference*, London 1978. Para una discusión reciente sobre sus respectivas posiciones (que expone, sin embargo, que tienden a estar de acuerdo en cuestiones de poder y ética), ver R. Boyne, *Foucault y Derrida: the Other Side of Reason*, London, 1990.



distopía con un placer concientemente decadente de su carácter. Como Elizabeth Wilson ha sugerido, es convertir la ansiedad 'izquierdista' en una solución: vivir en un mundo film-noir (de cine negro).<sup>4</sup>

Ahora es discutible hasta dónde la fuga hacia el cine y la opción del film-noir ha ejercido una atracción bien real incluso entre los más comprometidos adherentes al anti-progresismo posmodernista. Pero si algunos han sentido la tentación de la decadencia, y aún así han vacilado en entregarse a ella, sabrán, creo yo, que cualquier ambivalencia en esta área es como un regreso al campo de los metafísicos. Si vacilan, sugiero que es porque saben que la seducción de un distopianismo pragmático es una fantasía en la cual es mucho más fácil encapullarse si uno está ya disfrutando del confort que sólo figura en los sueños utópicos del campesino africano, del chico de la calle en Río de Janeiro o del prisionero político iraquí. Saben, en otras palabras, que deleitarse en la pérdida del progreso es un privilegio metropolitano occidental que depende de vivir en cierto estado de gracia, una situación en la que nadie lo está matando a uno de hambre, nadie lo está torturando, nadie siquiera le niega el precio de una entrada de cine o la tarifa del subte para ir a la conferencia sobre posmodernismo.

Mi primer punto, entonces, es éste. Debemos aceptar la implicación de cualquier sentimiento de recelo relativo al ceder al cinismo posmodernista: particularmente, que revela cierta sensibilidad acerca de la cualidad auto-complaciente de esa reacción; una conciencia de cuán parroquial es presentar la pérdida de la esperanza o del progreso como un modo universalmente accesible de adaptarse a la fealdad de nuestros tiempos. Pero reconocer esto en realidad es ser forzados fuera del equívoco y retornar a un compromiso abierto con ciertos principios y valores políticos. Es reconocer ciertas estructuras objetivas de opresión por cuya referencia discriminamos entre prácticas, disputamos la sabiduría de diversas estrategias emancipatorias, y, en verdad, nos comprometemos más que en teoría.

Pero volvamos ahora a la oposición teórica cuya caricatura bosquejé en mis notas iniciales, donde se sostiene un punto similar. Por un lado, tenemos una teoría fundamentada, una posición cognoscitiva que permanece comprometida con la verdad y la objetividad como condición para comprender las preferencias de valor. Por el otro lado, tenemos la deconstrucción y la teoría de la diferencia, una perspectiva desde la cual toda apelación a cualidades intrínsecas como fundamentos de juicios estéticos y culturales, o a necesidades y sufrimientos objetivamente verificables como justificaciones de compromisos políticos y éticos, deben ser rechazadas como tantas otras formas de logocentrismo que asientan sus reclamos sobre apelaciones a conceptos de verdad y valor que son radicalmente indecidibles, metáforas inestables siempre intrusivas en la presencia o el estado de los hechos que supuestamente comprenden. Aquí también hay un equívoco extensivo, y precisamente porque uno puede apreciar las dimensiones valiosas en ambas perspectivas. Pero nuevamente, quisiera demostrar que el mismo razonamiento que nos permite apreciar los atractivos y la importancia de la teoría del discurso y de la deconstrucción es el que compromete al razonador a defender ciertos valores.

¿Por qué, por ejemplo, prestarnos a las políticas de la 'diferencia' si no en virtud de su esclarecimiento — lo que permite de este modo aliviar a los sujetos de las fusiones del discurso imperializante y las identidades construidas de oposiciones binarias? ¿Por qué prestarnos a la deconstrucción de la retórica liberal-humanista sino para

<sup>4</sup> En una ponencia reciente en una jornada sobre 'Feminismo y Posmodernismo' en la Universidad de Kent.

poner de manifiesto las identidades de clase, raza o género que ocluye? ¿Por qué desafiar la verdad sino en el interés de revelar los poderes potencialmente manipulatorios de los discursos que han alcanzado el status de conocimiento? ¿Por qué cuestionar la ciencia sino en parte a causa de las catástrofes militares y ecológicas a que nos llevó el ciego ejercicio de su racionalidad instrumental? ¿Por qué problematizar el canon artístico y sus modos de discriminación estética sino para llamar la atención acerca de las maneras en que el arte puede obrar en connivencia con los valores del establishment y servir para reforzar sus élites de poder? En otras palabras, en tanto persistamos en algunos insights [intuiciones/ideas] de la teoría pos-estructuralista, parecemos impedidos para explicar y justificar esta inclinación en términos que, hablando estrictamente, sólo tienen sentido si estamos preparados para defender ciertas formas de verdad, valor ético y principios políticos.

Todo esto podría ser reformulado en la forma de una crítica a la inconsistencia de la crítica posmodernista: una inconsistencia que, si se trae a la superficie, parecería borrar cualquier demarcación clara entre relativistas y realistas, ironistas y metafísicos. Es más, uno podría ilustrar esta inconsistencia cuando sube a la superficie en un número de inquietudes o dominios de compromiso teórico divergentes. Aquí exploraré la idea un poco más, en referencia al valor cultural y a la posición del sujeto.

### Discriminación Estética y Subjetividad

Sabemos cuán importantes han sido las perspectivas deconstructivas en la crítica cultural para iluminar las formas en las que la apelación a la 'libertad' y los valores trascendentales del trabajo artístico puede actuar como filtro, dejando afuera la consideración de su función ideológica — preservándolo del escrutinio de los valores políticos que pueda mantener, por inconcientos que sean. Una preocupación exclusiva sobre el valor formal y estético de la producción cultural puede, en este sentido, legitimar diversas formas de reacción y elitismo, y permitir que el crítico rechace todos los desafíos al canon por parte de las minorías, descartándolos en tanto motivos políticamente — impropiedades por ende. Como Christopher Lasch lo ha dicho, "cuanto más la pureza intelectual se identifica con investigaciones 'libres de valor', más se vacía de contenido político, y es más fácil para los funcionarios públicos tolerarla". Así se consigue la "cooperación de escritores, maestros y artistas, no como propagandistas pagos o servidores estatales censurados, sino como los llamados intelectuales 'libres' capaces de vigilar sus propias jurisdicciones."<sup>5</sup> Hasta aquí, muy bien. Pero si preguntamos en interés de quién estamos deconstruyendo esta noción de valor estético y libertad cultural, casi con certeza el crítico nos referirá a todas aquellas identidades marginalizadas o minoritarias (mujeres, negros, agrupamientos sexuales y étnicos, etc.) que han sido colonizadas o suprimidas en nombre de la pureza del arte. También puede decirnos que es para permitir que los gustos e intereses populares se libren del puritanismo o de la condescendencia de los compromisos de valor elitistas. El problema, sin embargo, es que tales justificaciones paradójicamente invocan la libertad cultural y de juicio que niegan. Puesto que, a menos que arbitrariamente llamemos a un alto a la lógica de la teoría del discurso, ¿por qué afir-

<sup>5</sup> Christopher Lasch, *The Agony of the American Left*, London 1970, pp. 94-5. Ver la discusión de Alan Sinfield, *Literature, Politics and Culture in Postwar Britain*, Oxford 1989, pp. 102-5. Quisiera reconocer una deuda en mi pensamiento sobre estos temas a la discusión sobre valor estético de Michele Barratt en 'Max Raphael and the Question of Aesthetics', *NLR* 161, Enero-Febrero 1987, y al libro de Terry Eagleton *The Function of Criticism*, London 1984, y su capítulo sobre 'Marxism and Aesthetic Value' en *Criticism and Ideology*, London 1976.

maríamos la libertad de estas 'identidades' liberadas? ¿Por qué no verlas a su vez como los agentes inconscientes de la vigilancia cultural de otro, como sujetos construidos ellos mismos, ciegos a los propósitos propagandistas que están sirviendo en el discurso que clama su liberación?<sup>6</sup>

Además, a menos que los críticos estén preparados para ocuparse de la discriminación estética que concierne a la cualidad intrínseca de la producción cultural, es difícil ver por qué son tan agudos para desafiar el status canónico de ciertos trabajos o para reclamar la preservación del arte superior. A menos que pensemos que hay algo singular en el arte, que tiene poderes especiales para mover y excitar e iluminar, ¿por qué entrar en contienda ideológica alguna sobre él? ¿Por qué estar más contentos en dejar que sus ejecutores consagrados sean los guardianes de sus reglas, que lo que lo estamos, digamos, en el caso de las matemáticas? La respuesta, seguramente, es que nosotros pensamos que el arte es distinto, al no ser reducible ni a una cuestión de destreza y logros formales, ni a una cuestión de ideología e historia cultural. Para decirlo más crudamente, si queremos reclamar el arte para 'nuestras' políticas, es en virtud de que posee cualidades y reglas internas a sí mismo y de que exige una valoración estética específica. Para ir más allá, entonces, del esclarecimiento arrojado por las estrategias deconstructivas, necesitamos tanto defender los valores políticos y éticos que los apuntalan, como relacionar éstos con compromisos de valor de carácter más puramente formal. Porque finalmente, lo que queremos es que más gente tenga acceso a la liberación y a los placeres particulares de la producción cultural de alta calidad. Estamos hablando acerca de estrategias culturales que implícitamente apuntan al desarrollo de una sensibilidad estética más fina y educada dentro de un programa político en el cual esto es concebido como un componente integral de auto-realización y emancipación cultural.

Evidentemente, todas estas consideraciones están directamente relacionadas con la cuestión del sujeto, un sitio donde todas las inconsistencias escondidas de la perspectiva pos-estructuralista tienden a converger; y un sitio donde, en cierto sentido, sentimos esto más intensamente porque se refleja muy directamente en nuestra propia experiencia psíquica. Eso es, aún cuando nos reconocemos siendo subjetividades descentradas y fragmentadas, las construcciones de género del patriarcado, y los portavoces de un ventriloquismo discursivo, también nos parece que redescubrir un centro, el yo existencial, cargado de miedo, que también debe encontrar sentido, y buscar reorganizar el deseo, releer el mundo, ajustar el comportamiento y así sucesivamente, a la luz de ese saber. Mientras las perspectivas anti-humanistas nos presentan como divididos, sentimos una división bien humanista entre el yo que reconoce el desafío a la autonomía freudiana o feminista, y el yo que se siente llamado a la acción como un agente moralmente responsable de self-change [cambio de sí mismo].

Se puede objetar que aquí estoy hablando sólo para la experiencia de un puñado de académicos e intelectuales de izquierda, y que esto no provee base alguna para reclamos más generales sobre las formas contemporáneas de auto-valoración. Esto es verdad en el sentido de que sólo ellos son tal vez capaces de reconocer y articular las fuentes teóricas de cualquier cambio en perspectiva. Pero pienso que, de cualquier manera, sería erróneo subestimar el alcance de la influencia del psicoanálisis y

<sup>6</sup> En ningún sentido esto quiere decir que no debería desafiarse el canon, ni que aquellos que lo desfilan, lo hacen sobre lo que explícitamente reconocen como fundamentos no-estéticos — sobre la base, por ejemplo, de que los trabajos deberían ser estudiados porque representan los intereses de las minorías. Mi punto, en cambio, es que las justificaciones para tales criterios no-estéticos finalmente pueden descansar, en un nivel más implícito, sobre argumentos que tienden a socavar aquellos invocados por los críticos, como Lasch, cuando cuestionan las pretensiones del arte a la autonomía.

del feminismo al producir un cambio de mayor amplitud en cuestiones de auto-conocimiento, y verdaderamente, en generar lo que puede ser considerado como una reflexividad bastante universal pero específicamente moderna sobre actitudes respecto al yo. Por eso parece difícil dar cuenta de la profundidad y el alcance de la revolución en el pensamiento producidos por el feminismo, sin asumir una concepción anti-humanista claramente extensiva del yo como construcción involuntaria de convenciones de género a las cuales uno estuvo antes relativamente ciego, y por cierto no las ha experimentado en absoluto como convenciones, sino más bien como alguna dimensión natural de la personalidad. Puede decirse que el psicoanálisis, por su parte, ha influenciado en la valoración de la vida adulta a la luz de la formación infantil, que de ninguna manera está confinada a quienes se hallan familiarizados con los escritos de Freud. Además, en tanto que el mismo feminismo ha utilizado insights [ideas/percepciones] psicoanalíticos al dirigir la atención hacia los efectos en la formación de género de la crianza 'dominada por la madre', de las respuestas edípicas, del orden simbólico del patriarcado, etc., tendió a complementar la retrospectiva freudiana sobre el rol de la experiencia infantil en la determinación de las respuestas adultas.

Esto no es sugerir que la cultura pre-freudiana no se haya entregado a reflexiones harto valiosas de este tipo (basta recordar la oda a la 'Inmortalidad' de Wordsworth, o la Autobiografía de Mill, para admitirlo); ni tampoco es sugerir que no haya cierta continuidad cualitativa pre y post freudiana. Pero hay una ruptura, también (quizás marcada de modo más notable, por la desaparición del sentido de la niñez como 'inocencia perdida'), y por cierto, pienso que hemos visto emerger un escepticismo o una desconfianza específicamente modernos sobre el grado en que el individuo puede invocar su experiencia conciente como si fuera la totalidad de lo que puede conocerse sobre sí — como si esta forma de auto-conocimiento fuera exhaustiva de todo lo que, factiblemente, podría formar parte de una expresión de individualidad.

### Una ética de self-change ['auto-cambio']

Si este es el caso, discutiblemente entonces introduce una forma bastante peculiar de auto-conciencia ética, y esto paradójicamente invita a una comprensión más 'humanista' de la acción y del auto-cambio, aún cuando deriva su cualidad de las perspectivas 'anti-humanistas' con que lidiamos. La tensión particular tiene que ver aquí con el hecho de que si nos reconocemos como 'constructos' de fuerzas sociales, ya no podemos estar tan dispuestos a apelar a la naturaleza (es decir, a nuestra personalidad o a cómo 'sucede' que somos y así sucesivamente) como el obstáculo para el auto-cambio. Se podría decir, que nos hemos vuelto más alertas al hecho de que no sólo la apelación a la 'naturalidad' de las emociones albergadas en nuestro pecho no es ninguna 'excusa' para ellas, sino que asimismo es posible verlas como una manifestación de nuestra resistencia a alterarlas. En este sentido, puede que sintamos una responsabilidad existencialista de cambiar las fuerzas sociales a través de las cuales reconocemos haber sido 'construidos'; pero al mismo tiempo —y aquí está el asunto— al reconocer hasta qué punto somos seres/yo'es 'construidos', también reconocemos y prestamos la debida atención a todas aquellas razones que tanto resistimos para no alterar nuestras costumbres, y puede ser en verdad que no nos ingenieramos para lograrlo por muy duro que lo intentemos. En otras palabras, frecuentemente confrontamos situaciones donde un profundo sentimiento de responsabilidad hacia el auto-cambio va de la mano de una comprensión no menos profunda de por qué

no puede ser visto simplemente en términos de un proyecto existencial, y de por qué sería demasiado o puramente voluntarista suponer que podría serlo. Cualquiera que se haya acogido a la transformación de actitudes de género y de la sexualidad como consecuencia del feminismo, sabrá que lo que hace el ajuste del comportamiento peculiarmente cargado, no es tanto alguna resistencia ideológica manifiesta a las demandas feministas, sino que se relaciona más bien con una tensión entre estos momentos 'autónomos' y 'no-autónomos' de selfhood [personalidad conciente]. Las 'identidades' que buscamos cambiar (por cuyo cambio sabemos que contribuimos a cambios en las convenciones, a través de las cuales se construye la identidad) también son aquellas que no podemos supeditar del todo, y cuyos deseos sería inútil tratar de ignorar.

Estas tensiones, además, tienen sus efectos particulares no sólo respecto de la ética del auto-cambio, sino también sobre las consideraciones que tenemos en cuenta al determinar qué es lo moral en nuestras respuestas al comportamiento de los otros. En otras palabras, nos enfrentan a dilemas que son sin duda de carácter ético, pero que son también en gran medida productos del discurso y el entendimiento contemporáneos, y que por ende deberían ser vistos como históricamente relativos. Por ejemplo, aquellas situaciones que invitan a respuestas conductuales bastantes diferentes de acuerdo a si las vemos bajo la luz de perspectivas feministas o psicoanalíticas, o nos acercamos a ellas de manera más convencional – es decir, como situaciones que involucran a agentes libres cuyas expresiones de sentimientos conscientes demandan nuestra simpatía, y vienen con ciertos derechos a respetar. ¿Hasta dónde debemos estar dispuestos a causar ofensa o dolor a otros (especialmente cuando nuestras relaciones con ellos son particularmente sensibles, como con padres y amigos) al exponer, digamos, su inconciencia sexista? Cuando un padre afirma su autoridad paterna al disciplinar a sus hijos, ¿está educándolos bien, o reafirmando el poder patriarcal? ¿Hasta dónde debemos ver nuestros sentimientos adultos como regalos libremente conferidos de un sujeto autónomo a otro, hasta dónde como un legado de necesidades, dependencias y agresiones infantiles?

Tales preguntas son complejas y posiblemente estén planteadas en términos que muchos impugnarían; no puedo hacerles más que un gesto desde aquí. Pero una manera sumaria de consignarlas podría ser diciendo que los desafíos anti-humanistas al sujeto soberano han dado lugar a formas de auto-escrutinio y conocimiento que parecen liberadoras y esenciales para el establecimiento de mejores relaciones humanas; pero también son perturbadoras precisamente por su efecto desacralizador sobre concepciones previas del amor y la sexualidad, porque parecen un obstáculo para una respuesta afectiva y erótica más irreflexiva y espontánea, y por la naturaleza particular de las demandas éticas con que nos confrontan. Por supuesto que reconozco que este breve resumen está saturado con suposiciones de valor humanistas. ¿Pero de qué otra manera puedo exponerlo? ¿De qué otra manera puede una metafísica como yo expresar sus equívocos?

Pero finalmente, concédame desviarme del hablar de equívocos e inconsistencias para considerar lo que éstos pueden significar para un programa post-estructural en el cual reconocemos más abiertamente las dependencias metafísicas latentes del intento crítico de suprimir el valor, sin renunciar a las ganancias que ese movimiento crítico nos ha traído. El tema aquí es la posibilidad de una perspectiva más sintética, que combine la vigilancia de las deficiencias y dureza de gran parte del discurso tradicional del valor, con vigilancia de la cualidad contraproducente del intento de evadir toda posición de principios en la teoría. Esto sería una especie de

programa kantiano, en el sentido en que involucraría una crítica del valor puro; sometería los 'signifiers' [significantes] transcendentales al escrutinio de evaluaciones escépticas y relativistas para adquirir un mejor entendimiento de los compromisos de valor mínimos esenciales al poder crítico de la teoría social y cultural. Significaría renunciar a la idea gran-narrativa de una verdad única, sin renunciar a la idea de la verdad como ideal regulativo —algo que debemos alcanzar en todos nuestros comportamientos y respuestas críticas. Insistiría en efectuar juicios de calidad respecto de la producción cultural, sin permitir que los valores formales tradicionales del arte 'superior' provean su criterio único. Reconocería la naturaleza construída de la subjetividad, sin suponer que hace redundante toda pregunta humanista de ética y acción. Creo que sólo una perspectiva de este tipo podrá prevenir una reacción retrógrada. En otras palabras, creo que es sólo a través de un nuevo compromiso con el valor —informado y templado por las racionalidades que tendían a su supresión— que una auto-crítica postmodernista sana podrá evitar la reversión a una legitimación malsana de los modos de pensar no-reconstruidos que fueron los justos blancos de nuestro ataque inicial.

Reconozco, por supuesto, que existe una réplica a esto, que es una especie de última risa ante la sola idea de que la inconsistencia o la auto-subversión puedan preocupar a un modo de reflexión que se soltó de la lógica del logocentrismo. Sólo una metafísica anticuada, que ha fallado en entender la significación completa de la disrupción de los valores de consistencia forjados por la crítica de la presencia, daría en pensar que podría perturbar a una perspectiva de la teoría de diferencia o reclamarla para el valor señalando su cualidad auto-subversiva. Este, por cierto, es el verdadero impasse, el filo donde sucede la transición del sueño a la realidad — donde una mentalidad se sostiene en equilibrio para tragar a otra. Pero también es el punto en que voy a emitir un último gruñido en el sentido de que, más allá, entonces, no hay punto de comunión.

[Traducido de New Left Review nº 186, 1991, por Sonia Mazzeo. Revisión técnica de Laura Klein]

# EL CIELO POR ASALTO

- Nº 1 - VERANO 1991/92: E. Mandel, S. Aronowitz, F. Halliday: Crisis y futuro del socialismo / A. Borón sobre "estadolatría" / B. de Santos: salud mental y crisis / E. Gruner: poder, cultura, sujetos / Veggetti-Finzi: feminismo y aborto / H. Tarcus: Trotsky, figura trágica.
- Nº 2 - OTOÑO 1991: Perry Anderson-N. Bobbio: liberalismo y socialismo / E. P. Tompson-F. Halliday: el fin de la Guerra Fría / Toni Negri, M. Matellanes: Estado y crisis / Dossier "Feminismo latinoamericano": Gina Vargas, M. Rosenberg / J. O'Connor: marxismo y ecología / Sobre A. Badiou y C. Offe.
- En los próximos números: Michael Löwy sobre W. Benjamin / E. Meiksins Woods: capitalismo y emancipación / E. Altvater: tiempo y capital / A. Lipietz sobre economía mundial a fin de siglo / A. Pucciarelli: hegemonía y régimen político en Argentina

## TALON DE SUSCRIPCION

Deseo suscribirme a **El Cielo por Asalto** a partir del número .....  
 Precio por 4 números: U\$S 50 (tarifa nacional e internacional, incluye gastos de envío).  
 Nombre: .....  
 Dirección: .....  
 Localidad/País .....CP .....  
 TE.....Ocupación .....

Indique el nombre de dos personas que puedan interesarse en **El Cielo por Asalto**:  
 Nombre .....  
 Dirección.....  
 Nombre .....  
 Dirección.....

Forma de pago (marque lo que corresponda):  
 Cheque nº .....  
 Giro postal nº .....  
 (A la orden de Blas de Santos)

Correspondencia:  
**El Cielo por Asalto**/ Ediciones Imago Mundi/ Sánchez de Loria 1821/ (1421) Capital/

## La Ciudad Futura

Revista de cultura Socialista Nº 30/31

La Universidad en la encrucijada /  
 Las elecciones en la Capital y Santa Fe/  
 Rico y la política / Sobre Cuba /  
 La euroizquierda

Artigues / Bosoer / Bufano / Castiglione /  
 Gadano / Montes de Oca / Ortíz /  
 Portantiero / Sarlo / Terán / Tula

Conversación con Alfredo Bravo  
 Ensayo: Fernando Henrique Cardoso/  
**Desafíos de la socialdemocracia en  
 América Latina**

Documento-separata: Nuevas  
 perspectivas para el diálogo Norte/Sur

Suplemento/ 10: José Aricó  
 y el socialismo

## DOXA

CUADERNOS DE CIENCIAS SOCIALES  
 PRIMAVERA 1991 AÑO II Nº 6

Inédito en castellano:

**DEMOCRACIA, LEGITIMIDAD  
 Y CRISIS FINANCIERA**

Pierre Salama / Jacques Valier

**ESTADO Y PROYECTOS POPULARES**

Desperbasques / Castillo

**ETICA Y DEMOCRACIA**

Ruben Dri

**"VIOLENCIA ESENCIAL" Y POLITICA**

Marcelo Falak

**EL AVANCE DE LA TELE-POLITICA**

Medios de comunicación y  
 campañas electorales

Silvio Waisbord

**CIENCIA POLITICA EN ARGENTINA**

Guiñazú / Gutiérrez

Entrevista con Fernando Henrique Cardoso

**ARGENTINA Y BRASIL**

**¿DEMOCRACIA SIN PROSPERIDAD?**

Marcelo Matellanes

Jacques Bidet

## Teoría de la Modernidad La forma contrato\*

Querría proponer aquí la siguiente tesis: el "contrato social", que fue la referencia fundante del liberalismo, constituye el hilo director de una filosofía política del socialismo.

Ese nuevo paradigma político, que aparece en el siglo XVII al mismo tiempo que un nuevo pensamiento filosófico forma la base del discurso mayor del liberalismo clásico<sup>1</sup>. El constituirá el horizonte de la "democracia liberal" que se verá emerger en el siglo XIX, heredera de la teoría del derecho natural.

El liberalismo comporta una antinomia interna: antinomia entre la contractualidad central del estado y la contractualidad interindividual de la sociedad civil. Esta antinomia que reenvía a la contradicción estructural más fundamental de la sociedad moderna (y constituye el índice mismo de la modernidad) permanece insoluble en el marco del capitalismo. Y el neoliberalismo saca hoy la lección: abandona, en nombre de su supuesto orden natural, este orden contractual. Pero vuelve así la espalda a la democracia.

Habría podido esperarse que el movimiento socialista naciente se apropiase de ese paradigma, que definiese su objetivo final como el de una contractualidad social extendida a lo económico. Sin embargo los teóricos del comunismo, paradójicamente, han ignorado ese concepto. Este es particularmente el caso de Marx (aunque im-

\* Primer Capítulo de *Théorie de la modernité, suivi de Marx et le marché*, París, P.U.F., 1990. El autor advierte al comenzar el texto: "Dejé en su forma original el texto de este primer capítulo, aparecido en *Libéralisme, société civile, Etat de droit*" (Actuel Marx nº 6, París, P.U.F. 1989). El es, en efecto, significativo punto de partida de mi reflexión. Le falta aún articularse a la "teoría de la modernidad" y a la "perspectiva metamarxista" que formulé luego, y que se desarrollan en los capítulos que siguen. Pero ya formula las principales tesis que se relacionan con ellos."

<sup>1</sup> Hablar de contractualismo como de la "forma mayor" del liberalismo, es privilegiarlo en relación a otras problemáticas. Ciertos liberales, como Montesquieu o Diderot, no han hecho de la noción de contrato más que un uso "débil" o marginal. Con Hume nace una corriente liberal abiertamente anticontractualista que opone la realidad de la convención-costumbre (el hábito) a la ficción de la convención-contrato. El utilitarismo, del último Bentham a J. S. Mill, en abierto conflicto con el iusnaturalismo, ha jugado un rol importante en la emergencia de la democracia liberal inglesa. El contractualismo, me parece, sin embargo, ha jugado el rol principal en la génesis de las ideas democráticas. Si proveyó de entrada, con Locke, la matriz misma de la institución política liberal -aquella que, en los siglos XIX y XX, a medida que tendía por el sufragio universal, a integrar el conjunto de ciudadanos, se realizará como "democracia burguesa"- es, como lo veremos luego, en razón de la naturaleza de la relación que mantiene con las estructuras más fundamentales del mundo moderno.

buido de modernidad) y puede verse allí el síntoma de una carencia "histórica" de su pensamiento político.

La figura del contrato social resurge hoy, particularmente en el pensamiento radical anglosajón. Y ella vehiculiza una nueva pretensión, la de transgredir los límites que le fijó el liberalismo. Es así que J. Rawls franquea una frontera teórica decisiva, propone un contractualismo total, que integre al propio elemento económico. Pero la formula en términos de una apuesta que el liberalismo no puede aceptar.

Intentaré mostrar aquí en qué condiciones el pensamiento socialista y revolucionario puede retomarlo. El esquema del contrato presenta ciertamente obstáculos y tiene sus límites. Sin embargo, sometido a crítica, provee, me parece, los términos de una matriz que permite abordar un conjunto de problemas con los que tropieza actualmente el socialismo, aquellos del plan y del mercado, de la sociedad civil y de la democracia.

### 1. La antinomia de la forma contrato.

Querría comenzar intentando reformular bajo su forma ideal el nuevo discurso político que aparece en el siglo XVII.

A la evidencia primera del "yo pienso" corresponde la del "yo quiero". Mi cogito tiene por límite el mundo exterior que le resiste, objeto de mi pensamiento. Mi *volo* se enfrenta con el de los otros. El conflicto no es superado sino sólo en la identificación de uno con el otro "yo quiero". Es decir en el contrato.

El es el elemento nuclear del nuevo orden social que anuncia idealmente el nuevo discurso. Este orden excluye toda idea de jerarquía natural, que haría admisible la dominación de una voluntad sobre otra. El toma su legitimidad del hecho de que no constituye sino parejas de "yo quiero", unidos por contratos.

Este orden es el de un puro mercado, espacio formado de individuos libres, acoplados por contrato en dadas efímeras, cada uno decidiendo sólo sus acciones, en función de lo que decidan los otros. No existe ninguna otra relación que la contractual. Cada uno respeta la voluntad del otro y entonces, también su propiedad.

Así pues allí se encuentra inmediatamente planteado otro contrato, aquel mismo que la tradición denomina contrato social. Y que se define de inmediato por una cláusula única: las relaciones entre individuos serán exclusivamente contractuales, quedando excluido todo ejercicio arbitrario de una voluntad sobre otra.

Pero ese contrato social coloca también inmediatamente lo otro del contrato: la afirmación del poder legítimo de obligar a aquellos que pretendieran eludir este orden contractual, imponiendo unilateralmente su voluntad, sustrayéndose a sus obligaciones. En suma, establece una soberanía. Pues el orden contractual interindividual no es previsible sin que exista una potestad pública que lo haga respetar<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Se remite a la continuidad de una tradición que liga derecho, contrato y obligación. Es Hobbes, al comienzo, quien expone que no existe ningún derecho por fuera de la existencia de un soberano capaz de obligar a cada uno a la ejecución de sus obligaciones. Para que una convención sea válida, es necesario, explica, que exista "un poder común establecido por sobre ambas partes dotado de un derecho y de una fuerza que alcance para imponerles la ejecución" (Leviatán, Sirey, 1971, pag. 136). Ver igualmente Le Citoyen, cap.2, parr. II y cap. 5, parr. 5. En Rousseau, de quien se conoce el enunciado famoso: "se le forzará a ser libre" (Du contrat social, Livre I, cap.7). En Kant, finalmente, de quien A. Philonenko resume la posición en estos términos: "la sola obligación unida al derecho es aquella por la cual yo puedo constreñir a otros a entrar conmigo en el estado civil", es decir en el contrato social (ej. Kant, *Metaphysique des moeurs*, cap. I, pag.45). Ver también las visiones de Gramsci sobre este asunto, analizadas por J. Teixer en su artículo del presente dossier (Actuel Marx, nº 6).

La filosofía política liberal, según su tradición mayor, ha buscado enunciar las condiciones requeridas para que la puesta en práctica de tal coerción permanezca en los límites del orden contractual. Es decir, para que el poder del Estado se ejerza legítimamente. En ello se basan los principios de la democracia moderna.

Este poder debe ser representativo de la voluntad de los contratantes. Es lo que asegura un régimen parlamentario. La instancia suprema es el legislativo, sometido particularmente a los principios de la representación proporcional y la regla de la mayoría. El ejecutivo, que asegura la puesta en práctica de las leyes, y el judicial, que arbitra los conflictos entre particulares y entre éstos y la administración, le están subordinados cada uno a su manera.

Un régimen así no puede pretender existir legítimamente más que si se ejerce en el marco de las libertades públicas: libertad de expresión, de reunión, de prensa, de asociación. Ya que no es sino en esas condiciones que el sistema parlamentario puede auténticamente representar la voluntad de los ciudadanos.

Ese régimen es el que asegura el orden de las libertades personales, el que coincide con el orden interindividual contractual: seguridad contra toda agresión procedente de otros, seguridad ante la autoridad pública, libertad de conciencia, derecho de propiedad. Y esto último, entendido sin restricciones, implica el liberalismo económico.

La tesis liberal es que existe una unidad consustancial entre estos diversos elementos, y particularmente entre liberalismo "político" y "económico". Es decir entre la contractualidad central de democracia parlamentaria, con el régimen de las libertades públicas que lo acompañan y la contractualidad interindividual de un orden económico fundado en el mercado. El uso común tiende a distinguir dos suertes de liberalismo<sup>3</sup>. El de los teóricos y moralistas políticos que proclaman el respeto de los derechos individuales y la democracia política, y el de los economistas que preconizan el libre cambio y la competencia. La distinción entre las dos esferas de la vida social es evidentemente necesaria. Pero no existe posición liberal en sentido propio más que por la afirmación de la unidad consustancial del "liberalismo económico". Y es esto lo que conviene denominar "el liberalismo" sin más. El que ve en la economía de mercado una expresión de las libertades personales que asegura la democracia parlamentaria<sup>4</sup>.

Sin embargo esta "tesis liberal", tomada en su pureza formal, presenta una dificultad mayor: la capacidad de los individuos de contratar "socialmente" entra en contradicción con su capacidad de contratar interindividualmente. Las decisiones que pueden tomar centralmente, constituyen, en efecto, los límites mismos a las posibilidades de acuerdo diádico. Puede ser, por ejemplo, socialmente aceptado que las riberas del mar, o las riquezas subterráneas, o el conjunto de los medios de producción no puedan ser apropiados más que por la colectividad. La antinomia, como se ve, concierne a la forma mercado, que la contractualidad individual supone y que la contractualidad social (en el sentido de la contractualidad central) tiende a negar.

De ahí el dilema del liberalismo. O bien afirma sólo la legitimidad de las relaciones contractuales interindividuales: pero entonces pone en cuestión la contractualidad central de la cual se reclama: desde el momento mismo en que hace descansar

<sup>3</sup> La lengua italiana denomina "liberismo" al liberalismo económico y "liberalismo" al liberalismo político.

<sup>4</sup> Nótese que la posición liberal comporta una implicancia singularmente interesante: el de una relación principista entre la economía y la política. Ella coloca la política en tales términos que no puede ser pensada fuera de su relación con la economía y viceversa. Su ilusión es solamente creer que esa relación es solamente de exclusión.

todo el edificio sobre el contrato social, limita *a priori* la posibilidad de contratar. Entra en contradicción teórica consigo mismo. Conduce al iliberalismo.

O bien asume plenamente la idea de una contractualidad central, extensible a los diversos órdenes de la vida social, comprendiendo la economía; pero entonces se expone al peligro de una voluntad general. Al peligro del cominismo. Contradicción práctica.

## 2. La "solución" liberal, del liberalismo al neo-liberalismo

Frente a este dilema, que no presenta ninguna solución, el liberalismo, bajo su forma más clásica, se define por la elección de la primera alternativa. Postula una tesis decisiva que yo designo como la de la "soberanía naturalmente limitada" y que se funda en la distinción de dos dominios. El de lo político, en el que se ejerce legítimamente la contractualidad social y por lo tanto la soberanía, y el de lo económico que, siendo por naturaleza asunto únicamente de los individuos, escapa a ésta<sup>5</sup>.

Esta elección es paradójica, ya que consiste en reconocer a los individuos la libertad de contratar entre dos y el de negarles contratar centralmente, según lo que implica, sin embargo, el concepto de "contrato social". Esto se encuentra así desarrollado de una manera contradictoria, que reproduce el *paralogismo* de "contrato de esclavitud", el de la libertad que no se afirma sino negándose: postula que el soberano no se constituye sino para decidir inclinarse de una vez y para siempre ante una ley externa, la del mercado. O bien se prejuzga de una vez por todas la decisión que podría formar el cuerpo social, según los cánones de la democracia política: se postula que éste se denegaría toda competencia en el orden económico.

Esta elección no puede legitimarse sino a partir de una consideración externa a la problemática del contrato: a partir de una naturalización del orden mercantil y capitalista. Estos no pueden, en efecto, preservar su autonomía frente a las pretensiones de la contractualidad central sino definiéndose como "orden natural". Esta noción genérica de naturaleza aparece a través de diversas figuras sucesivas. Retengamos dos de ellas. Lo natural (relativamente) ahistórico del primer liberalismo: después de un período de infancia, la humanidad ha llegado a la edad de la naturaleza, a la edad en que la sociedad puede al fin funcionar según la naturaleza cambista del hombre, en el respeto del derecho natural de propiedad. La nueva categoría de naturaleza que, a partir del siglo XVIII, emerge de una visión histórica de la sociedad y que se vuelve a encontrar hoy por ejemplo, en Hayek (vía Darwin): la naturaleza-cultura, fruto de la evolución, proceso siempre inacabado. En uno y otro caso, nos encontramos reenviados a la equivalencia naturaleza=racional: el orden del mercado, el más eficaz y el más justo, es natural en el sentido en que él representa una racionalidad superior, oponible a toda pretensión de conducir la economía según el régimen del contrato social.

El carácter paradójico de esa elección estalla en la oscilación entre las dos figuras del Estado liberal. Estado "vigilante nocturno" que no está ahí más que para asegurar que la máquina social funcione según el orden natural al que tiende espontáneamente. Estado "gendarme" que reprime a todo individuo tentado de infringir ese orden, el

<sup>5</sup> En este asunto no se puede dejar de señalar la cuestión de la significación social de tal discurso. Se puede pensar que si se opone al desarrollo de las atribuciones económicas del Estado, es porque ellas tienen por naturaleza alimentar de compromisos sociales a los contenidos difíciles de dominar y a favorecer las perspectivas de desarrollo de la contractualidad central. Pero, mi propósito no es aquí desarrollar una crítica de liberalismo como ideología sino de analizar su configuración teórica.

de la propiedad y los intercambios; y que se desarrolla en Estado "déspota", según las palabras de los Fisiócratas, que no puede contentarse, como ellos querían, con "declarar" el orden natural, sino que debe en definitiva imponerse a todos aquellos que se enfrentan a la contractualidad central. Como en realidad el orden del mercado no es "natural", es necesario que la instancia estatal lo asegure. Es necesario no solamente que asegure los intercambios particulares: sino que obligue a los contratantes a cumplir sus compromisos e impida los acuerdos particulares entre competidores. Pero también, sobre todo, que prohíba toda veleidad de acuerdo central que apuntara a incluir lo económico en el contrato social. Se presiente, sin haber aún podido llevar más lejos el análisis de la sociedad, que éste podría devenir el instrumento de la dominación de una parte de la sociedad sobre la otra.

## La democracia liberal y su límite. Referencias históricas

Esta antinomia de la forma contrato gobierna toda la historia de la filosofía política moderna y determina los límites de toda "democracia liberal". Examinemos algunos jalones reconocidos.

Partamos de Hobbes, cuya obra puede precisamente ser leída según dos perspectivas antagónicas. De un lado, produce la matriz de un contractualismo central radical. Ninguna ley trascendente se impone al hombre. El orden legítimo es el que emana de un acuerdo entre individuos. Ese contractualismo radical se muestra limitado, como se sabe, ya que el acuerdo fundador se cristaliza en simple designación de la instancia central que ejercerá el poder. Hobbes sin embargo ha puesto en su lugar algunos enunciados esenciales del democratismo ulterior: los individuos son naturalmente libres e iguales, el poder no es legítimo si no emana de su voluntad, la legalidad reposa en última instancia sobre la conveniéndola, nadie puede invocar una ley trascendente para imponerla a los otros. Por otro lado, Hobbes constituye en secreto el orden liberal. Este punto escapa a buena parte de los intérpretes. ¿Sobre qué funda él la necesidad de un poder central? Sobre la idea de que en su ausencia sería vano esperar que el contratante se muestre fiel a sus compromisos: en ausencia de un aparato de Estado capaz de obligar a los que se resistan, los contratos interindividuales no tienen ninguna chance de ser cumplidos. De donde la instancia de la estructura cambista interindividual constituye, a los ojos de Hobbes, la trama misma del tejido social en que el contrato central, fundador de la República, debe asegurar la consistencia. Su objeto mismo es el de volver posible el orden de los intercambios. Los "principios del buen gobierno" que él propone quedan en los límites de la economía de mercado y no tienen otro fin que ayudar a su expansión<sup>6</sup>. En suma, Hobbes provee desde el comienzo el esbozo de dos lógicas contractuales, y ya, aunque indirectamente, bajo la figura del soberano, que presenta la unidad de las voluntades contratantes, y queda atravesado por su antinomia.

Locke constituye la figura clásica de la "soberanía naturalmente limitada". Su *Segundo tratado de gobierno* tiene por objeto manifiesto la definición del contrato fundador de la sociedad política. Pero el lector experimenta alguna impaciencia, porque ese contrato, como la Arlesiana, se hace esperar. Toda la primera parte de la obra está, en efecto, consagrada a otorgarle un lugar al orden natural, el de la familia, de la propiedad privada y capitalista (ver capítulo 5). El contrato social tiene desde enton-

<sup>6</sup> Cfr. *Le Citoyen*, chap.13, par. 14-15, et *Le Leviathan*, chap. 20.

ces su objeto estrictamente delimitado: será la asociación para la defensa de ese orden natural, de las leyes incuestionables de la propiedad. La contradicción del liberalismo estalla aquí en todo su esplendor. Ella se vela, ciertamente, en la ambigüedad del enunciado, pero el "pueblo" soberano, del que se trata, es el de los propietarios, con exclusión de los asalariados y otros "servidores"<sup>7</sup>. En adelante toda voluntad que pusiera en cuestión la ley de la propiedad, del sistema asalariado, y del reparto de las riquezas que de ello emanan se encuentra calificada como "rebelión" y puesta fuera de la ley. Lo que conduce a esta paradoja: Locke, que "inventa" la democracia moderna, atribuye a los propietarios su estricto monopolio.

Rousseau no está menos desprovisto de ambigüedades que Hobbes. El **Contrato social** parece sustraer la cuestión de la propiedad a la voluntad general, la que no puede aquí sino transformar la "posesión" en "propiedad", es decir, legitimar lo que es<sup>8</sup>. El efecto predominante del discurso de Rousseau es, sin embargo, el de afirmar la legitimidad únicamente de lo que es fruto del consenso. Y, por lo tanto, la competencia de principio de la voluntad unificada de los ciudadanos sobre el conjunto de las condiciones sociales de existencia. Con esta diferencia notable en relación a Hobbes; 'que esta legitimidad no se encuentra ejecutada sino en la medida en que los ciudadanos participan realmente en el ejercicio del poder. La contradicción, sin embargo, perdura entre las dos legitimidades concurrentes. Y ella se expresa en esa "formación de compromiso" que representa el horizonte de la pequeña propiedad, que consagra la conciliación entre la ley de la propiedad y el voto igualitario de la voluntad general. Jefferson y, a su manera, Rawls reencontraron esta misma "solución" a la antinomia de la forma contrato.

Pero la forma mayor de compromiso es la que se esboza en el curso del siglo XIX, a medida que la clase dirigente comprende, tal como lo ha mostrado C.B. Macpherson<sup>9</sup>, que puede acordar el sufragio universal sin que su orden económico sea amenazado. Necesita sin embargo no dejar de vigilar el peligro y señalar el límite no franqueable, como lo vemos en Tocqueville.

Tocqueville, que lleva a su nivel superior la reflexión burguesa sobre las condiciones de un real ejercicio del poder por los ciudadanos (libertades públicas, descentralización), representa la cumbre del pensamiento político liberal. Abandonando el formalismo del contrato social —¿no es el discípulo de Montesquieu?— señala, sin embargo, mejor que cualquier otro, el objeto mismo: el establecimiento de una soberanía realmente representativa del conjunto de los individuos y efectivamente ejecutada por ellos. Pero con ello figura al mismo tiempo su límite extremo, que aparece en su célebre discurso pronunciado en 1848 sobre el tema del "derecho al trabajo"<sup>10</sup>. No puede sino rechazar con fuerza esta reivindicación que porta en germen la incorporación de la esfera económica en el campo de la contractualidad central, es decir, el socialismo.

### El neo-liberalismo, naturalización de la vida social

Se comprende fácilmente que, ante el ascenso de las corrientes populares que en los siglos XIX y XX reivindican el sufragio universal y una democracia de contenido

<sup>7</sup> Cfr. C.B. Macpherson. *La teoría política del individualismo posesivo*, Oxford University Press, 1962, que establece claramente que para Locke los miembros de la "laboring class" son súbditos y no miembros plenos de la sociedad civil (p. 249 - 250). (Trad. cast.: Barcelona, Fontanella, 1970).

<sup>8</sup> En el contrato social el hombre gana "la propiedad de todo lo que posee" (I,8), lejos de ser despojado de sus bienes, en él adquiere la "legítima posesión" que transforma "el goce en propiedad" (I,9).

<sup>9</sup> *Principios y límites de la democracia liberal*, La Decouverte, 1985 (trad. cast., Madrid, Alianza).

<sup>10</sup> *Discurso sobre la cuestión del derecho al trabajo*, del 12 de setiembre de 1848.

social, el discurso liberal haya podido tomar otro curso, abandonar el tema, peligro, del "contrato social" por el de la naturaleza de las cosas.

El antiguo naturalismo, el de Locke, se encuentra, a partir del siglo XVIII, relegado por una nueva problemática: la de una evolución social universal que, abriéndose camino a través de ensayos y errores, conduce a las instalaciones progresivas de esas relaciones humanas racionales, que son las relaciones de mercado y de derecho (privado). Es entonces en la estela de la corriente liberal "anti-contrato" que se van a situar los nuevos desarrollos teóricos.

En la época contemporánea, F.A. Hayek proveyó la formulación más destacable<sup>11</sup>. Rechazando la noción de "physis", la de una naturaleza eterna, Hayek concibe las modalidades de orden social según dos esquemas: "cosmos" y "taxis". El *cosmos* es el orden espontáneo, producido inintencionalmente, acumulativo, de una larga tradición cultural. Esta ha transformado progresivamente el mundo en un vasto mercado, regido por un conjunto de reglas de derecho (*nomos*) que se precisan, bajo el impulso de los juristas, a medida que se complejiza el orden mercantil. La *taxis* designa, al contrario, la organización intencional, la de los gobiernos, de las asociaciones y de las empresas. Hayek, que reconociendo en ella la necesidad a ciertos niveles, de la vida social, la considera como una forma inferior de racionalidad, cuyo campo debería reducirse lo máximo posible. El la vincula al esquema de la dirección: la organización es un orden jerárquico, regido por el mando según las reglas administrativas, directivas (*thésis* impuesta a *nomos*) que la cumbre impone a la base. El orden "espontáneo", el del mercado, se define al contrario como el modo de articulación de las libertades.

La superioridad del orden mercantil, única digna de regir la "gran sociedad" nacional o planetaria, reside desde el comienzo en su capacidad informacional. Una "organización", en efecto, no funciona sino en la medida en que el centro posee un saber exhaustivo de los elementos que debe organizar. Ahora bien, eso es, para una sociedad tomada en su conjunto, propiamente imposible, ya que el movimiento de las expectativas y los proyectos individuales es perpetuo, modificándose con toda modificación de la situación. El centro en realidad no posee jamás ninguna información verdaderamente fiable. El mercado, al contrario, que hace aparecer, a cada momento, y por cada bien, un estado de la oferta, de la demanda, y de las condiciones en las que cada uno puede responder de una manera para él ventajosa, difunde así acerca de cada agente una información, ciertamente parcial, pero instantánea y, se podría decir, altamente "personalizada", supliendo a la ignorancia de cada uno cocerniente al proceso global<sup>12</sup> y alcanzándole para organizar su conducta. El orden espontáneo se transforma en omnisciencia: se constituye a partir de la combinación de los saberes múltiples y diferentes de cada uno.

Esta imposibilidad de conocer el todo es correlativamente incapacidad de un centro para dirigirlo. Es perfectamente imposible asignar al todo un objetivo global que se llama "justicia social" o "bien común". No se puede definir concretamente la felicidad. Se puede solamente enunciar reglas permitiendo a cada uno perseguir lo que le parezca bien. El mercado, precisamente, que da a cada uno el medio de dirigirse hacia lo que le es bueno, lo encamina al mismo tiempo a lo que es bueno para lo demás, ya

<sup>11</sup> Cfr. *Derecho, Legislación, Libertad*, PUF, 3 vol. 1973, 1976, 1979. Y la síntesis reciente de Ph. Némo, *La sociedad de derecho según F.A. Hayek*, PUF, 1988.

<sup>12</sup> Me parece significativo de la afinidad matricial entre marxismo y liberalismo, el que Marx haya abordado por su parte las cosas de una manera, que aunque opuesta, es en un sentido comparable. En el primer capítulo de *El Capital*, en este pasaje bien conocido sobre el "fetichismo de la mercancía", él subraya que los agentes de una sociedad mercantil no tienen, para su propia actividad, ninguna necesidad de los conceptos de la teoría del valor, la que a ojos de Marx preside la elaboración científica del sistema, en su globalidad y permite comprender su movimiento de conjunto. Les es suficiente referirse al movimiento de los precios de mercado, que indica a cada uno lo que le es oportuno producir comprar o vender.

que no acepta sino lo que corresponde a una demanda social. Comporta así su sanción inmanente. El fracaso mismo, que adviene (cuando no hay mala suerte) a aqueéllos que no han sabido leer la información: o plegarse a su mensaje, comporta su utilidad. Muestra lo que es necesario no hacer e impide, por lo demás, proseguir mucho tiempo en esa vía. Las sociedades que lo logran son aquéllas que han adoptado las reglas de conducta eficaces, las que empujan al esfuerzo, a la adaptación, a la innovación. Selección de las mejores sociedades, que es también selección de las mejores reglas. Aún las reglas morales se apreciarán según ese principio.

El *cosmos* constituye, por lo demás, el orden más justo: no comporta sino reglas abstractas y negativas, igualmente aplicables a todos. No hace cuestión de personas. Es también el más democrático. No solamente el poder es descentralizado, sino que la decisión implica lo que deben hacer los demás, no es nunca una orden. Cada uno decide sólo sus propias acciones.

La fuerza de Hayek está sin duda en lo que ha dicho del mercado. Desechando la sublimación que lleva a cabo, los elementos conceptuales concernientes al complejo de informaciones y de sanciones que constituye, merecen ser considerados. Su debilidad reside en lo que el denomina "la organización", que recusa en el doble sentido de racionalidad económica y de razón procedente de un contrato democrático. A lo que se incorpora también el carácter pseudo-histórico de su análisis. Le faltan particularmente conceptos analíticos de las sociedades reales, lo que le permitirían incorporar un discurso como el del liberalismo a sus condiciones socio-históricas reales.

Hayek radicaliza el discurso liberal, pero cortando toda referencia al esquema del contrato social. En un primer abordaje, parece que simplemente prolongara a Locke, afirmando el monopolio de la contractualidad individual en el orden económico. Pero va más lejos. No sólo da mayor amplitud al espacio del mercado (y sus discípulos aprehenderán según ese modelo la vida política misma, con sus electores-consumidores y sus políticos-empresarios). No solamente reduce el contrato social a su cláusula mínima, que consiste en decidir que no se contratará más que interindividualmente. Sino que él prohíbe que se pueda utilizar la noción de contrato para la determinación central, que él define como un orden de dirección. Partiendo de allí, tiende a hacer pasar por indiferente la cuestión de la democracia política, ya que en "la organización", estatal o privada, se trata siempre al final de "dirección".

Hayek lleva así a su culminación la tendencia autoritaria de la tradición liberal anti-contractualista. Y ahora no se trata de que sea solamente la esfera económica la excluida de la contractualidad social. Es la noción misma de contrato social la que es rechazada, incluso en el orden político<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> A ese debate sobre el contrato social corresponde otro que trata sobre "la fuente del derecho". De un lado, porque allí también la división en dos campos es tajante (aunque a menudo prevenga el eclecticismo), los que remiten el derecho a la ley, es decir, a la contractualidad central. La vía es evidentemente trazada por Hobbes y Rousseau. La obra jurídica de la Revolución Francesa se inscribe ahí. A diversos títulos, los teóricos del positivismo jurídico provienen de esa opción. Del otro, los que se remiten a un "orden natural", que es también el de mercado, es decir, el de la contractualidad interindividual. Tradición anglo-sajona esta vez, contra tradición francesa. Derecho de los juristas (lawyers) contra derecho de los legisladores. Un libro reciente inspirado en Hayek, *Le droit sans l'Etat* (PUF, 1985) de L. Cohen-Tanugi, reactualiza las tesis. La cuestión del derecho está ligada a la del mercado. El derecho aparece como el arte de las relaciones interindividuales fundadas sobre la propiedad, no cambia de naturaleza cuando los individuos se asocian. El derecho por excelencia es entonces el derecho privado. La fuente principal está en la jurisprudencia, el precedente. Los jueces buscarán sus principios no en el cuerpo de las leyes nacionales sino en el corpus de decisiones anteriores. Ellos invocarán también la constitución para los principios generales, particularmente los de la propiedad, que ella afirma. La ley misma será comprendida en este cuadro. Los miembros del parlamento deberían concebir su trabajo como una tarea de juristas: ellos tienen menos que decretar que descubrir cómo debe formularse la "regla del derecho" en las situaciones nuevas definidas por

### 3. La cita fallida del contractualismo y del socialismo

Se puede correlativamente hablar de una cita fallida entre Marx y el contrato. Yo querría mostrarlo desarrollando dos tesis conexas:

1/ En el plano del *análisis del capitalismo*, Marx ignora la forma de centralidad política inherente a la generalización de las relaciones mercantiles como tales.

2/ A esto responde, en el plano del *proyecto de sociedad*, una tendencia a la naturalización de la forma plan, naturalización análoga a la de la forma mercado en el liberalismo y que comporta un efecto comparable de dejar de lado el paradigma del contrato social.

1/ En el plano del *análisis del capitalismo*, Marx ha otorgado seguramente un lugar considerable a la noción de mercado. Ha llegado a convertirlo en el rasgo distintivo de la época contemporánea y a dividir la historia del mundo en tres grandes períodos, pre-mercantil, mercantil, post-mercantil. En este sentido él ha asumido plenamente y superado la conciencia de sí del liberalismo, tematizando en un completo giro positivo (en sus límites) la libertad del asalariado moderno y criticando la condición del hombre abstracto de la sociedad civil. No se puede entonces decir que haya en general subestimado la pertinencia de la relación mercantil. Sobre un punto esencial, sin embargo, no me parece que haya llegado al extremo del análisis: no ha ligado teóricamente esta gran característica nueva del individuo moderno, la de no mantener las relaciones interindividuales sino contractualmente, a esa otra que concierne a la contractualidad central. No ha captado que ese nuevo modo de estructuración social oculta una sorda potencialidad que se revela en el largo plazo y debe ser captada en toda su amplitud: esta posibilidad de contratar interindividualmente es también la posibilidad de contratar centralmente, de definir contractualmente un centro de dirección común. De administrar por convención el conjunto de la vida social.

Es curiosamente Tocqueville quien, mejor que Marx, aprehende esta correlación entre "base económica" y "superestructura". El percibe un primer aspecto del problema cuando vincula a la "igualdad", es decir a esa situación de los individuos compartiendo el mismo estatus de contratantes sociales independientes, el gusto de la "libertad", es decir, de las intuiciones políticas democráticas:

La igualdad que independizó a los hombres unos de otros, origina en ellos el hábito y el gusto de obedecer exclusivamente en sus acciones particulares a su voluntad. Esta total independencia, de que continuamente gozan respecto de sus iguales en actos de su vida privada, les hace recelar de toda autoridad, y no tarda en sugerirles la noción y el gusto de la libertad política. Los hombres que viven en estos tiempos sienten pues una inclinación natural por las instituciones libres. Tomemos uno de ellos al azar: remontémonos, si es posible, a inclinaciones primitivas: descubriremos que entre los distintos gobiernos, el primero que concibe y el que más aprecia, es aquel cuyo jefe ha elegido y cuyos actos controla<sup>14</sup>.

la actualidad. El poder judicial ocupa entonces un rango igual al legislativo por encima del ejecutivo. Se comprende que en esa perspectiva lo que es necesario entender por "estado de derecho" no es otra cosa que un Estado sometido al derecho privado. El autor anota al pasar (p.77) que un régimen tal presupone el acuerdo general sobre un cierto número de valores fundamentales: "el sistema económico capitalista, la libre empresa, el mercado y la concurrencia (...)", etc. Agrega "(...) en tanto que el problema del consenso social no sea resuelto en Francia, será imposible constituir un verdadero "estado de derecho" a falta de un derecho exterior al Estado e imponiéndose a él". Donde se reencuentra la permanencia de la problemática de la "soberanía naturalmente limitada". Este debate, se ve, responde estrictamente al precedente. Identidad esencial de la filosofía del derecho y de la filosofía política.

<sup>14</sup> A. de Tocqueville, *La democracia en América*, París, Garnier-Flammarion, t.2, p.353 (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1985, t.2, p.243). En este asunto es necesario subrayar que las sociedades socialistas planificadas pertenecen también a ese mundo "moderno". Pues si el plan indica lo que debe ser hecho, có-



Tocqueville concibe así en un sentido muy fuerte el otro aspecto: ¿cómo los hombres libres e iguales no vendrían a reclamar que esa soberanía democrática se ejerza en el orden del trabajo y en el conjunto de la vida social? Pero ésta es precisamente la perspectiva que él rechaza con horror.

Marx subraya con fuerza que el mercado, desde que ha tomado su lugar, tiende a producir una atomización de los individuos, que se desligan de sus viejas solidaridades. Y muestra magníficamente como la forma mercantil se desenvuelve en una estructura capitalista caracterizada por la combinación polar de dos clases. Pero le faltó ver que esta estructura, en tanto está fundada sobre una articulación mercantil universal, es también portadora de una potencialidad contractual central. En suma, Marx, que ha descrito tan bien la contradicción entre clases, no ha sabido distinguir esa otra contradicción estructural constitutiva de la sociedad moderna: la contradicción entre antagonismo de clases y universalidad de la relación contractual.

El discurso de la filosofía política liberal, que recordé antes, no puede, ciertamente, tomarse como un "reflejo" fiel de esta estructura real. Tanto como el de la economía clásica, él constituye su expresión ideal, que oculta los aspectos de explotación y de dominación. No obstante reenvía a ellos. Y ello un el sentido en que Marx ha fallado, porque ha desconocido el estatuto de la *centralidad* que es el propio de la sociedad moderna *en tanto que sociedad mercantil* (y la antinomia que a ellos se incorpora) aprehendiéndola como un fenómeno de superficie, ampliamente ilusorio. El insistirá seguramente sobre la ruptura histórica radical que instaura la generalización de las relaciones mercantiles. Pero la comprenderá esencialmente como el principio de una nueva estructura de clase, que comporta, ciertamente, y aún para el asalariado, un estatuto de independencia personal (es decir, el trabajador "libre") pero de una estructura que, en el plano político, se caracteriza esencialmente por la emergencia de una nueva forma de Estado, instrumento de la nueva clase dominante. Se le escapará la propiedad dinámica política de la estructura mercantil misma que, a medida que se ubica, deja emerger la reivindicación del conjunto de los individuos, comprendidos los asalariados, a participar en el "contrato social"<sup>15</sup>.

Nunca se subrayará demasiado el carácter ficticio del contrato social que brilla particularmente en la construcción de Hobbes, quien entiende finalmente por contractual toda autoridad estatal de hecho<sup>16</sup>; lo mismo Grocio y Pufendorf, en el cual es sólo un preludio para la legitimación de poder absoluto, y también en Locke, que lo desvía prejuzgando sobre su contenido. Pero lo importante es que esta ficción sea

mo, en qué plazos y por qué clase de mano de obra, no dice por quién. En ese sentido el plan, tanto como el mercado, produce el hombre "abstracto", intercambiable, el hombre moderno, que sólo conoce la relación abstracta del contrato. Ciertamente los importantes fenómenos de "fijaciones concretas" de individuos a sus tareas han existido y existen aún. Pero no se puede ignorar que esta concreción se manifiesta también en la sociedad capitalista. Y el aspecto dominante para los asalariados urbanos de esas dos formas de sociedad es esta posibilidad que tienen de cambiar de empresa relacionándose sólo contractualmente.

<sup>15</sup> Esta reivindicación sólo se expresará progresivamente, a medida que sean superados los efectos de larga duración de la vieja estructura que por mucho tiempo aún permanece presente y marca la cultura. Testimonian de entrada esta nueva potencialidad, sólo fenómenos esporádicos que aparecen allí donde las circunstancias son particularmente favorables. Las confrontaciones puntuales, tal ese gran debate que se instaura en la amada de Cromwell al rededor de la cuestión electoral (Putney, 1647, Cfr. C.B. Macpherson, *Teoría política del individualismo progresivo*, cap.2). A veces, en las nuevas estructuras eclesíásticas, como las del presbiterianismo escocés. Ello atraviesa el escrito utopista de un T. Moro. En la ambigüedad del discurso mismo del discurso filosófico liberal, en que la forma es necesaria y espontáneamente universalista. Porque, finalmente, es necesario descifrar Locke para descubrir que en él el pueblo es el de los propietarios.

<sup>16</sup> Tal es el sentido de "república de conquista" (Cfr. El Leviatán, cap. 20) por oposición a la "república de institución": el pueblo conquistado, por el hecho mismo de que él no se rebela, se supone elegir la autoridad del monarca conquistador.

necesaria y que lo deviene de más en más. Es notable que el argumento contractual será el último recurso de los ideólogos contra-revolucionarios<sup>17</sup> bajo la forma caricaturesca de un contrato situado en el pasado histórico, el de las constituciones impuestas a los reyes por los Parlamentos, y que fundaran los derechos de las viejas aristocracias. No hay en adelante otra referencia posible que la del acuerdo universal.

Se ha descrito a menudo la disolución de las antiguas solidaridades feudales, corporativas y aldeanas, esa "des-ligazón" que libera las individualidades. Con el impulso del mercado en el seno mismo de la sociedad feudal, el individuo deviene de más en más capaz de ligarse por contrato. Con el advenimiento del asalariado, es el conjunto de la existencia individual que aparece como regida por las relaciones contractuales. En realidad, los aspectos importantes de la existencia permanecen reglados por las normas obligatorias. Piénsese en la religión. Pero allí también la afirmación de la legitimidad de la gestión personal y de la libertad de conciencia emerge irresistiblemente de las mutaciones sociales y sólo es refrenada por la represión. Del mismo modo las relaciones de trabajo permanecieron mucho tiempo aún presas del espíritu de las viejas jerarquías y afectadas por antiguas solidaridades. Y no dejarán jamás de ser relaciones de dominación y de explotación. Es necesario asimismo agregar que, en el nuevo sistema de clases sociales que tuvo lugar, los hombres permanecieron muy a menudo aferrados a su condición de origen. Ello no impide que el mercado, a medida que atomiza los individuos, tiende a hacer de ellos los contratantes. Aún si los términos del contrato son ampliamente fijados por adelantado, el asalariado contrata con su patrón, y esa contractualidad se verifica en el hecho de que puede dejarlo.

La nueva forma social no lleva en sí misma las condiciones inmediatas del triunfo de tal perspectiva: por el hecho del nuevo sistema de dominación económica e ideológica que caracteriza, comporta incluso, al contrario, obstáculos específicos para que la masa de los ciudadanos la asuman. Provee a la misma, sin embargo, la condición de posibilidad estructural. Únicamente el desarrollo industrial creará las condiciones reales de emergencia de clases sociales capaces de hacer abiertamente suyas tales pretensiones. Pero a partir de que la estructura social mercantil toma su lugar, lleva en sí misma —en tanto que estructura mercantil, y éste es el punto que escapa a Marx— el principio de nuevas posibilidades políticas.

2/ En el plano del proyecto de sociedad se hubiese podido esperar que los teóricos del socialismo hubiesen retomado espontáneamente la temática del contrato. ¿Qué proponen en efecto sino la extensión del dominio sometido a la convención? Ellos demandan simplemente el levantamiento de esa restricción ilegítima que desde el origen los pensadores políticos de la burguesía han hecho pesar sobre los términos del contrato, pretendiendo excluirlos en nombre de la ley "natural" que la rige, esa esfera decisiva de la vida social que es la economía. Así ellos dan pleno valor a esa capacidad central de contratar, que no puede ser recusada desde que se afirma, con el orden moderno, la autonomía de los individuos. Inmensa debería entonces ser nuestra sorpresa cuando constatamos que la figura del "contrato social" falta a la cita, que no es significativamente retomada por ninguno de los padres fundadores del comunismo. Y que permanece en todo caso inhallable en los más importantes de ellos (dejo aquí de lado a Prohudon, que merecería en este punto un estudio particular).

<sup>17</sup> Es así que Burke (seguido por la reacción alemana) subvierte el tema, crítico, del contrato social. Ver el recomendable libro de D. Lossurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, 1988.

Nociones emparentadas son reparables ciertamente en los textos de Marx cada vez que él evoca la forma social que preconiza: "convención", "trabajadores asociados", etc. Esto es menos que el concepto de "contrato social"; ni es encontrado ni explícitamente retomado para caracterizar el comunismo, que, sin embargo, se da como proyecto de una socialidad contractual extensible a la economía.

Se comprende fácilmente las circunstancias en el plano de la historia del pensamiento: Marx pertenece, a través de Hegel, por una parte, y del socialismo francés, por la otra, a la corriente "anti-contrato" surgida de las Luces. Conviene sin embargo destacar el déficit que emana de esta cita fallida.

Todo ocurre como si la figura de la "asociación" de los trabajadores se encontrara recubierta por la de la organización del trabajo según un plan. De lo muy poco que Marx nos ha dejado concerniente a sus puntos de vista sobre la economía política del socialismo, surge el célebre texto que permite entender que ella nace del seno mismo del capitalismo, de la organización del trabajo en la empresa. Mientras que sobre el mercado "el azar y la arbitrariedad juegan su juego desordenado en la distribución de los productores y de los medios de producción entre las diversas ramas del trabajo social", "en la manufactura la ley de hierro de la proporcionalidad somete cantidades determinadas de obreros a determinadas funciones", "el número proporcional, dado de antemano por la práctica, y posteriormente por la reflexión, gobierna a priori, a título de regla, la masa de obreros afectada a cada función particular"<sup>18</sup>. Es, muy curiosamente, bajo la forma de la ironía que Marx evoca la indignación de la conciencia burguesa que se eleva contra el proyecto socialista de transformar el mundo en fábrica. El móvil de este tratamiento irónico no es otro que la referencia implícita a esta evidencia: el carácter despótico del gobierno de la fábrica existe por el simple hecho de que las relaciones de propiedad privada confieren al capitalista la autoridad absoluta sobre el proceso de producción. La revolución socialista aparece pues definida por el control (democrático) de los trabajadores sobre los medios de producción, pero según una ejecución planificada, *a priori*, en la que la manufactura proporciona desde ya el modelo.

A diferencia de lo que sucede con el neoliberalismo, la forma "contrato social" no es explícitamente rechazada, ya que se trata de constituir la "asociación" (democrática) de los trabajadores. Pero la forma de esta asociación está de antemano identificada con la forma plan. Así, del mismo modo que en liberalismo el mercado es entendido como el elemento natural que nos constituye, la naturaleza-razón, aquí el plan aparece como la forma natural-racional de la asociación.

Sabemos en qué condiciones la idea de socialismo, desde sus primeras realizaciones, se ha identificado con la de plan. Sabemos también que el plan socialista ha dado lugar a contradicciones análogas a las que se han podido imputar a la forma mercado, a fenómenos comparables de ocultamiento y dominación.

Si queremos salir de la aporía, debemos retomar la cuestión más importante: constituir un concepto superior al de plan y al de mercado y capaz de asegurar su desnaturalización. Es en este sentido que conviene reconsiderar el paradigma del "contrato social".

#### 4. Para una "recuperación" de la forma contrato

En los siglos XIX y XX, la forma contrato parece haber "entrado en crisis". Se la ve rechazada por la corriente neoliberal. Y ese rechazo es hoy orquestado por la refle-

<sup>18</sup> El Capital, París, Editions Sociales, T.2, P. 45-46.

xión "antitotalitaria". Véase la tesis de M. Gauchet, que compara contrato social y absolutismo<sup>19</sup>. Pero se constata igualmente que la tradición marxista, de la que se habría podido pensar que la hiciera naturalmente su paradigma, igualmente la ignora.

No faltan hoy razones para examinar esta cuestión. Los trastornos actuales en los países comunistas, concernientes a las instituciones económicas y políticas, ponen en el centro del debate esta cuestión de la contractualidad, de sus formas interindividuales y centrales. No obstante es de otro horizonte que viene la "reprise" del esquema del contrato: del pensamiento anglosajón. Yo partiré entonces de J. Rawls, quien renueva profundamente la problemática.

#### J. Rawls

El esquema del "contrato social" parecería haber quedado fijado en el estado donde lo había dejado Rousseau como la metáfora del orden propiamente político. Incluyendo lo económico, J. Rawls testimonia el hecho de que con el *Welfare State* un paso decisivo ha sido franqueado<sup>20</sup>.

Su primer principio tiene por objeto las libertades:

Cada persona tiene un derecho igual a un sistema plenamente adecuado de libertades y derechos de base igual para todos, compatible con el mismo sistema por todos.

El agrega un segundo, el famoso: "principio de diferencia" que concierne a la cuestión de la igualdad.

Las desigualdades económicas y sociales deben cumplir dos condiciones: en primer lugar deben ser vinculadas a las funciones y a las posiciones abiertas a todos en condiciones de justa (*fair*) igualdad de oportunidades, y en segundo lugar deben ser para el mayor provecho de los miembros más desfavorecidos de la sociedad<sup>21</sup>.

Rawls quiere así, seguir una perspectiva enteramente kantiana, sentar los fundamentos de una filosofía del derecho: estos principios definen no el orden de la moral, sino el del derecho, el de la coexistencia de los "buenas voluntades" (*bons volontés, Wilkür*). Formulan la máxima que debe ser atribuida al individuo en su identidad contradictoria de ser ético y de ser interesado. Tal es el objeto del mito del "velo de la ignorancia": los principios de justicia son aquellos que enunciarán los individuos en una situación donde ellos habrían de establecer el orden de una sociedad en la que ellos no sabrían aún qué lugar particular les espera.

Estos principios señalan una ruptura con la interpretación liberal del contrato social fundada sobre el respeto del derecho de propiedad: el reparto del conjunto de posiciones económicas y sociales es aquí regido por el acuerdo central. En la prácti-

<sup>19</sup> Para M. Gauchet el "contrato social" reenvía a una representación arcaica en desfasaje con las potencialidades más altas del mundo moderno: la idea de soberanía como articulación del cuerpo social a través de un centro. El derecho natural y la teoría del contrato social no provee más que la versión modernizada construida a partir de un sujeto y no ya de un polo trascendente. En los dos casos el objetivo sería la adecuación del todo y de sus partes por la definición de un bien común imponiéndose a todos y puesto en obra a partir de un centro, único principio de socialización. El "Contrato social" presentaría el ideal del Antiguo Régimen en el lenguaje participacionista de Atenas. El contrato social es total, o desprovisto de sentido: abre por consiguiente la vía al totalitarismo. Viva, entonces, el liberalismo y la libertad de los Modernos. Remítirse al artículo de M. Gauchet "B. Constant" en el *Dictionnaire des Oeuvres politiques*, PUF, 1986, y a su libro *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1987 (otros autores han mostrado, al contrario, los vínculos entre contractualismo y liberalismo, cfr. el artículo de Petruccioli, *Néocontractualisme et réforme sociale*, en *Actuel Marx*, nº 6, PUF, 1989).

<sup>20</sup> *Theorie de la justice*, París, Seuil, 1987 (trad. cast.: Bs. As., Paidós, 1990).

<sup>21</sup> Este segundo principio es citado según la última formulación propuesta por Rawls (1982) y que toma en su artículo de 1985, del que se encontrará traducción en la obra *Individuo et justice sociale*, Auteurs de J. Rawls, Seuil, 1988. Yo me limito aquí a la consideración del segundo principio. Retomaré el conjunto de la cuestión en el capítulo 4, más adelante.

ca, Rawls prevé que las instituciones gubernamentales, con la fiscalidad, efectuarán regularmente importantes redistribuciones, prohibiendo la constitución duradera de grandes patrimonios; así se realizaría la participación de todos en una suerte de capitalismo popular, al mismo tiempo que estarían asegurados todos los beneficios del *Welfare State*, incluido el ingreso mínimo de garantizado. El da la medida de su radicalismo cuando insiste sobre la articulación entre dos enunciados constitutivos del principio de diferencia: el acceso a los diversos empleos está en función de la educación recibida; aquel está realmente abierto a todos "en las condiciones de justa igualdad de oportunidades", solo si todos tienen chance real de recibir la misma calidad de educación y de formación, lo que impide las grandes diferencias de fortuna.

Confrontado con las exigencias de la teoría del socialismo, el modelo propuesto por Rawls presenta límites bastantes evidentes, de diversos órdenes.

Es puramente normativo, no se articula a ninguna teoría analítica de la sociedad, del tipo de la propuesta de Marx con el nombre de teoría del modo de producción. No provee entonces los medios para una aproximación teórico-explicativa de las sociedades particulares, de su modo de funcionamiento, de sus contradicciones específicas. No permite por consiguiente formular más que una crítica general de las sociedades existentes. No una crítica específica fundada sobre la determinación del modo de reproducción de las injusticias criticadas. Es decir el impacto limitado que se podía esperar.

Rawls tiende, por otra parte, a sacralizar la forma mercado como la única forma de la racionalidad económica. Si él señala que su modelo se encamina también hacia una sociedad socialista, pone como condición que se inscriba en un orden de mercado concebido por él con libertad, con descentralización del poder, igualdad posible de oportunidades.

Se puede, en ese sentido, caracterizar su posición como una variante particular de social-democracia. Particular por su radicalismo redistribuidor extremo, por su irreverencia por las leyes de la propiedad. Y por su respeto total por las leyes de mercado, no en tanto que ellas realizarían la justicia (de donde las transferencias sociales indispensables) sino por su eficacia, su racionalidad económica.

Es inútil subrayar que Rawls no se propone de ninguna manera pensar el "pasaje al socialismo". Su perspectiva es, al contrario, del modo más explícito, la de buscar el mejoramiento de las sociedades existentes, esencialmente de las sociedades capitalistas. Significativamente el "pasaje" que él preconiza es el pasaje a la pequeña propiedad, según la vía hace largo tiempo trazada por Rousseau y Jefferson, y que deviene en el pasaje a la pequeña propiedad accionaria, la del capitalismo popular. Tan convencido está de que no existe otra solución posible para quien quiera a la vez preservar la economía de mercado y realizar la igualdad.

No deja de ser cierto y es lo que yo querría ahora mostrar, que en diversas consideraciones su intervención puede estimular la reanudación de una reflexión ético-política orientada hacia el socialismo.

### Contractualidad y socialismo

Manifiestamente ha faltado a los socialistas y particularmente a Marx, una filosofía política, un discurso de la democracia socialista. La problemática de la dictadura del proletariado, en la que se formulan ciertos elementos, comporta demasiadas ambigüedades para proveer una base adecuada. La crítica del capitalismo ha llevado a los marxistas al lugar de la "moral provisoria". Y la provisoriedad ha durado poco

tiempo. No es que los nuevos valores no hayan sido proclamados, sino que les ha faltado ser articulados en una teoría general de la institución futura. De donde mi proposición de retomar el examen de paradigma del "contrato social", de reactivarlo, apoyándome en las aproximaciones de Rawls, reinterpretándoles en el sentido de una teoría política del socialismo. Vía sembrada de emboscadas, es verdad, pero mi convicción, que se apoya en el análisis presentado abajo, es que el "contrato" es una cosa muy preciosa para ser abandonado a los liberales.

Es necesario de entrada fijar claramente los diversos límites de la forma contrato.

No tendré en cuenta, desde luego —porque esa es la adquisición más evidente del análisis de Marx— la no-contractualidad (explotación) que se esconde en el contrato salarial. Y toda la problemática del "intecambio desigual".

Debe así representarse el carácter altamente formal de este paradigma. El contrato no puede tomar el lugar, a pesar de la pseudo-sociología derivada de la economía neoclásica, de toda forma social posible de la época moderna. No representa más que una dimensión-límite que no agota la diversidad de las relaciones sociales (económicas, étnicas, geográficas, etc.) históricamente constituidas, con modos de solidaridad, de división y de dominación que les son propios. Correlativamente un orden razonable se alimentaría concretamente de valores particulares que se agregan a una cultura, a un *Sittlichkeit*, a una tradición, también con sus mitos, sus esperanzas y las luchas que las portan. La revolución, que hace tabla rasa, no engendra jamás sin embargo más que lo que historia ha traído, desde mucho tiempo.

La forma contrato, por fin, al mismo tiempo que une, acarrea exclusión. El contrato diádico, por el que dos voluntades, del hecho de su fusión, adquieren poder, no dice nada de sus externalidades. Y el contrato central, como desde el inicio lo han notado los filósofos iusnaturalistas. Si crea el estado de paz en el interior, no entabla el estado de guerra al exterior.

Sin embargo cierta forma contrato es no solamente inevitable, sino que provee el elemento nodal de una filosofía política para nuestro tiempo. Lejos de ser un arquetipo obsoleto, constituye la trama misma de la teoría democrática, aquella alrededor de la que se pueden elaborar, según la fórmula de Habermas, las condiciones de la "formación discursiva de la voluntad general". Ella es en efecto la forma misma de la cuestión democrática de la sociedad "moderna". Al menos si se acepta el análisis, que propondré más abajo, según el cual la contradicción fundamental de estas sociedades —subyacente a la contradicción de clases, determinando la necesidad y señalando sus contornos—, es la contradicción que deriva de la doble posibilidad polar que se agrega a la emergencia, sobre el mercado, de la individualidad abstracta: la antinomia entre la contractualidad individual y la contractualidad central. Es necesario, en efecto, descartar la interpretación hegeliana, que hace de la figura del contrato social un sistema contractual privado, simplemente extendido al conjunto de individuos donde cada uno se une a otro para la defensa de sus intereses<sup>22</sup>. Como he mostrado, ninguna necesidad de principio bloquea la contractualidad central sobre la posición del liberalismo económico. Es por esa razón que la forma contrato es la forma de la cuestión democrática aplicada a las dos figuras de orden que derivan de esa doble posibilidad y de su contradicción: las figuras del plan y del mercado. La contractualidad central democrática debe asegurar la posibilidad de una contractualidad descentrada formando mercado; pero ella no queda igual sino en tanto que asegure efectivamente la capacidad de los individuos para pensar y hacer lo universal.

<sup>22</sup> Cfr. particularmente *Principios de filosofía del derecho*, parr. 182. add. parr. 258 (Vrin, 1975, p.215 y 258-260). Volveré extensamente en la conclusión posterior sobre el análisis hegeliano del contrato social.

¿En qué condiciones los esquemas contractuales pueden ser retomados por el socialismo?

Examinaremos para comenzar los esquemas rawlsianos. Hay dos maneras de abordar a Rawls. La primera consiste en decir que su programa es ilusorio porque el capitalismo no autoriza ninguna igualdad de oportunidades, etc. La otra es tomar sus principios al pie de la letra y preguntarse en qué medida provee un elemento de crítica del capitalismo y qué transformaciones debería sufrir para responder a ese objetivo. Yo elijo la segunda vía. Me oriento así a una reinterpretación que aspira particularmente a superar el cuadro "distribucionista" del segundo principio. Ya que lo que hay a repartir no son solamente los productos, un ingreso nacional, sino con más generalidad lo que se designa con el término "assets", es decir los bienes donde "triumfos" sociales otorgan el control y el disfrute determinando las posiciones del poder político, económico y cultural, y por lo tanto la articulación de las diversas clases presentes. Refiérase por ejemplo, al análisis propuesto por el marxista americano Wright<sup>23</sup> que propone una reformulación del materialismo histórico a partir de la naturaleza de los "assets" apropiados por la clase dominante.

Este "reparto del poder" no es más que otro nombre de su ejercicio por el hombre ordinario. Pero decir que la diferencia entre posiciones de poder no se justifica más que en la medida donde ella coincide en su ejercicio máximo por el mayor número, es dar un giro positivo a lo que el discurso tradicional expresa negativamente: el objetivo de una sociedad "sin clase", sin clase dominante, controlando los assets determinantes.

Una reinterpretación tal, es necesaria para quienes toman por principio de análisis las categorías económico-políticas provistas por Marx, es decir sobre el carácter propiamente político de las relaciones económicas<sup>24</sup>, hace interferir entre ellas los dos principios rawlsianos. Inscribe la cuestión de las libertades, la de su contenido y de su ejercicio, en el corazón del segundo principio, que arranca a su horizonte distribucionista.

Ella excede esa división del trabajo propiamente liberal-capitalista, entre un primer principio, que regiría la política, y un segundo que regiría la economía. En suma, para aquellos que apliquen al orden de los poderes la problemática de la "diferencia", la cuestión de las igualdades cesa de ser absolutamente distinta de la de la libertad.

Se dice a veces que el contractualismo no sería sino el esquema de la coexistencia de proyectos individuales e impediría toda determinación común del bien, y este es, por lo demás, ya el sentido de la crítica hegeliana. Yo he demostrado que, por el contrario, del hecho de su centralidad esencial, él contiene la premisa de un "proyecto de sociedad". Hay que agregar que la figura del "contrato social"; revela y suscita la cuestión de la soberanía. Dice que si "la guerra de los dioses" no es inexplicable, sin embargo el Estado no puede desaparecer. Porque ella manifiesta que en el momento en que las voluntades se conjugan en el acuerdo fundador, constituyen

<sup>23</sup> Cfr. su libro *Classes*, Verso, 1985, y más recientemente su artículo: Un cuadro general para el análisis de las clases sociales, en *Actuel Marx*, n° 3, mayo de 1988. Esta categoría de asset, que se puede utilizar sin adoptar el conjunto de postulados del "marxismo analítico", particularmente su "individualismo metodológico", presenta un carácter más general que aquella, clásica, de "medios de producción". Ella permite particularmente aprehender en los términos del materialismo histórico, las sociedades post-capitalistas. Designa entonces los éxitos de organización y de calificación apropiables por una clase social, capaz por ello de reproducir su preminencia.

<sup>24</sup> Remito sobre este punto a la refundación política de las categorías del materialismo histórico que esbozo en *¿Qué faire du "Capital"?*, París, Klincksieck, 1985.

una potestad indestructible, a propósito de la cual el problema que se plantea no es aquel de su extinción, sino el de su ejercicio por la multitud. Cada vez que se ha pretendido su desaparición en provecho de una sociedad o una administración "natural", se han dado las condiciones por las que vuelve a fracasar. La soberanía no se disuelve en el socialismo como el azúcar en el café. No desaparece, permanece como un problema a afrontar. Es por eso que debe ser inalienable, es decir, efectivamente ejercida por los ciudadanos.

En definitiva, la referencia a la problemática del contrato social se impone como el recurso a una instancia que domina el orden del plan y el del mercado, en la medida en que, como he mostrado, esas dos figuras obtengan de él su legitimidad. El socialismo será entonces la sociedad del contrato universal, del contrato decisivo, sobre todo, del plan y del mercado. Esas formas aparecerían entonces como secundarias en relación a las exigencias generales de la contractualidad. Lo que quiere decir que con ellas caen desde el comienzo, la transparencia que el socialismo atribuyó a uno y la inocencia que el liberalismo ha conferido al otro. Uno y otro serían abordados como espacios donde se agencian los intereses y los poderes, objetos del principio político crítico de la diferencia.

El plan, en esta problemática, goza sin embargo de una primacía epistemológica: la de la forma más universal del contrato sobre sus formas más particulares. El prima en el sentido de que ninguna apropiación social particular puede tener autonomía absoluta<sup>25</sup>. En el sentido de que es la colectividad en su conjunto quien define la naturaleza y la amplitud de las relaciones mercantiles, so pena de ser sometida a la lógica diferencial de éstas. Define también la descentralización de los poderes y de las apropiaciones. La contractualidad central no puede entonces identificarse a la planificación integral de la existencia social. Ella se ejerce así en la definición de las esferas mercantiles, pero el plan mismo está sometido a la contractualidad, es decir (en todos sus niveles) sometido a una discusión y a una decisión pública, donde el principio de la diferencia, interpretado como se dijo, busca determinar las condiciones. Sumisión del mercado al plan y del plan al contrato.

Es necesario concebir correctamente, por lo tanto, los límites del esquema contractualista y de los principios que se relacionan con él. Ellos no poseen valor operatorio sino en la medida en que se unan a los conceptos analíticos, tales los del materialismo histórico, analíticos de formas sociales históricamente existentes, de su funcionalidad y de sus contradicciones. Ellos proveen sin embargo un horizonte crítico a la teoría política, una señal para la discusión de la legitimidad de los objetivos y de las reivindicaciones que se enfrentan. Son a ese título movilizados en la lucha de clases.

[Traducción de *Théorie de la modernité*, París, PUF, 1990, cap. 1, por Edgardo Logiúdice. Revisión técnica de Horacio Tarcus y Martha Rosenberg]

<sup>25</sup> Es lo que estableció ya Kant: Sólo el contrato social da a la posesión su legitimidad, cfr., *Metafísica de las costumbres*, 1ª parte, Doctrina del derecho. El párrafo 15 se titula "No hay adquisición perentoria sino en la sociedad civil..." Es decir, de "título racional" de adquisición, sino "en la idea de una voluntad a priori unificada de todos" (Vrin, 1979, pag.141). Pero es necesario agregar contra Kant, para que el contrato sancione un orden determinado, el de la propiedad mercantil, que no se puede, por las razones que he indicado, excluir del campo del contrato la determinación económica concreta.

Alex Callinicos

## El socialismo y los tiempos modernos

**E**l concepto de modernidad ha ocupado el centro de la discusión intelectual durante la última década aproximadamente. En parte, esto ha sido así a causa de la actual y estúpida idea de que vivimos en una época "postmoderna".<sup>1</sup> Pero también han existido buenas razones para hablar de la modernidad, algunas de las cuales discuto en este trabajo. Paradójicamente, ha sido Marx la fuente de la definición ostensiva más influyente sobre la modernidad. En un famoso pasaje del **Manifiesto** escribe:

El revolucionamiento constante de la producción, la alteración permanente de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y agitación eternas, distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales fijas y consolidadas, con su cortejo de antiguos y venerables prejuicios y opiniones, son barridas: las nuevas caducan antes de cristalizar. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo que era sagrado es profanado, y el hombre se ve finalmente forzado a enfrentar con desencanto sus verdaderas condiciones de vida y sus relaciones con su semejantes<sup>2</sup>.

Digo "paradójicamente", porque el propio Marx no tenía un concepto de modernidad diferente de aquél del modo de producción capitalista. En el pasaje del **Manifiesto** que acabamos de citar se propone caracterizar a la "época burguesa". Aun cuando Marx se refiere de hecho a la modernidad, típicamente la identifica con el capitalismo<sup>3</sup>.

Por lo tanto, Perry Anderson es estrictamente fiel a Marx cuando, en el curso de una importante discusión sobre el modernismo, declara: "La vocación de una revolución socialista... no sería prolongar ni dar acabamiento al modernismo, sino abolirlo"<sup>4</sup>. Hay otros que encuentran esta ecuación entre capitalismo y modernidad muy discutible. Jacques Bidet lamenta que "en verdad, Marx nos ha privado de la moder-

nidad, ha tomado impensable este concepto sin embargo imprescindible"<sup>5</sup> (49). Y se apresta a mostrar, en su reciente e importante trabajo **Theorie de la Modernité**, que "la acción revolucionaria tendrá lugar en este mundo de la modernidad" (275).

Según el argumento de Bidet —a cuyo examen crítico está consagrado este escrito— el capitalismo y el comunismo deben verse como variantes de algo más fundamental, a saber la modernidad. Probablemente la razón más influyente que recomienda semejante abordaje es la coexistencia en el mundo contemporáneo de sociedades que comparten muchos rasgos, algunos de los cuales son capitalistas, otros de los cuales se autoproclamaron hasta hace poco socialistas (Bidet tiende, muy desafortunadamente, a llamar a estas últimas sociedades "comunistas" o "comunistas históricas", a pesar de que, como observa Rossana Rossanda, "aún los dirigentes más descarados no se atrevieron a hablar de un comunismo "realizado"<sup>6</sup>: yo prefiero llamar a las sociedades en cuestión "stalinistas", lo cual tiene la virtud de la precisión sin petición de principios). La visión de Marx de un mundo más allá de la modernidad capitalista parece haber estado seriamente descaminada. ¿No deberíamos, por consiguiente, dedicarnos a explorar los rasgos que las sociedades tienen en común más allá de las diferencias en sus relaciones de producción?

Pero, ¿cómo conceptualizar la modernidad? Abundan múltiples aproximaciones, pero es posible imponer sobre ellas algún tipo de clasificación. La que yo uso recuerda, para mi propia sorpresa, la división de Lenin de las fuentes del marxismo en la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Hay, en primer lugar, aproximaciones *filosóficas* de la modernidad, que consideran a la modernización como proceso de racionalización. Max Weber es aquí, por supuesto, la figura clave, pero en años recientes hemos visto el intento de Habermas de formular una concepción de la racionalidad mucho más amplia que la razón instrumental de Weber, enraizada en las estructuras comunicativas del lenguaje y realizada sólo selectivamente —y por lo tanto de manera deformada— bajo el capitalismo<sup>7</sup>. En segundo lugar, hay tratamientos *sociológicos* de la modernidad, que procuran analizar las estructuras socioeconómicas que la distinguen de las fases anteriores de la historia humana. Talcott Parsons y sus seguidores representan la variante más influyente de esta perspectiva, pero en la última década, aproximadamente, Anthony Giddens ha tratado de proporcionar un balance de las estructuras institucionales de la modernidad que evite las trampas del funcionalismo y el evolucionismo<sup>8</sup>. Hay, finalmente, teorías *políticas* de la modernidad. Así, una cantidad de teóricos franceses contemporáneos han hecho de la concepción del individualismo democrático de Tocqueville un *leitmotif* de su análisis de las sociedades modernas. Los escritos de Gilles Lipovetsky son quizá los más conocidos de tales intentos<sup>9</sup>.

Ahora, Bidet se alinea explícitamente con el primero de estos abordajes, hablando de la connivencia entre su libro y "la *démarche* de Weber (retomada nuevamente

<sup>5</sup> Todas las referencias del texto son a J. Bidet: *Theorie de la Modernité* (Paris, 1990).

<sup>6</sup> R. Rossanda: "Pour une analyse marxiste de la crise des sociétés de l'est", en J. Bidet y J. Texier, eds.: *Fin du communisme? Actualité du marxisme?* (Paris, 1991), p. 35.

<sup>7</sup> Ver mi discusión crítica de Habermas en *Against postmodernism*, cap. 4.

<sup>8</sup> A. Giddens: *A contemporary critique of Historical Materialism* (Londres, 1981) y *Consequences of Modernity* (Cambridge, 1990).

<sup>9</sup> G. Lipovetsky: *L'ère du vide* (Paris, 1983) (hay edición castellana en Anagrama, 1986). Ver también, por ejemplo, L. Ferry y A. Renault: *Heidegger and Modernity* (Chicago, 1990).

<sup>1</sup> A. Callinicos: *Against postmodernism* (Cambridge, 1989).

<sup>2</sup> K. Marx y F. Engels: *Manifiesto Comunista* (ediciones varias).

<sup>3</sup> Por ejemplo, Marx: *Grundrisse* (edición en castellano en Editorial Siglo XXI).

<sup>4</sup> P. Anderson, "Modernity and revolution", *New Left Review*, 144 (1984), p. 113 (Trad.cast. en

N.Casullo —comp.—, *El debate modernidad/pomodernidad*, Bs. As., Puntosur, 1989).

por Habermas), que intenta develar una forma general de la modernidad, una forma (contradictoria) a la vez de la razón y de la sociedad" (49). Pero la sustancia de este relato está de hecho mucho más próxima a la escuela política francesa. Bidet define la modernidad fundamentalmente en términos de "contractualidad", un término que debe ser comprendido como refiriéndose simultáneamente a los acuerdos "interindividuales" tales como el contrato de trabajo entre capitalista y obrero y al contrato social a través del cual los estados adquieren su legitimidad. Así, si como dice Bidet su libro "busca su inspiración en un cierto liberalismo casi tanto como en el marxismo" (7), se trata menos del realismo liberal de Tocqueville que de la tradición contractuista cuyo exponente actual más importante es John Rawls. *Théorie de la modernité* es, más que nada, una síntesis entre Marx y Rawls.

El paso crítico en este ejercicio notable es el de concebir a la modernidad como una "matriz general", la "metaestructura subyacente por igual a los capitalismo y comunismos históricos, así como a sus figuras intermedias. Esta forma metaestructural, que en principio aparece sólo como la 'presuposición del capitalismo', revela al análisis un conjunto mayor de posibilidades" (50). La modernidad debe ser entendida como "una red de contractualidad y dominación" (82), organizada a lo largo de tres dimensiones: interindividualidad, centricidad, y asociatividad. Interindividualidad es la relación constitutiva de una economía de mercado, donde la producción y distribución de bienes está imbricada con los contratos entre actores interindividuales. Pero "no hay espacio comercial sin un poder central que lo proteja, que asegure a cada parte que las otras no pueden evitar el compromiso" (52). Más aún: "Entre la interindividualidad y la centralidad se levanta una tercera determinación. Si uno puede pactar con alguien, también puede pactar con algún otro, con otros. La estructura del mercado es tan fuertemente asociativa como es interindividualista" (53).

Las tres determinaciones de la modernidad —interindividualidad, centricidad y asociatividad— son de importancia equivalente, insiste Bidet. Su relación es de implicación mutua: él rechaza por lo tanto un modelo de base/superestructura en el cual la primera tendría prioridad explicativa sobre las otras dos (ver, por ejemplo, 50). Las tres forman "un todo coherente, unificado por una lógica inmanente. Pero un todo que es, también, la matriz general de la contradicción social de la modernidad" (50). Esta matriz informa al "comunismo histórico" tanto como al capitalismo. La economía dirigista staliniana "produce al hombre abstracto" como sujeto de la planificación, con tanta seguridad como implica el capitalismo una concepción similar de la naturaleza humana. La existencia de un mercado de trabajo en los países stalinistas no es una mera "supervivencia capitalista", ni es la forma democrática de sus constituciones una simple hipocresía: más bien, ello indica la existencia de rasgos comunes al capitalismo y al "comunismo histórico" (82-94). Ambos son "dos figuras de la misma modernidad", que pertenecen "al mismo espacio, es decir al mismo presente, que ninguna puesta en perspectiva histórica, ningún diseño de etapas y objetivos, nos permite evadir" (82). Ni el capitalismo ni el "comunismo histórico" son modos de producción distinguibles, con sus propias contradicciones y leyes de movimiento como para que uno preceda necesariamente al otro. Más bien, ambos soportan las mismas "contradicciones de la modernidad": "La peculiaridad de las relaciones mercantiles es que suponen un centro. La peculiaridad del centro es la de

estar abierto a la inversión, a través de la mediación de la asociatividad, por parte de las fuerzas implicadas en el mercado" (79). La "dialéctica de la modernidad" a la cual da lugar esta contradicción no toma la forma de esa suerte de movimiento en espiral concebido por Hegel y Marx en el cual, a lo largo de un sendero bastante tortuoso, las formaciones sociales más avanzadas sustituyen a las más retrasadas. Por el contrario, describe un círculo. Bidet esboza un ciclo, en el cual las relaciones de mercado descentralizadas generan un estado que es investido por el capital; una forma de asociatividad da lugar a otra, como la organización de la clase trabajadora se desarrolla en reacción a la dominación burguesa; la presión del movimiento obrero conduce entonces a la creciente regulación estatal del mercado; el punto límite de este proceso está representado por el comunismo, la abolición del mercado en beneficio de otra forma de asociatividad, la *nomenklatura*; este régimen, a su vez, provoca una reacción popular, que ahora demanda la restauración del mercado; y entonces el ciclo comienza de nuevo (297-8).

Bidet se muestra un tanto equívoco respecto de las implicaciones filosóficas de este ciclo. En *Théorie de la Modernité* lo disocia de una visión cíclica de la historia, al declarar: "El círculo así descrito es simplemente aquél que contornea (fait le tour) las condiciones-límite de la modernidad" (298). En otra parte lo denomina como "una fábula que nos ayuda a liberarnos de la filosofía progresista de la historia... y que reactiva una forma de pensamiento cíclico que hemos descuidado por demasiado tiempo"<sup>10</sup>. Cualquiera sea la fórmula que represente las opiniones establecidas de Bidet, creo que se supone que nos tomemos la "fábula" con mucha seriedad: después de todo, es una representación estilizada de los últimos 150 años de historia europea. Su significación es, por lo menos, que debemos considerar a las formaciones sociales contemporáneas como alternativas antes que como estadios en una sucesión de modos de producción. Bidet toma, así, distancia del marxismo. La "tesis central" del "metamarxismo" que patrocina consiste en "sustituir a la secuencia capitalismo-comunismo... la representación de un campo metaestructural que define las condiciones-límite en las cuales figuras 'estructurales' como el capitalismo y el comunismo pueden desarrollarse históricamente".

Como lo sugiere el término, el "metamarxismo" de Bidet implica la incorporación del marxismo a "un espacio teórico más amplio" (300). La "transformación" del marxismo (237) así concebida va más allá de la considerable revisión de la teoría de la historia de Marx esbozada más arriba. Mucho del libro está consagrado a una detallada crítica de *El Capital*. Apoyándose en su estudio anterior *Que faire du 'Capital'*, Bidet argumenta que Marx, en los sucesivos borradores de *El Capital*, apunta, sin jamás obtenerlo, al objetivo de una distinción decisiva entre el mercado como parte de la "metaestructura" presupuesta por el capitalismo y el modo de producción capitalista propiamente dicho. Más abajo discuto largamente este argumento: aquí es de principal importancia su implicación de que cualquier proyecto factible de socialismo no puede buscar la abolición del mercado. Pero Bidet no desea defender un socialismo de mercado convencional cuya preocupación central sea la articulación del mercado y la planificación. Para él, "mercado y plan son *reglas*, tendencialmente

<sup>10</sup> J. Bidet: "Capitalisme, communisme, marxisme, socialisme", en Bidet y Texier, eds.: *Fin de communisme?*, pag. 1

sometidas a la elección. La posibilidad de estas regulaciones, mutuamente contrarias, está de hecho inscrita en la matriz de la modernidad, que define esta doble polaridad" (107-8). Dado que tal matriz combina necesariamente contractualidad y dominación, la principal preocupación de Bidet es "establecer bajo qué condiciones las relaciones características de la modernidad pueden liberarse de este elemento de dominación" (95). Formular las "normas de contractualidad" requeridas significa realizar una "lectura radical" de los dos principios de justicia de Rawls (124-38). El primero, que en la pluma de Rawls afirma la prioridad de las libertades liberales tradicionales sobre otras consideraciones, es transformada en la "proposición de equidad" de Etienne Balibar, según la cual las condiciones históricas para el establecimiento tanto de la libertad como de la igualdad son idénticas<sup>11</sup>. El segundo, el famoso Principio de la Diferencia de Rawls, según el cual las desigualdades sólo son justificables si benefician a los miembros más desprotegidos de la sociedad, es ampliado para incluir "no sólo la riqueza y el ingreso, la posición económica y social, sino también el elemento jerárquico de las instituciones políticas" (130). De este modo, mientras en la versión original de Rawls "la economía escapaba... a la jurisdicción política", ahora, después de las modificaciones de Bidet, "la economía debe subordinarse a las instituciones electivas que aseguren equidad y determinen una articulación plan/mercado consistente con el segundo principio" (131-2). Así se clarifica el alcance del "metamarxismo" de Bidet: consiste en "la integración del marxismo a una teoría social de la modernidad y una filosofía política del socialismo como contractualismo" (300-1).

El anterior es, necesariamente, un resumen breve e inadecuado de un libro rico, complejo y sutil. Aunque discuto (y a veces elogio) partes del libro más adelante, debería antes que nada hacer patente mi admiración por el trabajo en su conjunto. Ofrece una reinterpretación provocativa y ambiciosa tanto del marxismo como de la modernidad. Despliega lo mejor de lo que podría llamarse la herencia althusseriana en su análisis teórico detallado y riguroso de *El Capital*, pero se abre a otras tradiciones intelectuales, notoriamente la de la Escuela de Frankfurt y la filosofía analítica. Una gran parte del libro es de gran valor independientemente de si uno considera válida o no su argumentación global: la exposición y crítica de la teoría de la modernidad de Habermas (96-124) es especialmente iluminadora.

La admiración, no obstante, no implica el acuerdo. La propuesta del "metamarxismo" de Bidet no me ha persuadido. En lo que sigue explico por qué. Como buen marxista, procederé de las consideraciones abstractas a las más concretas.

En primer lugar, ¿qué es, estrictamente, esta "metaestructura" de la modernidad que subyace a las formaciones sociales específicas? En un pasaje, Bidet la llama "un campo de posibilidades" (273); en otra parte, como hemos visto, habla de ella al definir las "condiciones-límite" de las sociedades modernas (v. gr. 301). ¿Pero exactamente cómo desempeña ese rol la metaestructura? Lo más próximo a una respuesta que llegamos es en la discusión crítica que hace Bidet de las consideraciones de Marx, en *El Capital*, de la relación entre mercado y capital. Bidet sostiene que Marx no aprecia suficientemente la prioridad del mercado sobre el capitalismo: "las rela-

ciones capitalistas presuponen lógicamente a las relaciones mercantiles, y no a la inversa" (162). Ahora bien, cualquier cosa que uno piense del reclamo de Bidet de que el mercado es disociable del capitalismo, la relación de presuposición postulada aquí no es especialmente difícil de entender. Indudablemente el capitalismo incluye tanto al mercado de trabajo como a la competencia entre capitales. Puesto que no puede existir sin ellos, es bastante fácil ver cómo en este caso el mercado pone límites al funcionamiento del capitalismo. Pero ¿de qué manera lo hace en el caso de otros tipos de sociedad moderna en las que, según concede Bidet, el mercado puede jugar un rol mucho menor? En términos más genéricos, ¿cómo puede la metaestructura, en tanto "matriz de posibilidades", constreñir a las sociedades actuales? No es necesario compartir el celo nominalista de Quine para sentirse perplejo ante el hecho de que un conjunto de posibilidades pueda tener poderes causales. Buscando generalizar a partir de un relato (corregido) del tratamiento que hace Marx sobre la relación entre mercancías y relaciones capitalistas, Bidet no parece haber atendido lo suficiente a los problemas implicados en la transformación de estructuras sociales definidas en una descolorida matriz de posibilidades.

Mi primera crítica, entonces, concierne al estatuto de la concepción de la modernidad de Bidet. La segunda se centra en su contenido. La de Bidet es una teoría contractualista de la modernidad. Las relaciones "interindividuales" creadas por los contratos concertados entre actores privados en el mercado es lo constitutivo de la modernidad; estas relaciones generan, pues (al menos en términos lógicos), el estado como centro requerido para el funcionamiento de cualquier orden contractual, y la densa red de asociaciones implicadas en la sociedad civil. Allí parece haber un buen caso para la defensa de algún tipo de teoría de la modernidad que abarque una categoría de sociedades más amplia que las que entran en el concepto de modo de producción capitalista. Con total independencia de lo que podamos decir sobre los socialismos ya no existentes, me parece que aún una sociedad que satisficiera las exigencias de Marx para el estadio superior del comunismo de todas maneras tendría en común con las sociedades capitalistas rasgos que las diferenciaran a ambas de todas las formaciones sociales anteriores. Hasta ese punto, la queja de Bidet contra Marx en el sentido de que éste "historiza la estructura misma de la modernidad" (293) identificándola con el capitalismo, me parece válida. Lo que me desconcierta es el porqué de pensar en el contractualismo como la mejor manera de conceptualizar los rasgos comunes a todas las sociedades modernas.

Permítaseme desarrollar este punto invocando otro tratamiento muy reciente de la modernidad, el de Giddens en su *Consequences of Modernity*. Giddens presta especial atención al fenómeno de desenclavar (*disembedding*), esto es la extracción (*lifting - out*) de las relaciones sociales de contextos locales de interacción y su reestructuración a través de tramos indefinidos de tiempo-espacio. Una dimensión de descontextualización (*disembedding*) que le interesa particularmente a Giddens, es la que nos requiere ubicar nuestra confianza, no tanto en personas o en grupos sociales, sino en lo que llama "sistemas expertos" o sea "sistemas de ejecución técnica o pericia profesional que organizan amplias zonas del ambiente material y social en el que vivimos actualmente". Por ejemplo, un pasajero aéreo, está envuelto en lo que Giddens llama un "compromiso anónimo" (*faceless commitment*): confía su vida

<sup>11</sup> E. Balibar: "Droits de l'homme et droits du citoyen", *Actuel Marx*, 8 (1990).

a la tripulación, controles de tráfico y personal de tierra a los que no conoce y sobre cuya capacitación, casi seguro, ampliamente ignorante<sup>12</sup>.

Ahora más allá de las reservas que uno tenga acerca de la teoría social de Giddens (las más son considerables)<sup>13</sup>, él identifica aquí una relación que todas las sociedades modernas comparten y que se conecta con otros rasgos, por ejemplo su relación característica con la naturaleza y su inclusión en un juego de conexiones globales. En comparación con este tipo de análisis, la posición de Bidet se asemeja a una deducción desde premisas elegidas arbitrariamente.

En realidad sería mejor considerar el contractualismo de Bidet menos como un análisis de la modernidad que como exposición de una filosofía política. Uno tiene la impresión de que su teoría positiva de la modernidad está fuertemente restringida por consideraciones normativas. Bidet trata de distinguir entre "ser" y "deber" al mismo tiempo que funda ambos en la "metaestructura". Así: "las normas de contractualidad"... enuncian las condiciones de universalización de las relaciones que estas categorías designan, la poderosa y legítima forma de las relaciones inherentes en la matriz de la modernidad y de su articulación" (123). O de nuevo: "ellas deben designar un "deber ser", pero haciéndolo aparecer como una posibilidad de ser sí mismo (being itself)". (L.C.) Nótese que otra vez la categoría de posibilidad es puesta a trabajar, ahora como eslabón entre la metaestructura y el orden normativo a ella apropiado. Otra vez la invocación de lo posible no parece ayudar mucho. Si la metaestructura es un juego de posibilidades, ¿en qué fundamento ético basaremos la elección de una de ellas? Si deber implica poder, poder no implica deber.

La razón por la que no se explica claramente la relación entre las dimensiones analítica y ética de la teoría de Bidet sobre la modernidad es, creo, que están irremediablemente entremezcladas desde el comienzo. Considérese, por ejemplo esta oración, parte de su defensa del contractualismo contra los criticismos de Hegel: "la necesidad racional de constituir un estado político no es de otra naturaleza que la necesidad de tener con otro (individuo) una relación contractual, ya que es condición de la misma." (285) Unas frases más adelante elabora esta afirmación: no es concebible orden contractual entre individuos si no es asegurado por una voluntad central, que es central sólo porque supuestamente representa el conjunto de las voluntades individuales." (L.C.). Tenemos aquí un sorprendente *non sequitur*: garantizado que la seguridad de los contratos depende de la existencia del estado para ponerlos en vigor, ¿por qué provendría la legitimidad de este estado de un contrato social? Un utilitarista podría creer por ejemplo, que los contratos estables son necesarios para maximizar el bienestar y tratar esta creencia como razón para apoyar la existencia de un estado, rechazando al mismo tiempo fuertemente la idea de un contrato social. Bidet confunde aquí la dependencia real de los contratos privados con respecto al estado, con una teoría particular de la legitimidad política.

Me parece que el contractualismo socialista de Bidet, más que ser una especificación ética de su teoría de la modernidad, es lo que le da forma. La correspondencia real (*actual fit*) entre modernidad y teoría política es, creo, mucho más laxa de lo que

<sup>12</sup> A. Giddens, *Consequences...*, pp.21, 27, 88.

<sup>13</sup> A. Callinicos, 'Antony Giddens: a Contemporary Critique', reeditado en id., ed., *Marxist Theory*, Oxford, 1989.

está dispuesto a conceder. Hay en verdad, un sentido en el que hasta la modernidad capitalista implica un trato mucho más igualitario de las personas que ninguna otra forma previa de sociedad de clases. La organización de la explotación a través del mercado requiere, ya sea la constitución del capitalista y el trabajador como iguales o, donde esto no es el caso, el desarrollo de una ideología específica (habitualmente una variante del racismo) para justificar esta desviación de la norma. Pero este igualitarismo no supone ninguna filosofía política específica. El contractualismo ha sido bloqueado por mucho tiempo en el conflicto con un poderoso antagonista, el utilitarismo, que también pretende tratar a los individuos como iguales, pero no atribuye la misma prioridad a las personas y sus derechos. Esta vieja lucha no da señales de terminar. Hay además nuevas teorías de la igualdad —por ejemplo las propuestas por Ronald Dworkin y Amartya Sen— que no pueden ser categorizadas como contractualistas o utilitaristas<sup>14</sup>. La reformulación balibariana de Bidet acerca de Rawls es mejor entendida como uno de los contendientes de la lucha, tanto para capturar como también para radicalizar el potencial igualitario de la modernidad.

Mi tercer gran desacuerdo con Bidet se refiere a su intento de disociar el mercado del capitalismo. Su argumento implica una lectura concienzuda de *El Capital*. Rastrea el proceso de revisión incompleto a través del cual, en bosquejos sucesivos, Marx se aleja de la forma dialéctica de exposición, característica de los *Grundrisse*. Este texto trata la relación entre el mercado y el capitalismo como conceptual, de manera que "el mercado realiza su esencia en el capitalismo" (67). Sin embargo, el paso de relaciones mercantiles a capitalistas en el tomo I de *El Capital*, implica no una "continuidad analítica, sino... una intervención constructiva" (71): no es la lógica abstracta de la circulación de mercancías, sino el carácter particular de la mercancía fuerza de trabajo, lo que hace posible la autoexpansión del capital. Consecuentemente, "es imposible considerar al capitalismo como el desarrollo único y necesario (en el nivel lógico) del mercado. El operador de la conexión es la fuerza de trabajo y la cuestión estratégica es la de su estatuto de mercancía. Es en la medida en que este estatuto es realizado, que se puede hablar verdaderamente de capitalismo". (73)

Esta transición a un modo de exposición "constructivista" (71), sin embargo, nunca es totalmente llevado a cabo en *El Capital*, argumenta Bidet. La influencia del esencialismo hegeliano en Marx es reflejada en particular en su tratamiento de la esfera de la circulación como una forma secundaria y fenoménica, aunque algunos de sus más importantes temas, por ejemplo la formulación de la misma teoría del valor del trabajo y el concepto de plusvalía relativa, dependen de una explicación de la competencia que él excluye de su tratamiento oficial en el Tomo 3 de *El Capital* o invoca tácitamente en la exposición en que se ocupa de relaciones de clase "esenciales" abstrayéndolas del mercado (151-66)<sup>15</sup>. De esta lectura Bidet extrae dos conclusiones: primero que "lógicamente hubiera sido aconsejable considerar la competencia en cada nivel de la exposición de *El Capital* (160); segundo, que la relación entre mercado y capitalismo que emergería de esta relectura de Marx es la "de dos estruc-

<sup>14</sup> Por ejemplo, R. Dworkin, "what is Equality?". *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981 y A. Sen, "Rights and Capabilities" in T. Honderich, ed., *Morality and objectivity*, London, 1985.

<sup>15</sup> V. también J. Bidet, *Que faire du 'Capital'?*, Paris, 1985, esp. cap. VI.



turas disociables en el sentido de que el mercado podría operar en una sociedad no capitalista" (161).

Hay mucho que decir de esta interpretación de *El Capital*. Tanto en *Théorie de la Modernité* como más completamente en *Que faire du "Capital"?*, Bidet provee un exámen claro y detallado del abandono de Marx de formas hegelianas de razonamiento que sin embargo continúan informando su discurso hasta en *El Capital*. Como lectura abarcativa de los manuscritos económicos de Marx, sería difícil culparla, y podría seguramente ser constatada en casos que Bidet no discute - por ejemplo, la estructura hegeliana de la versión revisada del capítulo inicial de *El Capital*, Tomo I, sobre la mercancía<sup>16</sup>. Sin embargo, esta interpretación no sostiene la segunda de las dos conclusiones que Bidet extrae de ella, especialmente que "el mercado puede operar en una sociedad no capitalista". En primer lugar, rechazar el tratamiento dialéctico de la relación entre mercado y capitalismo, es meramente decir que imaginar uno sin el otro no implica una contradicción. Esta es una afirmación acerca de la relación entre conceptos; no dice nada acerca de si el mercado y el capitalismo pueden realmente estar disociados en la realidad social. Con mucha frecuencia lo que el discurso científico hace, precisamente, es demostrar que los referentes de términos lógicamente independientes son de hecho, indisociables. La crítica de Bidet del modo dialéctico de exposición no descarta que este pueda ser el caso respecto del mercado y el capitalismo.

Encarar adecuadamente la cuestión de su relación real requeriría alguna consideración acerca de qué es llamado mercado aquí. Sorprendentemente, sin embargo, Bidet tiene poco que decir sobre este punto. En sus intentos de reconstruir la teoría económica marxiana, despliega uno de los temas principales de *Que faire du Capital?*, específicamente la necesidad - nunca plenamente comprendida por el mismo Marx - de analizar la relación salarial como una relación política (167-232)<sup>17</sup>. A través de un sutil e iluminador exámen del concepto de gasto de fuerza de trabajo, el valor de uso de esta mercancía peculiar, llega a mostrar como la producción capitalista, "porque es gasto de fuerza de trabajo, es siempre también la coerción social de este gasto y la regulación institucional y discursiva de esta coerción" (217).

Este es un análisis que como Bidet nota, tiene estrecho parentesco con la Escuela de la Regulación y sin duda provee a esta Escuela —según él cree— un fundamento (214). Precisamente por esa razón adolece de un error característico de dicha Escuela, a saber el fracaso en integrar apropiadamente una explicación de la competencia entre capitales con la correspondiente a la relación salarial [*wage-relation*]<sup>18</sup>.

El punto puede ser mejor destacado si se considera lo que se menciona como "mercado". Renato di Ruzza ha criticado correctamente la vaguedad de gran parte de la discusión reciente de este concepto<sup>19</sup>. Cuando Marx trata el mercado y el capitalismo como indisociables, sencillamente no quiere designar por mercado la especie de industria distante o local que, como señala Polanyi, se puede encontrar en muchas sociedades precapitalistas<sup>20</sup>. Quiere decir, más bien, producción generaliza-

<sup>16</sup> V. Callinicos, 'The logic of Capital', D. Phil. Thesis, University of Oxford, 1978, cap. III.

<sup>17</sup> V. También Bidet, *Que faire...*, cit., esp. cap. IV.

<sup>18</sup> V. la crítica de Robert Brenner a la Escuela de la Regulación, por aparecer en *New Left Review*.

<sup>19</sup> R. di Ruzza, 'La marché, quelques observations théoriques', en *Actuel Marx* nº 9, 1991.

<sup>20</sup> K. Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, 1972, p. 74 (trad. cast. Bs. As., Claridad, 1947).

da de mercancías en la que "el producto asume totalmente la forma única de mercancía"<sup>21</sup>. Bajo estas condiciones el mercado actúa como el medio principal de distribución del trabajo social a las diferentes ramas de producción y de esta manera determina qué necesidades humanas y en qué medida se satisfacen. El mercado así entendido funciona como una forma de compulsión social. Así, en su discusión acerca de la renta tecnológica, es decir, los superbeneficios conseguidos por capitales que introduciendo alguna nueva técnica, logran reducir sus costos de producción por debajo del promedio, Marx escribe, "La ley de determinación del valor por el tiempo de trabajo se hace sentir por sí misma al capitalista individual que aplica el nuevo método de producción, compeliéndolo a vender sus mercaderías por debajo de su valor social; esta misma ley, actuando como una ley coercitiva de competencia, fuerza a sus competidores a adoptar el mismo método"<sup>22</sup>.

Lo curioso es que Bidet asigna gran importancia al caso de las rentas tecnológicas (que llama plusvalía diferencial) en su intento de mostrar cómo tan "esenciales" conceptos como plusvalía están intrincados en la esfera "fenoménica" del mercado; aquí Marx explica un fenómeno tendencial macro-económico —justamente el crecimiento de la plusvalía relativa— por una configuración micro-económica: competencia interna a cada rama" (153). No obstante, Bidet considera escasamente este análisis, con su acento en la "coercitiva ley de competencia", cuando busca establecer lo que llama fundamentos de la teoría marxiana del mercado" (195-232). Es cierto que habla de una "doble" coerción implicada en "la articulación de relaciones mercantiles y capitalistas", de las cuales la primera es la "coerción de producir determinados bienes en un determinado tiempo", pero su atención está enfocada abrumadoramente en la segunda coacción, impuesta por el capital al trabajo en el proceso de producción. (211).

Bidet parece caer aquí, víctima de un error contemporáneo muy común que se encuentra tanto en la escuela Lógica del Capital como en la de la Regulación. Como correctivo al economicismo de la Segunda y de la Tercera Internacional e incluso de Marx, quien —Bidet nos lo dice— "está impregnado de la epistemología mecanicista y teleológica de su siglo" (222), las relaciones capitalistas de producción son politizadas por medio de su reducción a la relación de dominación del capital sobre el trabajo en el proceso de producción. No veo como este punto de vista puede evitar un voluntarismo en el cual el capitalismo es reducido al choque de deseos de clase hostiles. La alternativa sería la propia comprensión de Marx de la interdependencia de las dos coacciones, del proceso de competencia entre capitales y de la extracción de plusvalía dentro del proceso de producción mismo. Este modo de ver es expresado por observaciones específicas - por ejemplo, la afirmación de Marx de que "la influencia de los capitales individuales entre sí, tienen precisamente el efecto de que ellos deben conducirse como capital"<sup>23</sup> - así como también en la prioridad explicativa que da implícitamente a lo que Bidet llama la "estructura" de la competencia entre capitales, sobre las tendencias tales como la disminución de la tasa de beneficio<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Marx, *Theories of Surplus Value*, III, Moscow, 1972, p. 74 (trad. cast. en OME, Barcelona, Grijalbo).

<sup>22</sup> Id., *Capital I*, Harmondsworth, 1976, p. 436 (trad. cast., México, FCE o Bs. As., Siglo XXI).

<sup>23</sup> Id., *Grundrisse*, p. 657 (trad. cast., Bs. As., Siglo XXI, 1972).

<sup>24</sup> Bidet, *Que faire...*, cit., p. 145.

Desde esta perspectiva, el complejo balance de coerción y sometimiento a través del cual la dominación capitalista es asegurada dentro del proceso de producción, sólo puede ser entendida en el contexto del proceso competitivo, por el cual los capitales están obligados a explotar y acumular.

Ver las cosas de este modo tiene implicaciones políticas de la mayor importancia, Solamente puedo aludir aquí a dos de ellas. En primer lugar, un esclarecimiento del ascenso y caída del stalinismo una vez que consideremos el proceso global de acumulación competitiva. La era de los dos primeros Planes Quinquenales, cuando fue forjado el sistema stalinista, aparece en esta perspectiva, no como una aberración bizarra, sino como la forma más pura tomada por una tendencia general hacia el capitalismo de estado militarizado, con el trasfondo de un mercado mundial desintegrándose en bloques industriales proteccionistas: la economía de guerra nazi y el New Deal son mejor entendidos como variantes de la misma tendencia, no como productos de un sistema social diferente. Similarmente, el colapso actual del stalinismo aparece como un caso límite de un proceso general - esta vez el agrietamiento abierto en economías organizadas nacionalmente bajo la presión de la internacionalización del capital: la forma convulsiva y concentrada adoptada por este proceso en lo que fue el bloque oriental debe ser entendida como consecuencia del hecho que, en el final de la transición en los 1930, la U.R.S.S. avanzó en la dirección de la organización nacional. Las revoluciones del Este europeo, en consecuencia, no representan una vuelta del ciclo de Bidet, sino un paso al costado, de una variante de capitalismo a otra. Esto me trae a mi segundo tema. Cómo podemos saludar este acontecimiento, el triunfo global de "la ley coercitiva de la competencia"? Como Samir Amin nos ha recordado recientemente, sus consecuencias para la mayoría del Tercer Mundo son deplorables: los casos de los cuatro tigres del Lejano Oriente ( Sud Corea, Taiwan, Singapur y Hong Kong) aparecen como excepciones al cuadro general de miseria y empobrecimiento<sup>25</sup>. La incorporación de Europa Oriental en el mercado mundial toma cada vez más el aspecto de una caída libre en el status de los países deudores del Tercer Mundo, más que la ascensión a las dudosas delicias de la prosperidad occidental. ¿Cómo puede el proyecto socialista definirse a sí mismo sino en oposición a este mercado, el mercado del "capitalismo actualmente existente"? Cualesquiera sean nuestras dificultades, ¿no debería la izquierda estar buscando definir los contornos de un "comunismo factible" capaz de superar las disfunciones e injusticias que son necesaria consecuencia de la "ley coercitiva de la competencia"?. Evasiéndose estas cuestiones, en su intento de disociar el capitalismo del mercado, **Theorie de la Modernité** debe ser, a pesar de sus numerosas virtudes, considerada fatalmente fallada.<sup>26</sup>

[Ponencia en el Coloquio Internacional sobre el Futuro del Socialismo, realizado en la Sorbona, París, del 6 al 8 de junio de 1991. Traducido del inglés por Martha Rosenberg y Eduardo Grüner]

<sup>25</sup> S. Amin, 'Le Système mondial peut-il être réduit à un marché mondial?', *Actuel Marx* n° 9, 1991.

<sup>26</sup> El argumento de este párrafo es desarrollado con mayor profundidad en A. Callinicos, *The Reverse of History*, Cambridge, 1991, en el que vuelve sobre T. Cliff, *Capitalisme d'état en Russie*, París, 1990 y C. Harman, "The storm Breaks", *International Socialism*, n° 46, 1990

Daniel Bensaid

## Marx y la Modernidad

### A propósito del libro de Jacques Bidet, *Teoría de la Modernidad*

**E**n su último libro, **Teoría de la Modernidad**, Jacques Bidet se propone "reintegrar el aporte de Marx en el contexto más amplio de la filosofía política y de las teorías sociales modernas" (p.8); "constituir el capitalismo y el comunismo como dos figuras de una misma modernidad" (p.82).

El mundo contemporáneo sólo habría sido entrevisto ilusoriamente constituyendo en realidad un sólo mundo "que no es el capitalismo", un mundo "portador de una potencialidad más vasta aún inagotada". De este modo, en el "socialismo realmente existente", que Bidet escoge designar como el "comunismo histórico", la alternativa mercantil permanece "dormida". Tampoco puede sorprender ver a dicho "comunismo histórico" emprender un buen día el "deletere de las formas de la modernidad" y "ponerse súbitamente en movimiento".

Asistimos, en consecuencia, no a una restauración, a un retorno del socialismo al capitalismo (regresión lineal e ilusoria de un *post* a un *ante*), sino a una evolución, un efecto de movilidad en el seno de una misma modernidad estructural. En otros términos, sería la expresión del florecimiento de una modernidad reprimida, de antemano inscrita en las virtualidades de su estructura. "Mientras la perspectiva marxista tradicional abordaba el capitalismo en el marco de una pura secuencia histórica, de cuyo desarrollo contradictorio suponía debía culminar en el socialismo, esta problemática (de la modernidad) se inscribe por un lado en un cuadro donde el capitalismo coexiste con otros sistemas sociales, y por otro, lo relaciona con éstos en una misma metaestructura de la modernidad", la cual "articula el capitalismo a un conjunto más general, a una matriz metaestructural, la de las relaciones mercantiles" (p.233). Bidet expone, pues, claramente, las apuestas de su empresa:

- "Lo que en efecto se pone en cuestión en todo este asunto, es la naturaleza de las relaciones entre mercado y capital. ¿Constituye el capitalismo el desarrollo natural y necesario de las relaciones de mercado? ¿O se trata más bien de dos estructuras disociables en el sentido de que el mercado podría operar en una sociedad no capitalista?" (p.161).

- Este paso teórico conduciría "a una problemática de la democracia política que recupera y radicaliza la doble herencia del liberalismo político y del análisis marxista".

- El marxismo estaría llamado a integrarse a una teoría social de la modernidad y a una filosofía del socialismo como contractualismo.

En el prefacio a las ediciones italiana e inglesa de su libro, Bidet pone además los puntos sobre las íes: "Mi tesis es que el elemento pertinente del marxismo debe ser integrado en un conjunto teórico más vasto, una teoría general de la modernidad... Esta teoría general integra de manera no ecléctica elementos del marxismo y del liberalismo". Se trata, según esta síntesis, de fundar en teoría la idea de un socialismo de mercado y de una democracia contractual sin adjetivos.

### ¿La "matriz de la modernidad"?

Bidet propone un concepto de modernidad que remite a esta "era histórica que incluye significativamente capitalismo y comunismo". Escindiendo conceptualmente la modernidad entre capitalismo y socialismo, Marx nos habría "privado de la modernidad" y "vuelto impensable este concepto sin embargo indispensable". Max Weber y Habermas nos invitarían, por el contrario, a seguir el camino inverso y a buscar la teoría de una "metaestructura" subyacente tanto al capitalismo como al "comunismo histórico". Siguiendo su ejemplo, Bidet no opera por determinación de lo abstracto a lo concreto. Procediendo por definición inaugural, corre el riesgo de la tautología vacía: "Denomino metaestructura al presupuesto común a diversas formas estructurales contemporáneas"<sup>1</sup>. En el marco de esta "metaestructura", el capitalismo aparecerá como "un desarrollo específico entre otros, que aparecieron fundados sobre otras posibilidades de la misma matriz". Esta matriz misma es definida, finalmente, por tres determinaciones: "interindividualidad, asociatividad, centralidad", respondiendo a tres modalidades posibles de contrato: entre individuos, de todos con todos, y entre grupos de individuos asociados. Pero Bidet no nos dice de dónde provienen las categorías estructurales de esta modernidad metahistórica.

¿No está implícito un forzamiento ideológico en su afirmación axiomática de la modernidad? Una vez admitido el postulado, va de suyo considerar el comunismo como una simple "variante de la modernidad", o aún, capitalismo y metacomunismo (se trata siempre del "comunismo histórico" precedentemente definido) como "dos figuras de la misma modernidad". Bidet afirma sin demasiadas precisiones que su abordaje permitiría oportunamente "superar las ambigüedades de la noción marxista de modo de producción".

La existencia misma de esta noción obstaculiza, efectivamente, su propósito. El concepto de modo de producción es un concepto duro en una teoría dura. La noción de modernidad aparece, por el contrario, como una noción flotante, inasible. Designa tanto la gran disociación de lo religioso y lo político, de la fe y la razón, que marca lo que ha dado en llamarse el advenimiento de los tiempos modernos; como la emergencia de un mundo racional y desencantado, burocráticamente administrado por el Estado Moderno según las reglas del derecho abstracto; como inclusive el sentimiento angustiante de lo efímero y la relatividad de los valores en el universo urbano de la mercancía soberana, al punto que Marshal Berman ha podido, no sin razón, leer el **Manifiesto Comunista** como un manifiesto de la modernidad: "Todo lo sólido se disuelve en el aire; todo lo sagrado se torna profano..."

En una polémica contra el libro de Berman, Perry Anderson subraya justamente que la noción de modernidad opera como el índice de un malestar teórico y permite esquivar las tentativas de periodización, por poco rigurosas que éstas sean. Nunca se sabe exactamente si remite al advenimiento de una racionalidad mercantil que haría

<sup>1</sup> J. Bidet, "Capitalisme, communisme, marxisme, socialisme", in *Fin du Communisme? Actualité du marxisme*, Actuel Marx Confrontations, PUF, 1991.

sistema y correspondería más o menos a los "tiempos modernos" (a modernidad según Husserl), o si se trata más específicamente de una metáfora cultural del capitalismo propiamente dicho (Berman, Jauss). El "discurso filosófico de la modernidad" permanece plagado de subterfugios<sup>2</sup>.

Es cierto, en cambio, que las "economías de mercado" y las "economías de poder burocrático" no han constituido nunca dos mundos o dos "campos" sin relación estructural. Marx parte de una concepción de la economía mundo donde las economías nacionales no son abordadas como la matriz original del capitalismo, sino como el resultado de una fragmentación del espacio económico, por la cual los capitales acumulados en los intersticios y en los puntos de fricción del comercio mundial se territorializan y se concentran en un centro. Nos invita, pues, a pensar permanentemente no la simple juxtaposición y coexistencia indiferente de sistemas, sino su articulación en el seno de una totalidad estructurada de jerarquías y dependencias.

### ¿El orden del capital?

¿Forzamiento ideológico, nos habíamos preguntado? ¿De dónde viene, de dónde surge esta matriz o "metaestructura", a partir de la cual Bidet deduce toda su reconstrucción? "Yo llamo sustancia" nos decía Spinoza... "Yo llamo metaestructura", nos dice Bidet... Marx no nos dice jamás "Yo llamo mercancía"...

Para establecer el primado de la metaestructura propuesta, Bidet no puede evitar tener que corregir a Marx y rehacer por encima del hombro el plan defectuoso de **El Capital**. Este es realmente el objetivo del "nuevo abordaje" que nos propone.

1. "El mercado no es el fenómeno del capital, sino sobre todo su presupuesto...". Aquel es, en relación a éste, "categorialmente autónomo" (p.152).

El mercado, entonces, como "presupuesto" del capital. ¿Pero de qué presupuesto se trata? De un presupuesto histórico. Es un hecho bien conocido que Marx mismo desarrolla en el capítulo XX del Libro III. El intercambio mercantil es claramente anterior al capitalismo. El capital comercial y el bancario son históricamente anteriores al capital industrial productivo. Pero el modo de producción capitalista (MPC) no existe en su especificidad más que por la generalización de las formas mercantiles, la integración de la producción en el ciclo del capital y la subordinación de los diferentes capitales al capital productivo.

"Hasta aquí —escribe Marx en el capítulo titulado 'Algunas consideraciones históricas sobre el capital comercial'—, hemos considerado el capital comercial en los límites del modo de producción capitalista", o sea en su determinación lógica. Pero el comercio y el capital comercial son más antiguos que el modo de producción capitalista: "Representan, desde el punto de vista histórico, el modo más antiguo de existencia independiente del capital". No obstante, desde que "el capital se apodera de la producción misma" (determinación del MPC propiamente dicho), el capital comercial no es más que un capital dotado de una función particular, mientras que en los MP anteriores aparecía como producción directa de los medios de subsistencia

<sup>2</sup> Marshall Berman, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, Simon & Schuster, N. York, 1982 (trad. cast.: **Todo lo sólido se disuelve en el aire**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989). La respuesta de Perry Anderson ha sido publicada en *New Left Review* (Trad. cast.: *Leviatán* nº 198, Madrid). Ver también J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1989 (trad. cast.: Taurus, Madrid). Es posible, por otra parte, subrayar las tendencias o rasgos estructurales comunes a los dos sistemas, sin recurrir a una metaestructura a priori: V. Alain Brossat, *Le stalinisme entre histoire et mémoire*, L'aube, 1991.

para los productores mismos.

El capital comercial aparece entonces como "forma histórica" del capital, mucho antes de que el capital "haya sometido a la producción misma". Su existencia y su desarrollo son la condición histórica para el desarrollo del MPC, porque ésta condiciona la concentración de la fortuna dineraria, y porque el MPC presupone, completamente, una producción destinada al comercio y no sólo a los particulares. Pero la integración del capital comercial al MPC significa una típica inversión dialéctica. En el interior de la producción capitalista, "se encuentra despojado de su existencia autónoma anterior, para no ser más que un elemento particular del dominio del capital... No tiene otra función que la de agente del capital industrial".

El desarrollo independiente del capital comercial sería entonces "inversamente proporcional" al desarrollo económico de la sociedad. Si el capital "propriadamente dicho" se constituye en el proceso de circulación antes de poder "dominar sus extremos", el MPC implica que la circulación se haya apoderado de la producción y que el proceso de producción se haya integrado en la circulación "como simple fase".

En esta reversión, la circulación deviene "simple realización del producto creado como mercancía y el reemplazo de sus elementos de producción, producidos como mercancías". El capital comercial no es desde entonces más que una de las formas del capital en el curso de su movimiento de producción. Que el capital presupone históricamente el mercado no constituye, pues, una novedad. Todo el problema reside no en la descripción de intercambios mercantiles precapitalistas, sino en la articulación coherente de un "nuevo modo de producción", el MPC, cuya disolución pura y simple en la metaestructura mercantil de la modernidad abandonaría lo esencial de la teoría de Marx.

2. Segunda hipótesis: el mercado no sería sólo el presupuesto histórico del capital, sino su presupuesto lógico. Es esto lo que propone Bidet, al precio de un peligroso ejercicio sobre el plan de *El Capital*, a partir de una sorpresa. "Curiosamente, constata, no es hasta el Libro III que Marx intenta tratar la competencia" (p.152). "Sorprendente anomalía" dado que las categorías de la competencia serían necesarias ya desde el Libro I, referido a la producción, mientras que tenemos que esperar hasta el Libro III, el de la producción del capital en su conjunto, para ver aparecer la pluralidad de capitales, la competencia, el beneficio, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, etc.

Nosotros no compartimos la sorpresa de Bidet. *El Capital* comienza por la mercancía, la que constituye, de algún modo, su holograma. ¿La mercancía presupone la competencia? Evidentemente, en cierta medida, en la exacta medida en que "el punto de partida dialéctico" implica y presupone la totalidad; en la misma medida en que están "presupuestos" lo jurídico (lucha sobre la jornada de trabajo), la violencia (acumulación primitiva), y por consiguiente la política y el Estado, desde el Libro I. El comienzo "presupone" dialécticamente el fin, sin dejar por eso de ser el comienzo, que a Marx le llevó un buen tiempo determinar después múltiples correcciones del plan de *El Capital*<sup>3</sup>.

Mientras en los *Grundrisse* o en los *Manuscritos de 61/63* el dinero aparece aún como el inicio de la totalidad, *El Capital* parte, al contrario, de la circulación simple M-D-M (Mercancía-Dinero-Mercancía), y es de la fractura de la mercancía que sale el mundo encantado de las antinomias del capital. No porque Marx tuviera a las re-

laciones mercantiles por el presupuesto lógico de las relaciones capitalistas, sino porque la mercancía es el compendio y el jeroglífico de la producción mercantil generalizada, del MPC; porque la forma dinero no es, por lo tanto, más que un momento específico de la forma mercancía.

3. Bidet analiza el pasaje del Libro I al Libro II y de éste al Libro III como un pasaje de lo estático a lo dinámico. La lógica de *El Capital* no es, sin embargo la de la puesta en movimiento de una estructura inicialmente estática, sino un recorrido de lo abstracto a lo concreto para acceder al metabolismo complejo del capital en tanto que organismo viviente. En ese sentido, la mercancía, en tanto que resumen del capital, no presupone el mercado como antecedente histórico o lógico, sino el fin del capital, su movimiento de reproducción de conjunto en tanto totalidad articulada (comprendidos el Estado y el comercio mundial).

En efecto, ¿cómo comenzar por la competencia sin abordar el beneficio? ¿Cómo entender el beneficio sin el valor, el plusvalor, el capital constante y el capital variable? ¿Cómo entender el valor sin el trabajo abstracto? La crítica que Bidet hace al plan de *El Capital* parte del concepto de valor introducido en el Libro I. Según él, este concepto no habría sido presentado adecuadamente "sin que sean producidas las categorías generales de la competencia, las de la estructura mercantil en general". ¿Por qué? ¿Por qué no podría funcionar como abstracción determinada? La reproducción de conjunto aparece ya desde el Libro I y la aparición del valor, a través del "tiempo de trabajo socialmente necesario" (cfr. los desarrollos sobre la jornada de trabajo y la legislación de fábrica).

Bidet se asombra de que Marx logre "el forzamiento de hablar de mercancía sin hablar de mercado. En tanto que comienzo, la mercancía incluye el mercado como estructura de intercambio interiorizada en el producto social. Pero si Marx hubiese elegido comenzar por la metaestructura del mercado, hubiera debido también partir de la ganancia y el beneficio, no del valor y el plusvalor. De haber comprendido el fin sin el principio, de colocarlo antes del inicio, no habría hecho otra cosa que morderse la cola, y la acumulación del capital guardaría íntegro su misterio. Era necesario comenzar por descender a los subsuelos de la producción y elucidar los misterios de la explotación, por penetrar más allá del enigma de las apariencias, de las metamorfosis diabólicas del capital y los prodigios de su mundo encantado.

Bidet concluye con que "existe una inadecuación entre la organización efectiva de *El Capital*, que relega oficialmente al Libro III las categorías de la competencia, y los imperativos lógicos de la teoría de su exposición, que la requieren desde el Libro I, y singularmente desde la primera sección, consagrada a la mercancía". ¿Por qué, vuelve a preguntar, relegar la competencia al Libro III, por qué "censurar" su aparición en el Libro I? En la "puesta en acción" del ascenso de lo abstracto a lo concreto, Marx habría cometido, según él, un error de orientación que le hizo confundir el camino. Se habría comprometido en una perspectiva teleológica sobreimponiendo la oposición esencia/apariencia a la oposición abstracto/concreto. Habría considerado pues el valor como la esencia y al beneficio como la apariencia. La mercancía como esencia y la competencia como apariencia. Por el contrario, entendemos que Marx fue consecuente con su rechazo al caos empírico, para instituir un orden de inteligibilidad. La introducción de la competencia y de la multiplicidad de los capitales en el primer libro no desembocaría sino en una superposición [*telescoping*] de lo abstracto y de lo concreto, a un repliegue confuso del fin sobre el comienzo, un hundimiento informe de la totalidad sobre sí misma. Para Marx, como dice justamente Bidet, "sólo el análisis de la producción capitalista al nivel más abstracto del valor"

<sup>3</sup> Sobre este tema ver el inapreciable trabajo de R. Rosdolsky *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, París, Maspero (trad. cast. Madrid, Siglo XXI)

permite exponer la articulación central del sistema (elucidar su enigma), a saber, la división del valor entre trabajo necesario y sobretrabajo (excedente).

Bidet tiene perfectamente el derecho de refutar y cuestionar el orden de exposición de *El Capital*. Pero lo que no puede es tratarlo como una torpeza, una incoherencia, o una "metida de pata" de Marx.

4. Finalmente, Bidet reprocha a Marx el hacer de *El Capital* "un fragmento de una verdadera filosofía de la historia", que constituye "al capital y al trabajo en los dos grandes sujetos antagónicos" y culmina en la "perspectiva de un Sujeto universal reconciliado". Semejante lectura puede nutrirse, sin duda alguna, de ciertos textos de Marx, de tal o cual cita, pero entendemos que no es adecuada a su lógica de conjunto. La clase, tal como aparece en el Libro III, no es precisamente ese gran sujeto. No obstante, insiste Bidet, "esa parece ser la razón que prescribe a Marx el orden de su discurso: una posición histórico-teleológica que traduce este paradigma esencia/fenómeno, donde la esencia reside en el todo y en la separación en dos clases antagónicas y el fenómeno en el nivel de lo individual, lo concurrencial, lo cotidiano y lo vivido".

"Consecuentemente, concluye, hubiera convenido considerar la competencia a cada nivel de la exposición" y reservar al Libro III los aspectos propiamente capitalistas de la competencia". Habría pues lugar en el Libro I para una competencia y una mercancía "metaestructurales". Pero, ¿quién decide acerca de la bondad en materia de lógica? La circularidad hegeliana de *El Capital* tiene su lógica propia. Así, es necesario violentarla para enmendar a Marx: "Sería legítimo y necesario reescribir el comienzo de *El Capital* en función de los análisis que provee el resto de la obra y de las categorías de mercado en general" (p.164). A menos que esta reescritura "legítima" no haga derrumbar el edificio tan paciente y dolorosamente construido. Pues el orden de exposición de Marx no se hizo posible sino después de que hubiera recorrido el problema para conocer la última palabra.

Es posible, como quiere Bidet, preferir hablar de "ley de mercado" que decir "ley del valor", a condición de establecer inmediatamente que el mercado en cuestión corresponde a lo que Marx, con más rigor, denomina.... valor. Bidet, por otra parte, reconoce que "la noción de competencia está implícitamente presente en la definición de valor por el tiempo de trabajo y sobre todo en la noción de tiempo de trabajo socialmente necesario". Para él, la competencia es necesaria desde el primer paso, pues constituye una categoría de la producción y no solamente de la distribución. Una vez más: en cierta medida. En la medida en que la producción "presupone" a través del tiempo de trabajo socialmente necesario, nada menos que la lucha de clases, el Estado y todo el lío de la competencia, mas no sólo de la competencia. Específicamente, la competencia no es ni una categoría de la producción, ni aún de la circulación, sino más bien, por su lugar en el Libro III, una categoría de la reproducción en su conjunto, el momento en que intervienen la multiplicidad de los capitales y la igualación de la tasa de ganancia.

Es por esto que estamos en desacuerdo radical con Bidet cuando exige que la competencia sea analizada, antes que nada, "por sí misma, en su lugar, el de la exposición de las relaciones mercantiles en general, con anterioridad a la forma que asume en las relaciones propiamente capitalistas". El insiste en exigir un análisis de la competencia en general, "metaestructural", a pesar de que Marx no concibió a la competencia en general, sino solamente a una competencia determinada por su modo de producción específico. De modo que el Libro I de *El Capital* no es pues el de las "relaciones mercantiles en general", sino precisamente el de la producción mer-

cantil generalizada. No es anterior a las "relaciones propiamente capitalistas", sino más bien uno de sus momentos lógicos.

5. Estamos realmente ante dos lecturas divergentes de *El Capital*, pero la de Bidet parece devenir, por sí misma, teleológica. La ausencia de un desarrollo autónomo y coherente desde el Libro I habría nutrido dos interpretaciones opuestas aunque "igualmente insatisfactorias":

—"la que rechaza hacer del orden mercantil un elemento constitutivo del capitalismo y propone que el mismo puede realizarse también en una forma estatista o planificada";

—"la que ve en el mercado una estructura que de ahí en adelante toma cuerpo con el capitalismo" (p.166).

Bidet propone, en consecuencia, la idea según la cual el mercado, "estructura concurrencial de producción y de circulación", constituye "el estrato más profundo" de la regulación-contradicción del capitalismo, y la necesidad de reconsiderar las "condiciones de separabilidad" entre mercado y capitalismo. ¿Pero cuál sería el status teórico de esta "interioridad" del mercado? ¿"Matricial" (el mercado como referente general de un modo de producción específico) o histórica? Una vuelta en redondo.

Y un forzamiento requiere otro. Para instalar la metaestructura de la modernidad, da la impresión que Bidet ha "abandonado la lógica de la cosa para retornar a la cosa de la lógica". Para volver esta "idealidad" compatible con *El Capital*, se ve llevado a reescribir su comienzo, no a partir de una refutación metódica de las opciones de Marx, sino a partir de su propio "presupuesto" metaestructural, en virtud del cual la matriz de la modernidad debe a toda costa subsumir el MPC y el "comunismo histórico". Para ello es necesario establecer previamente una abstracción de mercado, en levitación, disponible para diversos rellenos históricos. Pues no es por irreflexivo que Marx ha hablado ampliamente de MPC y jamás de MP mercantil.

### ¿Un mercado sin capitalismo o un socialismo de mercado?

Bidet establece una distinción entre la forma jurídica de intercambio y las relaciones reales de explotación. Ella resulta de la "contradicción, siempre relativa en el seno del capitalismo, entre relaciones de modernidad y relaciones capitalistas". Es, en efecto, una consecuencia lógica de su interpretación de *El Capital*. Según el orden de exposición propuesto por esta teoría del capitalismo, el mercado puede ser pensado independientemente del capitalismo. Es posible pues "separar el uno del otro a mercado y capital".

Y, recíprocamente, imaginar un socialismo de mercado, puesto que la amplitud de la metaestructura autoriza "este singular movimiento circular por el cual se pasa de una forma estructural a otra, del capitalismo al comunismo y viceversa"<sup>4</sup>. Inversamente, la identificación estrecha entre capitalismo y mercado conduciría a la identificación obligada entre socialismo y planificación.

1. La apuesta es clara. Es cierto, admite Bidet, que Marx "articula capitalismo a mercado", en la medida en que aquel realiza la esencia de la relación mercantil. ¿Pero la forma mercancía posee una esencia tal que debe necesariamente desarrollarse en el capitalismo, a tal punto que el capitalismo debe identificarse con esta esencia rea-

<sup>4</sup> "Capitalisme, communisme, marxisme, socialisme", cit., p.20.

lizada? ¿O bien Marx termina abandonando esta asimilación, todavía presente, como Bidet reconoce, en los borradores de *El Capital*, para establecer en última instancia una "desconexión entre mercado y capitalismo"?

Por otra parte, añade, "la estructura mercado según Marx es la de la unidad valor de uso/valor, trabajo abstracto/concreto; siendo su disyunción (siempre relativa) lo propio del capital". Siempre relativa, en efecto.

De la autonomía categorial del mercado en relación al capital, Bidet deduce que la realización del valor o su "transformación" en precio marca el pasaje del mercado al capitalismo y no su metamorfosis estructural en el ascenso de lo abstracto a lo concreto. Del mismo modo, el trabajo sería un primer modo de apropiación y la circulación un segundo que anula al primero. En esta hipótesis, la apropiación capitalista correspondería al momento de la circulación, mientras el trabajo constituiría el fundamento de una libre contractualidad: "En las relaciones mercantiles puras, precapitalistas, el productor inmediato sería propietario de su producto; en el capitalismo, no" (p.177). El problema consiste en que las relaciones mercantiles puras no existen; las relaciones mercantiles precapitalistas están siempre integradas a la lógica de conjunto de un MP dominante. Una vez más, la lectura diacrónica de los diferentes libros de *El Capital* disloca la coherencia lógica de su totalidad estructurada.

2. La asimilación del mercado al capitalismo tendría por corolario la asimilación entre socialismo y planificación, o aún la "naturalización de la forma plan". La solución consistiría, por el contrario, según Bidet, en buscar "un concepto superior al de plan y de mercado y capaz de asegurar su desnaturalización". El socialismo sería pues definido como "una sociedad de contrato universal" resolviendo así tanto sobre el plan como sobre el mercado. Pues el plan estaría "él mismo sometido a la contractualidad": sumisión del mercado al plan y de éste al contrato, que es la categoría central de la metaestructura.

Bidet pone aquí el dedo sobre una dificultad. El parte de la idea, demasiado lapidaria, según la cual "una producción social enteramente planificada no puede ser democrática", la planificación integral se opone necesariamente al desarrollo de la asociatividad. Concluye de esto que la antinomia de la modernidad no se resuelve simplemente a través de una combinación más o menos dosificada, más o menos armoniosa, de plan y de mercado. Porque introducir categorías mercantiles en un sistema socialista "significa seguramente introducir categorías capitalistas". Hasta qué punto una sociedad puede funcionar según dos lógicas contradictorias sin hundirse en el caos es la cuestión abierta por la crisis de las economías planificadas y dirigidas de Europa del Este.

Bidet busca otra solución, que, en su abstracción, aparece sin embargo como una escapatoria: "La cuestión de socialismo no es la de la alternativa entre plan y mercado o la de su combinación, sino la del dominio, según una relación contractual soberana, por el conjunto de miembros de la sociedad, de las formas plan y mercado" (p.62). La cuestión no queda sino desplazada: en qué condiciones esta plenitud del control político democrático es compatible con la realidad de la relación productiva. Porque el lazo es reconocido por Bidet: "La influencia de los asalariados sobre el centro se mide por su capacidad de mercantilizar su fuerza de trabajo, es decir, de conseguir que una parte de su reproducción se realice por una vía no mercantil..." Pero la adquisición de derechos sociales no mercantiles, por importante que ella sea, ¿significa por otra parte la "desmercantilización de la fuerza de trabajo", durante el tiempo que la fuerza de trabajo continúe negociándose por contrato en un mercado

de trabajo, sufriendo en consecuencia la realidad de la explotación y los efectos inherentes a la reificación y al fetichismo de la mercancía?

Porque, y este es el nudo gordiano entre mercado y capital, el valor no es disociable del fetichismo. Valor y fetichismo no son exteriores el uno respecto del otro. Constituyen un mismo cuerpo. Mientras Bidet, reservando el valor al orden de la metaestructura mercantil, reduce el fetichismo a un efecto idológico propio del capitalismo, a una falsa conciencia que designa precisamente "el desfase existente entre la representación espontánea de los agentes y sus relaciones reales" (p.230). Para él, entonces, sería lícito suponer que la metaestructura mercantil autorizaría una conciencia verdadera, liberada de la hipnosis del fetiche.

3. En el prefacio a la edición italiana, Bidet tiene el cuidado de precisar que no puede imaginarse "una sociedad mercantil" justa o "un socialismo de mercado". Porque plan y mercado siguen siendo a sus ojos "dos monstruos a dominar". Cuando precisa que plan y mercado no pueden ser entendidos a partir de las leyes naturales o ideales de la economía, sino como "reglas que los humanos pueden elegir, combinar y dominar", este enunciado mismo sugiere una reducción del mercado y del plan a las técnicas de gestión. Sin embargo, precisa en seguida Bidet, "la cuestión de su control democrático no puede ser comprendida simplemente como socialismo de mercado armonizado por una regulación central".

En efecto. Porque plan y mercado constituyen siempre el índice de relaciones sociales. La confusión proviene, al parecer en buena parte, de una reducción del socialismo al plan, y del plan a la forma de planificación que ha sido aplicada en los países del Este, que no era la considerada por Marx, ni aún por los bolcheviques en los inicios de la revolución rusa. La transición al socialismo no puede asimilarse a un comunismo de guerra, a la estatización integral, o casi, de los medios de producción y de comunicación, a una economía dirigida. El mercado y la ley del valor no pueden ser abolidos por decreto en una situación nacional e internacional determinadas. Sólo podrían languidecer, de la misma manera que el Estado, en tanto que aparato coercitivo separado, en la problemática de Lenin.

Lo que se requiere para una perspectiva de este tipo, no es una economía integralmente planificada, sino políticamente dirigida. El primado del plan sobre el mercado forma parte, sin duda alguna, de las condiciones de posibilidad de este dominio. Pero no prejuzga por las proporciones entre sector socializado de la economía, sector cooperativo y sector privado. Tampoco prejuzga sobre las formas contractuales de negociación del plan. Finalmente, los instrumentos de dirección política de una economía no se reducen a la parte de la economía socializada, sino que incluyen otros mecanismos: fiscales, monetarios, jurídicos; derechos sociales, política urbana, control de inversiones y de cambios... Todo esto no puede ser predeterminado *in abstracto* sino que depende de las luchas y de las relaciones de fuerzas políticas concretas. En uno de esos raros textos didácticos donde considera la transición al socialismo en un país capitalista desarrollado, Trotsky incluye un diálogo imaginario entre un ingeniero americano y un ingeniero soviético. El segundo asegura al primero que un poder revolucionario en los Estados Unidos "procurará en su plan industrial un amplio lugar para las pequeñas y medianas empresas viables. El gobierno, los soviets locales y las cooperativas se asegurarían garantías para un contingente de pedidos, el crédito que les fuera necesario y las materias primas. Poco a poco y sin ninguna coerción, serían atraídas a la órbita de la economía socializada... Comenzaría por suprimir el secreto comercial y combinaría y generalizaría los métodos capitalis-

tas de cálculos, transformándolos en métodos de contabilidad y planificación económicas. Por otro lado vuestros consumidores refinados y críticos no tolerarían ningún signo de indiferencia en lo que respecta a sus necesidades. Un sistema flexible de satisfacción de las necesidades de la población estaría garantizado por la combinación de cooperativas bajo control democrático, de una red de tiendas del Estado y mercados comerciales privados. El dólar, vea Ud., será el regulador de base de esta economía. Es un burdo error considerar la utilización del dinero como incompatible con una economía planificada. El dinero dirigido es una ficción académica. La nacionalización de los *mass-media* sería un error totalmente negativo. Su única razón de ser, es el quitar al capital privado el poder de decisión sobre lo que puede ser impreso: lo que es progresista o reaccionario, prohibicionista o antipuritano o pornográfico. Será necesario que el poder revolucionario encuentre una solución nueva al problema del reparto de las posibilidades de imprentas socializadas y de su utilización".<sup>5</sup>

La clave de la transición al socialismo reside pues en la redefinición de la relación entre economía y política, en la invención de una democracia donde los productores y ciudadanos no están ya disociados, en la articulación autogestionaria entre la democracia política y la económica.

### Las antinomias del contrato

1. Bidet denuncia justificadamente la ilusión liberal de la naturalidad del mercado: "Las relaciones mercantiles están ineluctablemente determinadas por el centro". Pero al mismo tiempo, parece encontrar en la disyunción entre lo político y lo económico la garantía de una autonomía asociativa y democrática. Si las asociaciones no se aseguran una posición dominante sino asediando el centro, no pueden lograrlo si no se mantienen como privadas. El Estado de derecho reposa pues, según él, sobre una voluntad general respetuosa de la autonomía de las personas. Pero lo característico de las relaciones mercantiles sería poseer un centro y lo propio del centro, ser presionable a través de la mediación de la asociatividad, por las fuerzas implicadas en el mercado.

Marx habría cometido el error de aprehender al Estado no bajo el ángulo del contrato interindividual, garante de la cohesión contradictoria de las relaciones mercantiles, sino como el garante de las relaciones de clase, y como constituyendo él mismo una relación de clase. Su teoría de la política se establecería pues en el nivel de las "relaciones específicamente capitalista", carecería al mismo tiempo del momento del individuo y de su estatuto político, el que sería, sin embargo, "matricial" en relación al momento específicamente capitalista de su determinación de clase. Ahora bien, es la hipótesis de un individuo anterior en relación a la clase en el orden de la metaestructura la que funda para Bidet toda la lógica del contrato.

Luego de haber reprochado a Marx no haber hecho aparecer la competencia en el Libro I, le reprocha luego haber escamoteado la "centricidad", en otras palabras, el Estado, de manera que su aparición furtiva se ha tornado allí incongruente. Bidet se divierte ante la sorpresa del lector de *El Capital* que ve surgir bruscamente al Estado en el capítulo 3 del Libro I, pues "no está de ningún modo preparado para este

<sup>5</sup> Trotsky, L., "Le socialisme en Amérique", *Oeuvres*, IV, août 1934 (trad. cast. con ciertas variantes: "Si Norteamérica se hiciera comunista" en *Escritos*, t. VI, vol.1, Bogotá, Pluma, 1976, pp.116-129). V. sobre este tema el debate entre Alec Nove y Ernest Mandel en la revista *Quatrième Internationale* así como la importante contribución de Diane Elson en la *New Left Review* [próxima aparición por Ediciones Imago Mundi].

encuentro".

Por el contrario, nosotros hemos recordado que el Libro I de *El Capital* no puede entenderse según el principio arquitectónico de una infraestructura (la producción), sobre la cual estarían llamadas a apilarse la circulación, y después la reproducción de conjunto con sus instituciones propias, sino como momento de la abstracción. Desde este momento, el Estado está presente en su ausencia, por el derecho como por la violencia que rigen la relación de explotación. Pero el Estado no hubiera podido aparecer efectivamente, en la plenitud de sus determinaciones, sino más allá del Libro III y en el cuadro de la reproducción en su conjunto. Del mismo modo, por otra parte, que las clases sociales no intervienen en el estado de esqueleto, en el nivel de la relación de explotación en la producción, sino al término del proceso en su conjunto, después de que ha sido abordada la circulación (y en este cuadro del trabajo productivo e indirectamente productivo) y la reproducción en su conjunto (y en este cuadro la distribución de la ganancia).

Igual también que el tiempo, que está no obstante, omnipresente desde la introducción del concepto de valor, no puede adquirir su plena determinación sino al término del Libro III, donde se anudan en el tiempo metabólico de la reproducción en su conjunto, el tiempo lineal de la producción (segmentación de la jornada de trabajo entre trabajo necesario y excedente) y el tiempo circular de la circulación.

En el plan de 1857, el Estado aparecía después del capital, la propiedad territorial, el trabajo asalariado y antes del comercio y el mercado mundial. Prueba de que la política no marchaba para Marx al costado o por fuera de la economía. El Estado es realmente definido de entrada como relación de clase y el aparato de Estado como instrumento de dominación de clase. Bidet prefiere un abordaje en que la institución estatal se desliga de las relaciones capitalistas de producción para articularse directamente a la metaestructura contractual. Aparece pues, "menos como el instrumento exclusivo de una clase que como el lugar de compromiso donde se constituye la hegemonía. Inspiración gramsciana, vía Poulantzas..."(p.216). En razón de estas implicaciones jurídico-estatales articuladas sobre la libertad contratante de los individuos y no sobre el conflicto irreductible entre las clases, la estructura mercantil, previamente disociada del capital, garantizaría al asalariado el estrato más profundo y más sólido de su autonomía (p.190).

La perspectiva de la desaparición del Estado no es pues más que un viejo anhelo, bienintencionado en el mejor de los casos, pero peligroso, sin razón de ser. La vuelta al primado del contrato sobre la lucha implica que el Estado "no puede desaparecer". Pues el momento en que las voluntades se conjugan en el acuerdo fundante, "ellas constituyen entonces una potencia indestructible, a propósito de la cual el problema que se plantea no es el de extinción, sino el de su ejercicio por la multitud. Cada vez que se pretendió su desaparición en aras de una sociedad o una administración 'natural', se crearon las condiciones para que retornen con estrépito. La soberanía no se disuelve en el socialismo como el azúcar en el café. No desaparece, sino que permanece como problema a afrontar. Ella debe ser inalienable, es decir, efectivamente ejercida por los ciudadanos".

2. "Lo propio de la modernidad, insiste pues Bidet, es que la dominación se articula en ella específicamente con un complejo de contractualidad". Esta es "la libertad de los modernos". Inmediatamente escindida por la antinomia entre la contractualidad individual de la sociedad civil y la contractualidad central del Estado.

Ante esta dificultad, Bidet resuelve categóricamente: "Yo querría proponer aquí la

tesis siguiente: el contrato social, que es la referencia fundante del liberalismo, constituye el hilo conductor de una filosofía política del socialismo". Los teóricos del comunismo habrían pecado por ignorancia de este concepto. Habría un desencuentro entre Marx y el contrato, en virtud del cual faltaría en él la centralidad política inherente a la generalización de las relaciones mercantiles (la relación del mercado con su centro estatal, de la sociedad civil con la sociedad política), y, por contragolpe, como aspirado por el vacío abierto que de ello resulta, "el plan aparece como la forma naturalmente racional de la asociación". A través de Hegel, Marx pertenecería pues a la corriente anti-contrato nacida del Iluminismo. De ahí el lugar vacío de su discurso sobre la democracia socialista. El contrato, concluye Bidet, es "una cosa demasiado seria para dejarla en manos de los liberales", pues "la posibilidad de contratar individualmente es también la posibilidad de contratar centralmente, de definir contractualmente un centro de dirección común, de gestionar por convenio el conjunto de la vida social".

La pista puede resultar fecunda. ¿Pero de qué contrato se trata? La tesis liberal hoy revigorizada es que existe una unidad consustancial entre la contractualidad central de la democracia parlamentaria y la contractualidad individual garantizada por la propiedad privada y por la ley del mercado. ¿En qué escapa Bidet a esta trampa desde el momento en que asocia sin más precisiones la posibilidad de contratar interindividual y centralmente? El liberalismo *tout court* ve en la economía de mercado una expresión de las libertades personales que culminan en la democracia parlamentaria. Sin embargo, la contractualidad social tiende a negar la forma mercado que la contractualidad interindividual supone. "De ahí el dilema del liberalismo", constata justamente Bidet. Dilema que el neoliberalismo pretende resolver a su manera en las antípodas del contrato, a través de la afirmación de un orden espontáneo inintencional, y por la proclamación de una superioridad del orden mercantil, que residiría ante todo en su capacidad informacional.

El contrato establece, en efecto (esto es lo que constituye ya el corazón del dilema en Grotius, Hobbes, Locke y Rousseau) lo que Bidet define como el otro del contrato: la soberanía o el poder de obligar. Esta antinomia de la forma contrato domina toda la historia de la filosofía política moderna. Por su parte, el asalariado tendría la posibilidad "del compromiso contractual de la fuerza de trabajo", que depende también de una contractualidad interindividual y constituye la base de asociación posible entre los asalariados por la lucha política y sindical. "Pues la forma contrato inherente a la forma mercado no se la limita a la forma interindividual, sino que conduce inmediatamente a la asociación entre muchos... Ella abre también la perspectiva de una determinación contractual central de la economía, por tanto a la relativización o a la puesta en cuestión del orden mercantil". La forma contrato escondería también la "virtualidad del proyecto socialista en el sentido de contrato social extendido a lo social mismo".

Sea. Pero basta con imaginar el "contrato social" ampliado a lo social mismo para constatar que las "antinomias del contrato" caen del cielo de la metaestructura para reaparecer bajo la forma de contradicciones y conflictos de carne y hueso, y de clase. Es lo que la revolución francesa había puesto en evidencia desde que la lógica del derecho natural a la existencia, implícita en el contrato social, chocó como un latigazo contra el derecho natural a la propiedad implícito en esa misma contractualidad. Entre dos derechos desiguales, constata fríamente Marx, es la fuerza la que decide.

<sup>6</sup> Por otra parte, la tesis de un Marx continuador consecuente de un liberalismo más allá de sus *impasses* burgueses ha sido expuesta por L. Dumont en *Homo aequalis*.

3. La noción equívoca de "mixto" aplicada al Estado luego de haber sido aplicada a la economía (una democracia mixta por una economía mixta) no ofrecería sino una solución verbal a una contradicción bien real. No hay lógica metaestructural del contrato. No es una desviación teórica, son los golpes de martillo de la revolución francesa que han aparado a Marx del terreno mistificador de la contractualidad liberal, para comenzar a explorar el de una contractualidad del oprimido<sup>6</sup>. No cabe duda alguna, a la luz de los desastres de este siglo, que esta contractualidad no ha sido pensada en su especificidad. Que lo jurídico, como dice Bidet, "no se podría disolver en lo ideológico", que erigir en principio el pluralismo político y sindical, la libertad de expresión, el sufragio universal igualitario, etc., obliga a pensar el derecho público y la norma jurídica como no reductibles a los azares de las relaciones de fuerzas.

No es menos cierto que la democracia parlamentaria, asociada a una economía dominada por la propiedad privada y las leyes del mercado, permanece burguesa, en el sentido de que la soberanía política proclamada se encuentra limitada y contradicha por la soberanía efectiva del mercado operando sobre ella; donde las mejores instituciones del mundo burgués, por preciosas que sean, no modificarán en nada la heteronomía del productor sometido al despotismo de la empresa y al fetichismo de la mercancía. Se puede abandonar sin pena el vocabulario comprometido de la "dictadura del proletariado", pero no se puede deshacer igualmente del problema político planteado por Marx en esos términos, en la dirección de las cuestiones abiertas por la revolución francesa.

### ¿Metamarxismo o postcomunismo?

Bidet afirma pues que el análisis "metamarxista" por él propuesto conduciría a una "política postcomunista". El repudia el plan como portador de una universalidad abstracta y una mecánica implacable. Propone gestionar la provechosa antinomia entre la sociedad civil y el Estado, y para ello recoge una versión renovada del equilibrio de poderes. Nosotros creemos que este "post" se revela tan postizo como lo fue ayer el "post" capitalismo del realismo socialmente existente.

Incluso cuando hubiera "autonomía categorial" del mercado en relación al capital (de lo que nos hemos ocupado extensamente), ésta no prueba jamás que el camino podría ser recorrido históricamente en sentido contrario, de la estructura a la metaestructura, del capitalismo al orden mercantil y a una contractualidad depurada de sus conflictos de clase.

Bidet posee el mérito de buscar una coherencia teórica a los discursos eclécticos nacidos de la descomposición de los regímenes burocráticos del Este y de las "crisis del marxismo" que la acompañaron. Tiene también el mérito de interpelar la teoría de Marx, obligándose a confrontarla con las teorías contemporáneas de la justicia y la comunicación (Rawls, Habermas). En cambio, sus propias respuestas permanecen a prudente distancia de la prueba de la práctica. ¿Cómo puede intervenir su abordaje de la contractualidad en los problemas reales de las economías de transición? ¿Cómo puede desde allí abordar las cuestiones eminentemente prácticas que se plantearon en la Nicaragua sandinista sobre las relaciones entre instituciones parlamentarias y poder popular, o que se plantean hoy en los países del Este con la restauración de una democracia electoral sin el menor contrapoder enraizado directamente en los lugares de producción o vivienda? Estos problemas son sin embargo, los que permiti-



rían someter una problemática tan ambiciosa al criterio de la práctica. No le reprochamos a Bidet no haberlo hecho. Cada cosa a su tiempo. Pero esperemos con interés la necesaria continuación a su empresa.

Entre tanto, nos detendremos en la conclusión política que nos deja. Marx habría pues "roto la unidad de la modernidad" en dos momentos, de un lado al capitalismo, de otro el socialismo, concebido como "momento ulterior" y de donde podría solamente "emerger una verdad universal" y triunfar "una dialéctica de la razón".

Esta ruptura cronológica habría fundado una ilusoria línea de separación entre reforma y revolución. "El *clivage* entre reformistas y revolucionarios se establecía entre quienes querían cambiar decididamente el mundo y quienes se proponían solamente mejorarlo progresivamente. Este *clivage* ha devenido incierto". Bidet, no renuncia por esto: "Me parece que la teoría de los principios es de naturaleza tal que lo renueva [al *clivage*], ya que se propone determinar lo inaceptable, lo intolerable"<sup>7</sup>. El *clivage* encontraría aquí un nuevo fundamento, no en el más allá de una sociedad diferente sino en el más aquí de principios no negociables.

Para nosotros, la alternativa entre reforma y revolución no dependió nunca de la oposición entre la realidad del capitalismo y un modelo futuro de socialismo. Sea cual fuera el mérito de estos tiempos sin principios, aquella ya no puede consistir principalmente en una teoría de los principios, de la que restaría aún enunciar los fundamentos históricos y sociales. Determinar lo inaceptable puede, y esto no está tan mal, definir una moral de la resistencia, no necesariamente una estrategia revolucionaria. Porque la noción de revolución no reemplaza ni del modelo ni del principio, sino de la estrategia política del conflicto cuyo horizonte esta traza: lucha por la conquista de un poder político, sin la cual el aro de hierro de la explotación y de la alienación continuará encerrándonos en su círculo vicioso.

Plantear el problema de la estrategia revolucionaria es también levantar otra cuestión, que se encuentra como fondo de este debate, la de la lucha de clases y su actualidad, la de su capacidad de atravesar y hacer volar en pedazos los reflejos de identidad y comunidad, religiosos, nacionales o tribales; para recuperar la lógica de una racionalización desde la base y de una universalización efectiva, opuestas a la racionalización burocrática y a la universalización abstracta, comunes tanto al capital como a la economía dirigida.

Quedando más acá de estos desafíos, el "metamarxismo" proclamado por Jacques Bidet permanece en el orden de la proclamación. Que la crisis actual desemboque en la tentación de integrar el marxismo "en un conjunto teórico más vasto" es comprensible. Pero no nos parece que se hayan reunido las condiciones necesarias para superar la "física clásica" del marxismo en la "física cuántica" de un metamarxismo. Por ahora, la caída de las ortodoxias petrificadas puede liberar a Marx de los cultos que lo tuvieron por mucho tiempo cautivo. Como ha dicho Alain Badiou, hay más en la crisis del marxismo que lo que cualquier antimarxista pueda imaginar, "no nos queda en verdad sino el lugar inhabitable de una heterodoxia marxista por venir".

[Traducido de *Critique Communiste* n° 106/7, avril-mai 1991, París, por Horacio Tarcus. Revisión técnica de Martha Rosenberg]

<sup>7</sup> "Capitalisme, communisme, marxisme, socialisme", cit., p.26.

Atilio A. Borón

## La transición hacia la democracia en América Latina: problemas y perspectivas\*

### 1. El derrumbe de los autoritarismos y la cuestión democrática en América Latina

La incompleta y en algunos casos, además, demorada derrota de los regímenes autoritarios en los países de América del Sur y el inicio de una larga y complicada fase de transición democrática fueron acompañados por un saludable resurgimiento del interés por discutir la rica multiplicidad de significados contenidos en la propuesta democrática.<sup>1</sup> Una vez que los distintos actores políticos hicieron una verdadera "profesión de fe" democrática, por cierto que con disímiles resultados en lo concerniente a su credibilidad, el tema se convirtió en motivo de agitados debates en el campo de la ciencia política. Algunos, entre los que se incluye un segmento muy importante de la izquierda latinoamericana, amén de los tradicionales representantes de las posiciones neoconservadoras, adhirieron a una concepción que sostiene que la democracia es un proyecto que se agota en la "normalización" de las instituciones políticas. Para quienes son tributarios de esta perspectiva, la gigantesca empresa de instaurar la democracia se reduce a la creación e institucionalización de un puro orden político —es decir, un sistema de reglas del juego que hace abstracción de sus contenidos éticos y de la naturaleza profunda de los antagonismos sociales— y que sólo plantea problemas de gobernabilidad y eficacia administrativa. Asombra comprobar como algo a primera vista tan sencillo y razonable haya podido despertar, a lo largo de la historia, pasiones tan desbordantes y precipitado resistencias tan encarnizadas, provocando en los más diversos tipos de sociedades revoluciones y contrarrevoluciones, sangrientas guerras civiles, prolongadas luchas reivin-

\* Ponencia presentada I XVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, Buenos Aires, 21 al 25 de Julio de 1991.

<sup>1</sup> Una discusión semejante, sobre la naturaleza de los regímenes autoritarios, ocupó a buena parte de la intelectualidad latinoamericana en la década de los setentas. Véase al respecto nuestro *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Imago Mundi, 1991), pp.11-64. Un perceptivo balance de esta discusión se encuentra en Enrique Baloyra, "La transición del autoritarismo a la democracia en el Sur de Europa y en América Latina: problemas teóricos y bases de comparación" en Julián Santamaría, compilador: *Transición a la democracia en el Sur de Europa y América Latina* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1982), pp. 287-345.

dicativas y salvajes represiones.<sup>2</sup> Por cierto que la imagen que hoy proyectan quienes sostienen esta concepción minimalista de la democracia poco tiene que ver con la que nos legaron algunas de las más grandes cabezas de la teoría política, desde Platón hasta Marx. Sin el ánimo de iniciar una labor exegética que permita contrastar las imágenes clásicas de la democracia con sus versiones contemporáneas, nos parece apropiado recordar aquí la visión que un sobrio y atento observador de estas cuestiones —nos referimos a Alexis de Tocqueville— popularizara en su clásico estudio y que lo llevara a dejar impresa en su introducción estas conmovedoras palabras:

Todo este libro ha sido escrito bajo una especie de terror religioso, sentimiento surgido en el ánimo del autor a la vista de esta revolución irresistible que desde hace tantos siglos marcha sobre todos los obstáculos, y que aún hoy vemos avanzar entre las ruinas a que da lugar.<sup>3</sup>

Los trazos épicos del impresionante fresco tocquevilliano contrastan llamativamente con las simples y deslucidas imágenes que ofrecen algunas teorizaciones recientes. Pero además, el "relato" clásico —si se nos permite utilizar un término poco apreciado por los profetas de la post-modernidad— goza de una ventaja decisiva: los datos emanados de la voluminosa historiografía relativa al proceso de establecimiento de la democracia en las sociedades modernas —y de la cual la obra de Barrington Moore constituye una síntesis ejemplar— le asignan inapelablemente la razón.<sup>4</sup> En todo caso, y sin entrar a considerar un tema que escaparía de los límites del presente trabajo, conviene tomar nota de las perniciosas implicaciones teóricas y político-ideológicas de este triunfo contundente de las concepciones schumpeterianas —que reducen la democracia a una cuestión de método, disociado por completo de los fines, valores e intereses que animan la lucha de los actores colectivos— a expensas de las formulaciones clásicas, en las cuales la democracia es tanto un método de gobierno como una condición de la sociedad civil.<sup>5</sup>

Para quienes comparten esta perspectiva, por lo tanto, la posibilidad de que la refundación del orden democrático en América Latina se agote en la pura reestructuración del régimen político es motivo de honda preocupación. En efecto, creemos que no se puede comprender el significado que tiene la recuperación de la democracia si no se la concibe como un proyecto inescindible que reposa sobre dos exigencias:

<sup>2</sup> Esta visión minimalista y politicista de la democracia puede encontrarse Manuel Antonio Garretón, *Reconstruir la política. Transición y consolidación democrática en Chile* (Santiago, Editorial Andante, 1987); en Angel Flisfisch, Norbert Lechner y Tomás Moulián, "Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina", en Autores Varios, *Democracia y desarrollo en América Latina* (Buenos Aires, GEL, 1985). El volumen colectivo compilado por Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Lawrence Withead, *Transiciones desde un gobierno autoritario* (Buenos Aires: Paidós, 1988) contiene numerosos trabajos que se inspiran en esta tradición, aún cuando es preciso subrayar que no todos adhieren con igual entusiasmo a sus premisas, mientras que otros se apartan prudentemente de sus formulaciones más radicales. La más explícita y elaborada justificación de esta perspectiva realizada en el ámbito de la ciencia política latinoamericana se encuentra en la obra de Carlos Strasser, *Para una teoría de la democracia posible. Idealizaciones y teoría política* (Buenos Aires: GEL, 1990) y *Para una teoría de la democracia posible. La democracia y lo democrático*. (Buenos Aires: GEL, 1991). No obstante, la cuidadosa argumentación de este autor no logra superar las insanables limitaciones inherentes al enfoque minimalista y politicista de la democracia. Si los más diligentes teólogos medievales fracasaron en su tentativa de demostrar la cuadratura del círculo, ¿cómo hacer para justificar la separación en la teoría de aquello que en la vida real de las sociedades hallamos inextricablemente unido?

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Madrid: Alianza Editorial, 1985, 2 tomos), tomo I, pp. 12-13.

<sup>4</sup> Barrington Moore, Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966).

<sup>5</sup> Hemos examinado *in extenso* este punto en nuestro *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*, op. cit., cps. 2-5. Cf. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Torchbooks, 1950, 3ra. edición), cps. 20-23.

por una parte, un conjunto de reglas "ciertas" del juego que permita institucionalizar —y provisoriamente resolver— los antagonismos sociales y llegar a resultados "inciertos", es decir, no siempre ni necesariamente favorables a los intereses de las clases dominantes<sup>6</sup>; por la otra, la democracia también contiene una definición de la "buena sociedad" que, dialécticamente, remata en el socialismo. Esta postulación se articula en torno a dos ejes: la igualdad concreta de los productores y la libertad efectiva de los ciudadanos —de los cuales se derivan no sólo la imagen de una "utopía positiva" sino también una propuesta de reforma social que suprima las flagrantes injusticias del capitalismo y oriente a los agentes sociales de la transformación en los traicioneros laberintos de la coyuntura. Sólo por esta vía se podrá reconciliar, al menos parcialmente y mientras tanto, la ciudadanía política abstracta de la democracia burguesa con la descuidada social concreta que caracteriza a las sociedades capitalistas. No es una consideración secundaria agregar que esta concepción integral de la democracia no sólo es teóricamente correcta por cuanto, a diferencia de las otras, permite comprender las vicisitudes históricas de su constitución, crisis y recomposición en las sociedades contemporáneas sino que, en términos prácticos, es la única que permite legitimar al régimen democrático en una región del planeta en la cual las improntas autoritarias del capitalismo se han manifestado con una singular intensidad.<sup>7</sup>

Que la transición política de América Latina culmine en uno u otro modelo de democracia no es una cuestión baladí. Es justamente debido a eso que, después de señalar con justeza que en América del Sur una democracia genuina nunca existió, José Nun plantea con claridad los alcances prácticos de dos concepciones que hoy aparecen enfrentadas en nuestro continente:

Sucede que una cosa es concebir a la democracia como un método para la formulación y toma de decisiones en el ámbito estatal; y otra bien distinta imaginarla como una forma de vida, como un modo cotidiano de relación entre hombres y mujeres que orienta y que regula al conjunto de las actividades de una comunidad. Estoy aludiendo ... al contraste entre una democracia *gobernada* y una democracia *gobernante*, es decir, genuina.<sup>8</sup>

Se comprende entonces que así como hasta hace muy poco se hablaba del autoritarismo estatal —y de sus efectos destructivos sobre la sociedad civil y los frágiles mecanismos de integración de los capitalistas dependientes— en la actualidad los nuevos y viejos sujetos sociales de la reconstrucción del orden político se empeñen en desentrañar las posibilidades prácticas que uno u otro tipo de democracia ofrecen a su protagonismo. Por eso la delimitación de los problemas de la transición y la consolidación de ese régimen político al espacio restringido de lo que podríamos llamar la "ingeniería política" es decir, el diseño y funcionamiento de las instituciones "públicas" de representación y gobierno constituye un serio equívoco. Esto es así da-

<sup>6</sup> Véase Adam Przeworski, *Capitalismo y socialdemocracia* (Madrid, Alianza Editorial, 1988), pp. 159-168, para una discusión sobre el papel de la siempre relativa "incertidumbre" de resultados en la constitución de la democracia capitalista. Creo que la formulación de Przeworski sería más satisfactoria si se dejara en claro que en cierto tipo de conflictos la democracia capitalista no admite ningún tipo de incertidumbre en cuanto a su desenlace. ¿Dónde está el plebiscito popular en el que se haya votado la propiedad privada de los medios de producción, o la creación de un ejército profesional? Estas son cuestiones que ni siquiera se discuten. Tomando un caso mucho más sencillo: ¿en que país de América Latina el pueblo fue convocado para resolver mediante un plebiscito si se debe o no pagar la deuda externa?

<sup>7</sup> Sobre este tema véase a José María Maravall, en "Las razones del reformismo. Democracia y política social", en *Leviatán* (Madrid, Primavera de 1989, N° 35, y nuestro *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*, op. cit., cp. 5.

<sup>8</sup> Cf. José Nun, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1989), p. 61.

do que erige, por un capricho del concepto, esa artificial muralla entre sociedad, economía y política que provocara la penetrante crítica del joven Marx al fetichismo del estado burgués y la impugnación gramsciana de la rígida contraposición liberal entre lo público y lo privado.<sup>9</sup> Ya en el pasado nos referimos a las insanables limitaciones de esta concepción schumpeteriana de la democracia, que la reduce a un simple método para la constitución de la autoridad pública, y por esa razón no vamos a insistir una vez más sobre este punto.<sup>10</sup> Conviene empero expresar nuestra preocupación ante el hecho de que la imprescindible revalorización de la democracia por parte de la izquierda latinoamericana producida al calor de una derrota que en muchos casos también ha significado una capitulación ideológica tan superflua como inadmisibles ha llegado tan lejos como para hacerla adherir acriticamente a una visión empobrecedora y a la postre suicida de la misma, y que no se compadece con los desarrollos teóricos y prácticos que la democracia ha experimentado en muchos países.<sup>11</sup>

Es precisamente por esto que Agustín Cueva está en lo cierto cuando previene en contra de esta tendencia a considerar a la democracia como una categoría exclusivamente "política", que establece un tipo específico de relaciones entre el estado y la sociedad civil —caracterizado por el imperio de la libertad, el pluripartidismo, las elecciones periódicas y el imperio de la ley— cuya efectividad se supone que está apriorísticamente garantizada más allá de sus condiciones particulares de existencia. De ahí que este autor concluya que estas reglas del juego

en sí mismas me parecen positivas, pero con la salvedad de que nunca funcionan de manera indeterminada, o sea, con independencia de su inserción en cierta estructura más compleja que es la que les infunde una y otra "orientación".<sup>12</sup>

Siendo esto así, una reflexión sobre nuestras nacientes democracias es inseparable de un análisis sobre la estructura y dinámica del capitalismo latinoamericano. Esto requiere, por un lado, que no se confundan ambas cosas y que la especificidad de la política no quede disuelta en las leyes de movimiento del capital; también, que se rechace a las concepciones fragmentadoras de la realidad social que reifican a sus partes como si ellas pudieran existir independientemente de la totalidad a la que pertenecen y que les da sentido. Hablar del capitalismo latinoamericano nos exige discutir sobre la historia frustrada de una doble revolución: la burguesa, habida cuenta del carácter reaccionario de nuestros capitalismo oligárquico-dependientes, cuyos procesos de desarrollo transitaron por vías inequívocamente "junkerianas"; y la socialista, cuyas expectativas impulsaron las grandes luchas populares de los sesentas y parte de los setentas. La revolución había sido, para decirlo con palabras de Ernst

<sup>9</sup> Véase, principalmente, Karl Marx, "Sobre la cuestión judía" y "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y otros ensayos. Introducción.", en Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia* (México, Grijalbo, 1958), pp. 3-38. Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (Torino: Einaudi, 1966), pp. 29-62; 125-133.

<sup>10</sup> Cf. "Entre Hobbes y Friedman: liberalismo económico y despotismo burgués en América Latina", en *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*, op. cit., cp. 2.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo de David Held, *Models of Democracy* (Stanford, Stanford University Press, 1987) y las pioneras reflexiones C.B. Macpherson en *The life and times of liberal democracy* (Oxford, Oxford University Press, 1977) y de Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), las cuales introducen una serie de necesarias y saludables complejizaciones en el tratamiento de la cuestión de la democracia. Cabe consignar que similares procesos de deslumbramiento se ha producido en relación al "mercado", investido en este nuevo clima ideológico que nos abruma de características mágicas hasta ahora desconocidas en la historia latinoamericana.

<sup>12</sup> Cf. Agustín Cueva, *Las democracias restringidas de América Latina. Elementos para una reflexión crítica* (Quito, Planeta, 1988), p. 12. (subrayado en el original)

Bloch, el "principio esperanza" en la década de los sesentas; luego del infernal paréntesis impuesto por las dictaduras, la democracia se convirtió en su sucedánea en los ochentas, depositaria de todo el mesianismo y la desesperación generados por las dictaduras. La punzante pregunta que el asesor de la embajada norteamericana en Brasil formulara a Francisco C. Welfort —¿por qué la democracia, por qué no la revolución?— resume muy bien las claves de esta fluctuación que, lejos de ser producto de una moda intelectual, no hace sino espejar las vicisitudes del desarrollo político latinoamericano.<sup>13</sup>

Es sabido que entre la práctica social y los discursos teóricos e ideológicos existen marcadas discontinuidades. Por eso no deberíamos sorprendernos al constatar la gran desproporción entre la atención que los académicos han dedicado a la cuestión de la democracia y los avances concretos —mucho más modestos— registrados por este ordenamiento político en el movimiento real de la historia latinoamericana. Sin embargo, el exponencial crecimiento de la bibliografía especializada —y el llamativo abandono de muchos temas "clásicos" de los sesentas, súbitamente caídos en el olvido luego del auge democratizador— no puede dejar de llamar la atención a los observadores de la escena latinoamericana. Máxime cuando se comprueba que los viejos objetos de estudio, íntimamente ligados a las preocupaciones transformadoras de aquellos años, comienzan a reaparecer a pedido de los propios gobiernos de la región. Presas del entusiasmo no faltaron los que creyeron que había llegado la hora de abandonar los estudios sobre las cuestiones más ligadas al funcionamiento de nuestros capitalismo y la estructura de clases (como la pobreza extrema, la marginalidad social, la decadencia urbana y regional) toda vez que éstos aludían a una problemática aparentemente alejada de la que parecía ser distintiva de la redemocratización: elecciones, partidos y regímenes políticos, para no hablar sino de los temas más obvios. El triunfo de la democracia fue torpemente interpretado como la derrota de la economía a manos de la política, cuando en realidad lo que se había producido era la bancarrota del "economicismo" en todas sus variantes. De este modo la política recuperaba su "dignidad" a costa de un riesgoso y efímero desprecio de los factores económicos, que poco tiempo después habrían de cobrar un muy alto precio ante semejante osadía.<sup>14</sup>

Sin embargo, ante la porfiada permanencia de aquellos problemas fueron los gobiernos y los organismos internacionales encargados de financiar algunas de sus actividades los que se hallaron ante la necesidad de tener que dedicar crecientes recursos para el estudio de un conjunto de problemas, cuyas aristas más desagradables resurgían con desconocida virulencia una vez que la caída de las dictaduras hizo posible que nuestras sociedades pudieran mirarse a sí mismas. La creencia ingenua de que la bondad viene toda junta —que Samuel Huntington criticara ácidamente en ciertas versiones de la ciencia política norteamericana de los años cincuenta— se posesionó también de la cabeza de los políticos y gran parte de la intelectualidad

<sup>13</sup> Francisco Welfort, *Por que democracia?* (São Paulo, Brasiliense, 1984) pp. 11-12

<sup>14</sup> Esta subestimación de lo económico, condenado *in toto* como mero "economicismo" encontró en ciertas corrientes de las ciencias sociales norteamericanas abundantes fuentes de inspiración. Particularmente influyente fue la obra de Theda Skocpol, principalmente su *Estados y revoluciones sociales* (México, Fondo de Cultura Económica, 1986) y su contribución al volumen colectivo compilado por la misma Theda Skocpol, Peter Evans y Dietrich Rueschmeyer, *Bringing the state back in* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985). Una crítica a los excesos del "politicismo" puede verse en nuestro "Estadología y teorías 'estadocéntricas': notas sobre algunos análisis del estado en el capitalismo contemporáneo", en *El Cielo por Asalto* (Buenos Aires), vol. I., N°1, Verano de 1990-1991, pp. 97-124.

progresista latinoamericana.<sup>15</sup> La ingenuidad e inexperiencia de nuestros dirigentes los llevó a pensar que bastaba con la redemocratización para que ciertos problemas estructurales del capitalismo latinoamericano se disolvieran en el aire. Cuando el gobierno del presidente Alfonsín estaba siendo destruido por la ofensiva empresarial que precipitó el alza espectacular del dólar y la hiperinflación desatada a mediados de 1989, el ministro de economía designado para hacer frente a la crisis declaró públicamente su frustración porque le había hablado "al corazón de los empresarios, y ellos me respondieron con el bolsillo". ¿Qué otro lenguaje entiende el capital?<sup>16</sup>

La gráfica imagen del ministro Juan Carlos Pugliese demuestra sobradamente algunos de los problemas que confronta la recreación y consolidación de la democracia en la región. El tema de la deuda externa es otro ejemplo bien ilustrativo: muchos gobernantes —y sus equipos de asesores— expresaron su amarga desilusión ante la inmovible actitud de los países acreedores que insistieron en asignar un tratamiento exclusivamente técnico y contable a este problema, manteniendo sin variar un ápice la política que habían fijado hacia nuestros países en épocas de dictadura. Téngase presente que algunas estimaciones calculan que desde el estallido de la "crisis de la deuda" América Latina ha remitido hacia los países industrializados una cifra que representa, en valores reales, algo así como el equivalente a dos o tres planes Marshall. Algunos sinceros demócratas pensaron, no sin excesiva ingenuidad, que esta "línea dura" de las potencias reflejaba su rechazo por los autoritarismos que assolaban la región. Su sorpresa y su decepción fueron mayúsculas cuando advirtieron que, junto con los vítores y los discursos grandilocuentes con que se celebraba el advenimiento de la democracia en América Latina, la misma política continuaba siendo fríamente aplicada a veces hasta con mayor ensañamiento a los nuevos gobiernos surgidos de la libertad y el sufragio universal.<sup>17</sup>

De esta forma los alentadores avances políticos registrados en los ochentas fueron acompañados por un marcado empeoramiento de las condiciones de vida de las grandes mayorías nacionales, todo lo cual no puede sino ensombrecer el futuro de la democracia en nuestros países. A diferencia de lo ocurrido en previas oleadas democratizadoras en la inmediata postguerra, por ejemplo en donde las transformaciones políticas integraron a vastos sectores sociales previamente excluidos y postergados, en América Latina la redemocratización vino acompañada por la pauperización de extensas franjas de la sociedad civil. El interrogante crucial es hasta qué punto puede progresar y consolidarse la democracia en un cuadro de inmisericordia generalizada como el que hoy en día afecta a las nacientes democracias sudamericanas, que carcome la ciudadanía sustantiva de las mayorías precisamente cuando más se ensalza su emancipación política. Se pretende integrar políticamente a las masas y, simultáneamente, se ensayan "políticas de ajuste" que las excluyen y las marginan; se reafirma al valor del estado como ámbito de la justicia y como instancia de redistribución de ingresos y recursos y, al mismo tiempo, se lo sacrifica y dismantela en aras del reforzamiento darwiniano del mercado. Es indudable pues que el estudio de los corre-

<sup>15</sup> Huntington, *Political Order in changing societies* (New Haven and London, Yale University Press, 1968), cp. 1.

<sup>16</sup> Cf. "Culpó Pugliese a los especuladores", *El Cronista Comercial* (Buenos Aires) 7 de abril de 1989, pág. 1.

<sup>17</sup> Vale la pena recordar aquí el paradójico destino del Presidente Guillermo Endara, quien a pesar de haber jurado como tal en un cuartel del ejército norteamericano que invadió Panamá para capturar al Coronel Manuel A. Noriega y para instituir un régimen democrático, tuvo que recurrir a una huelga de hambre a los efectos de presionar a Washington para que sus promesas de ayuda económica se transformen en realidad.

latos económicos de la democracia así como de la performance económica de los regímenes democráticos es un asunto de tanta trascendencia como el adecuado diseño del sistema político y de los mecanismos de representación popular. La democracia no convive pacíficamente con los extremos: el generalización de la pobreza extrema y su contraparte, el fortalecimiento de la plutocracia, son incompatibles con su efectivo funcionamiento. Cuando los pobres se transforman en indigentes y los ricos en magnates sucumben la libertad y la democracia. La primera no puede sobrevivir allí donde uno esté dispuesto a venderla "por un plato de lentejas" y otro disponga de la riqueza suficiente como para comprarla a su antojo; la segunda se convierte en un rito farsesco privado de todo contenido, abriendo el camino al "sinceramiento" entre economía, sociedad y política por la vía de la restauración plebiscitaria de la dictadura.<sup>18</sup>

Pero, esta preocupación por las bases y las consecuencias económicas de la democracia, ¿significa acaso que los temas "clásicos" del discurso democrático —la soberanía popular, la representación política, la división de poderes, el imperio del derecho, el ejercicio de las libertades y los alcances de la igualdad— estuvieron ausentes de las luchas que progresivamente carcomieron los cimientos de las dictaduras? ¿O es que son irrelevantes en la fase actual de nuestra vida política? Nada de eso: lo que ocurre es que estas cuestiones eran —y, en algunos casos, todavía son— abordadas en su parcialidad y en su disgregación, sin articularse como los fragmentos de un nuevo discurso que integra en un solo argumento las reivindicaciones totalizantes —es decir, políticas y sociales— de la ciudadanía. La novedad del período de transición abierto en la década de los ochentas consistió precisamente en el hecho de que las luchas populares fueron planteadas teniendo como eje principal los temas fundantes de la teoría democrática clásica, pero complementándolos con las nuevas preocupaciones por la justicia y la equidad que, gracias a la secular lucha de las clases subalternas, se convirtieron en componentes esenciales de las nuevas reivindicaciones democráticas.<sup>19</sup> Una vasta y compleja serie de demandas societales, a veces vagamente formuladas, otras veces apenas presentidas más que racionalmente elaboradas, parecían sintetizarse en la aspiración democrática, transformada ahora en una eficaz "idea fuerza" capaz de movilizar a vastos sectores de la sociedad civil en su lucha contra el despotismo político y la creación —o a la recuperación, allí donde tuviera sentido hablar de ello— de la democracia.<sup>20</sup>

La inesperada "resurrección" de la sociedad civil, un fenómeno que sacudió a los despotismos dominantes mientras celebraban animada y prematuramente las exequias de sus enemigos, replanteó radicalmente los términos de la cuestión democrática. ¿Por qué? Sencillamente porque en su formulación convencional ésta se circunscribía a una serie de cuestionamientos y demandas que se referían exclusivamente a la naturaleza del orden político. No franqueaban el hiato que el joven Marx

<sup>18</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social* (Madrid, Alianza Editorial, 1980), p. 57. El ginebrino se hace eco de las palabras de Platón, en *República* (Buenos Aires, EUDEBA, 1963), parágrafo 552, en cuyo inciso d) Sócrates afirma que "una ciudad en donde veas mendigos andarán ocultos ladrones, rateros, saqueadores de templos y delincuentes de toda especie". Op. cit. p. 435.

<sup>19</sup> Este tema es extensamente tratado en Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism. Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought* (New York, Basic Books, 1986). Sobre el papel del movimiento obrero en esta formidable ampliación y redefinición del proyecto democrático véase Ralph Miliband, "El nuevo revisionismo en Gran Bretaña", en *Cuadernos Políticos* (México), N° 44, Julio-Diciembre de 1985, pp. 20-35.

<sup>20</sup> Cf. Fernando Henrique Cardoso, "La democracia en las sociedades contemporáneas", *Crítica y Utopía* (Buenos Aires) N° 6, 1982 y "La Democracia en América Latina, *Punto de Vista* (Buenos Aires), N° 23, Abril 1985.

había identificado en la tradición liberal-burguesa, que separaba artificiosamente el *bourgeois* del *citoyen*.<sup>21</sup> Es que el supuesto implícito en todas las elaboraciones que arrancaban de la matriz lockeana era que sólo el propietario podía aspirar a la ciudadanía: ésta era la condición que permitía armonizar la existencia "terrenal" de una sociedad clasista y profundamente desigual con la igualdad ciudadana que imperaba en el "cielo político", y que consagraba el liberalismo y el democratismo de un estado cuya base social no trascendía el universo de las clases propietarias. Las luchas populares que jalonaron la evolución histórica de las sociedades burguesas barrieron con esa premisa, y ya desde la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión el estado capitalista sólo podía reclamar para sí el título de democrático a condición de que reposara sobre una base de masas que era inconcebible en la teoría convencional.

Estas novedades estimularon un replanteamiento radical de la cuestión democrática, a resultas del cual la tradicional concepción "garantista" y exclusivista emergió como una respuesta socialmente insuficiente. Esto no significa que los viejos principios allí codificados pierdan su valor, transformándose en desdeñables "formalidades" que tanto la izquierda dogmática como todo el pensamiento de la derecha reaccionaria corporativista se regocijaron en menospreciar. Todo lo contrario, *aquellas libertades, derechos y garantías individuales siguen siendo condiciones necesarias para una democracia socialista*. Esto fue reconocido con singular agudeza por un personaje histórico de la talla de Rosa Luxemburg, quien pese a su opción revolucionaria jamás sucumbió ante la tentación —que tantos estragos hiciera en la izquierda— de denostar a la democracia burguesa por ser exclusivamente "formal".<sup>22</sup> La permanente validez de la crítica socialista a las inconsistencias de un régimen cuyos predicados igualitaristas y democráticos son incongruentes con sus premisas prácticas clasistas y autoritarias sigue siendo aún hoy irrefutable. Véase si no el desolador panorama de nuestras democracias, manteniéndose precariamente de pie sobre sociedades estructuralmente injustas, que condenan cada día a miles de persona a la marginalidad y el desamparo. Claro está que, siguiendo el derrotero trazado por Rosa Luxemburg, es importante comprender que el argumento de la democracia socialista nada tiene que ver con la codificación que éste sufriera a manos del estalinismo y sus acólitos. En la vulgata pseudomarxista se procedía sin más trámite a la cancelación de esas libertades "formales" pretextando su carácter irreductiblemente burgués, como si el *habeas corpus*, la libertad de expresión y asociación, o el *majority rule* repugnasen a la teoría y la práctica política de las clases populares. ¿O es que, tal como correctamente se preguntara Norberto Bobbio, una asamblea de obreros elige sus representantes por el voto calificado de sus miembros, o apelando a un principio teocrático?<sup>23</sup> Rosa Luxemburgo, por el contrario, acertadamente sostenía que la democracia socialista exigía la más rotunda ratificación y extensión de esas libertades —formales sólo en apariencia— mediante la democratización "sustantiva" de la fá-

<sup>21</sup> K. Marx, *ibid.*

<sup>22</sup> Recuérdese el intenso debate suscitado por las tesis de Rosa Luxemburg a propósito de la revolución rusa y sus enseñanzas. Cf. su "The Russian Revolution", en *Rosa Luxemburg Speaks* (New York, Pathfinder Press, 1970), pp.365-395, en donde la revolucionaria polaca advierte las implicaciones autoritarias de largo plazo de ciertas decisiones tomadas en los meses iniciales de la revolución rusa. Casi veinte años antes, en su célebre contribución al Bernstein-Debate, Luxemburg había planteado en *Reforma o Revolución*, reproducida en *Obras Escogidas*, Tomo I (México, ERA, 1978), una aguda defensa de la democracia como componente imprescindible del proyecto socialista. Una formulación actual de esta tesis se encuentra en Raymond Williams, "Hacia varios socialismos", en *El Cielo por Asalto* (Año I, Nº 3, 1991).

<sup>23</sup> Norberto Bobbio, "Quali alternative alla democrazia rappresentativa?", en Federico Coen, *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio* (Roma, Mondoperaio, 1976), pp.19-37.

brica, la escuela, la familia; en fin, del conjunto de la sociedad.<sup>24</sup>

Todo lo anterior plantea dos problemas que, dada su envergadura, apenas si nos limitaremos a enunciar, dejando reservado su tratamiento para otra ocasión. Primero, ¿hasta qué punto la plena democratización del estado capitalista puede suturar el hiato entre la igualdad "celestial" del régimen político y la desigualdad "material" que reproducen incesantemente las relaciones burguesas de producción? Es obvio que el programa de la democratización se encuentra aquí con escollos insalvables. No se trata de desmerecer los enormes adelantos obtenidos con la democratización de los capitalismos europeos desde la primera guerra mundial, ni de minimizar los alcances del estado keynesiano de bienestar desde los treinta: impulsadas por las luchas populares, las democracias burguesas introdujeron una serie de reformas que mejoraron objetivamente las condiciones de existencia de las clases subordinadas. Sin embargo, esto no puede llevarnos a ignorar que aquellas transformaciones hallaron sus límites en el despotismo que el capital mantuvo incólume en el terreno de la producción. ¿Es solucionable la contradicción capitalista entre democracia política y autocracia económica? No parece; al menos, no hay casos históricos que avalen respuestas optimistas. Siendo esto así surge inmediatamente una segunda cuestión: ¿es posible concebir el tránsito desde una democracia capitalista a una democracia socialista, o "post-capitalista", como un deslizamiento gradual y sin rupturas entre dos polos de un mismo eje? El paso de la una a la otra, ¿es simplemente una cuestión acumulativa, o implica una reformulación cualitativa? La respuesta en ambos casos es negativa, y la experiencia histórica enseña que el posible tránsito desde una democracia capitalista a otra de tipo socialista es impensable sin replantear, simultáneamente, el tema de la revolución, es decir, de la mutación radical en la estructura de la sociedad. Sólo se puede hablar de la profundización de la democracia y de su eventual remate en alguna forma de democracia "post-capitalista" *a posteriori* de haber formulado alguna hipótesis sobre la estabilidad a largo plazo de la sociedad capitalista o sobre los factores que precipiten su descomposición.

Resumiendo: los problemas reales que acosan la marcha de la democracia en América Latina trascienden holgadamente aquellos referidos a la exclusiva mecánica del régimen político. Estas cuestiones son muy importantes, pero permanecer enclavados en una concepción "politicista" de la democracia obnubila nuestra visión y es el camino más seguro para cooperar con el restablecimiento del autoritarismo en la región. Lo que satisfacía al ideario democrático en la Grecia clásica, en las ciudades libres del medioevo europeo o en la civilización surgida con el advenimiento de la modernidad y el industrialismo constituye hoy en día nada más —pero también nada menos— que la plataforma histórica desde la cual los pueblos pugnan por nuevas y más fecundas formas de participación y de construcción del poder político. La democracia "protectora" de los derechos individuales, o del "individualismo posesivo", para usar las consagradas expresiones de C.B. Macpherson, requiere hoy —para no caer en el anacronismo— de nuevos contenidos de tipo económico y social, tendencialmente incompatibles con la sociedad capitalista, y de los cuales emana una concepción participativa de la democracia sin la cual la figura del ciudadano queda despojada de toda su dignidad y eficacia.<sup>25</sup> Fernando H. Cardoso sintetizó con su acos-

<sup>24</sup> R. Luxemburgo, "The Russian Revolution", *op. cit.*, pp. 393-395.

<sup>25</sup> C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke* (Londres, Oxford University Press, 1962); y también su *The life and times of liberal democracy*, *op. cit.*, pp. 23-43. Véase también la sugerente sistematización efectuada tras las huellas de Macpherson por David Held, *Models of Democracy*, *op. cit.*, y la obra de Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, *op. cit.*

tumbrada brillantez los desafíos con que tropieza la democracia latinoamericana. El reconocimiento de que ésta se ha transformado en un proyecto que, al decir de Medina Echavarría, se fundamenta en sus propios valores, no implica sin embargo desconocer que

...existe... el sentimiento de la desigualdad social y la convicción de que sin reformas efectivas del sistema productivo y de las formas de distribución y de apropiación de riquezas no habrá Constitución ni estado de derecho capaces de eliminar el olor de farsa de la política democrática.<sup>26</sup>

Planteado en otros términos: la tarea que tiene frente a sí el demócrata latinoamericano va mucho más allá de asegurar la restauración de las formas políticas congruentes con los principios fundamentales del régimen democrático. Aparte de eso —una tarea ya de por sí tan extenuante como el trabajo de Sísifo— también debe demostrar que la democracia es una herramienta eficaz para asegurar la transformación social y la construcción de una “buena sociedad”. El proyecto democrático y socialista de Marx integra y combina a Locke con Rousseau; los trasciende —que no quiere decir negarlos o suprimirlos— al unificar la libertad y el gobierno por consenso con la reconstrucción igualitaria de la nueva sociedad socialista. Éste, y no otro, es el sentido integral, altamente demandante, de la *aufhebung* marxiana.

## II. La democratización de los capitalismos: lecciones del pasado y contrastes del presente.

En esta sección examinaremos brevemente algunos de los principales problemas que afectan las perspectivas abiertas en la actual fase de redemocratización. Trataremos de esbozar una generalización preliminar en torno a ciertos condicionantes fundamentales que parecen haber intervenido con mucha fuerza en esta nueva oleada democratizadora.

Tal como era previsible, la experiencia práctica de las transiciones democráticas frustró categóricamente las expectativas demasiado optimistas que proliferaron a inicios de los ochenta. Veamos, sucintamente, algunos de los principales problemas.<sup>27</sup>

### a) La inestabilidad y la debilidad de la correlación de fuerzas que sostiene al régimen democrático.

En primer lugar conviene tener presente que, siempre y en todas partes, la democratización de las instituciones políticas y sociales ha sido un proceso de avances y retrocesos, de construcción y destrucción, y jamás un ascenso lineal e ininterrumpido hacia cumbres cada vez más elevadas. Ni siquiera las democracias capitalistas desarrolladas pueden vanagloriarse de estar “inmunizadas” contra tentativas regresivas

<sup>26</sup> F.H. Cardoso, “La democracia en América Latina”, op. cit.

<sup>27</sup> Es preciso recordar que los casos de Chile y Paraguay no se encuadran estrictamente dentro de esta proposición, toda vez que comenzaron sus transformaciones democráticas hacia finales de la década y no al principio. Con todo, nos parece que los problemas que afligen a las naciones que comenzaron a transcurrir por este sendero con anterioridad también se hallan presentes en estas experiencias, quizás de un modo un tanto más atenuado. En el caso chileno, a diferencia de otros países de América del Sur, el “ajuste” regresivo lo hizo la dictadura. No formó parte de la agenda de la democracia como una “tarea a cumplir”, pero sigue estando presente como un ominoso legado del pinochetismo, que dejó como herencia una sociedad más injusta y desigual que la que existía durante los años de Frei y, sobre todo, de Allende, y un régimen democrático notoriamente debilitado por las aberrantes prerrogativas y jurisdicciones que han permanecido en manos de Pinochet y sus aliados. Visto desde esta perspectiva el desmedido triunfalismo que exhiben algunos propagandistas debería ser prudentemente dosificado, si es que se quiere evitar un súbito y desagradable despertar.

vas que cancelen, mediante diversos expedientes, los avances conquistados durante largas décadas de lucha. En otras palabras: sólo por ingenuidad podría sostenerse la tesis de la irreversibilidad del progreso democrático.<sup>28</sup> Las experiencias de la crisis de la república de Weimar, en Alemania, y de Italia en la primera postguerra son pruebas harto elocuentes de lo que venimos diciendo. La historia de la democracia en Europa y en América Latina, por otra parte, está saturada de ejemplos en donde genuinos adelantos en esa dirección fueron tronchados mediante la reinstalación de regímenes despóticos de diverso tipo. Por último, los experimentos neoconservadores de los ochentas —principalmente el thatcherismo y la “revolución conservadora” de Ronald Reagan— parecen haber dejado como saldo un notable “endurecimiento” de las democracias en el capitalismo avanzado.<sup>29</sup> En efecto, su confesado propósito de reprivatizar la esfera de lo público, de desarticular las mediaciones estatales que corregían las injusticias del mercado y de reemplazar el principio fundamental de la *governmental accountability* por un extraordinario incremento en la autonomía decisional del ejecutivo —en desafiante desmedro de las capacidades de supervisión y control que le cabe, en esos regímenes, a los parlamentos como depositarios últimos de la soberanía popular— han tenido como resultado el debilitamiento de la vitalidad de las instituciones de la democracia en el Reino Unido y los Estados Unidos. Además, la recomposición neoconservadora del capitalismo llevada a cabo en estos países ha dado como resultado un tipo de sociedad que toda la tradición de la teoría política no titubea en juzgar como inseguro e inhóspito para un régimen democrático: una sociedad más desigual, más precariamente integrada y en donde la pobreza y la marginalidad se han extendido hasta niveles desconocidos.

Por otra parte sería bueno no olvidar que estas tendencias regresivas están lejos de ser meros reflejos del ocasional y momentáneo auge de las ideologías neoconservadoras. Por el contrario, se arraigan en las profundas modificaciones experimentadas por la moderna sociedad industrial y cuyas negativas consecuencias sobre la institucionalidad democrática fueron agudamente percibidas por numerosos autores que, con anterioridad a los ochentas, advertían sobre los riesgos de una involución autoritaria en las democracias burguesas más antiguas y consolidadas como la inglesa y la norteamericana.<sup>30</sup> Si bien este diagnóstico pudiera no ser totalmente compartido, debería al menos ser suficiente para poner una nota de cautela acerca de la su-

<sup>28</sup> Cf. Göran Therborn, “Dominación del capital y aparición de la democracia”, en *Cuadernos Políticos* (México), Nº 23, enero marzo 1980, para una sugerente reflexión en torno a este tema. Este argumento fue planteado con fuerza por Rosa Luxemburg, en *Huelga de Masas, partidos y sindicatos* (México: Martínez Roca, 1969).

<sup>29</sup> Cabe señalar que esta involución política se produjo a pesar de que el tan proclamado desmantelamiento de los programas sociales del estado de bienestar sólo se produjo parcialmente, y en una medida que los grandes proletores del neoconservadismo no dudarían en calificar de fracaso. Véase, al respecto, los sugerentes comentarios de Göran Therborn, “Los retos del Estado de Bienestar: la contrarrevolución que fracasa, las causas de su enfermedad y la economía política de las presiones del cambio”, en Rafael Muñoz de Bustillo, *Crisis y futuro del estado de bienestar* (Madrid: Alianza Universidad, 1989), pp. 81-99.

<sup>30</sup> Este es el sentido de las últimas reflexiones sobre esta materia de autores tan distintos como Herbert Marcuse, Gino Germani y Sheldon Wolin. Dejando de lado las referencias a la obra mucho más conocida del heredero de la Escuela de Frankfurt, es interesante notar la evolución del pensamiento de Germani y Wolin. En el artículo editorial de una nueva revista, llamada precisamente *Democracy*, el último afirmaba que el “hecho político más significativo acerca de la vida norteamericana contemporánea era la firme transformación de los Estados Unidos en una sociedad antidemocrática.” Cf. su “Why democracy?”, en *Democracy* Vol. 1, Nº 1, (Enero de 1981), p. 3. El trabajo profundamente pesimista de Gino Germani y que revisa radicalmente sus concepciones anteriores es “Democracia y Autoritarismo en la Sociedad Moderna” y se encuentra reproducido en la valiosa compilación realizada por CLACSO en *Los límites de la Democracia*, (Buenos Aires, CLACSO, 1985), 2 tomos, pp. 21-57.

puesta irreversibilidad de las conquistas democráticas alcanzadas por América Latina en los últimos años y para enfriar los espíritus más enervados. No se puede olvidar que la supervivencia de la democracia —allí donde ésta ha logrado establecerse— o su conquista, en el capitalismo periférico, ha sido antes que nada un resultado del impulso ascendente y libertario de las clases y capas populares, de su secular e incesante lucha por construir una sociedad más justa e igualitaria. Depende, en consecuencia, de la particular correlación de fuerzas que se verifique en distintos momentos de la vida nacional y, además, de la capacidad de las clases subalternas para cristalizar esos delicados e inestables equilibrios en un conjunto de instituciones político-estatales que garanticen eficazmente la perdurabilidad de sus conquistas. Mirada desde esta perspectiva —histórica y estructural— la democracia burguesa aparece despojada de ese halo fetichista que la ha llevado a ser concebida como una entidad etérea que flota inmutable por encima de los conflictos sociales, las pasiones y los intereses que configuran la historia de las sociedades. Es preciso pues “historizar” la realidad de la democracia y percatarnos de que, para su triunfo, se requiere de agentes sociales concretos cuyos proyectos de dominación, intereses e ideologías sean congruentes con el ordenamiento democrático de la *polis*. Es por ello que la democracia capitalista se encuentra traspasada por tensiones y que sus logros son siempre provisorios, susceptibles de ser cancelados en la medida en que el curso de los antagonismos sociales precipite la restauración de una coalición autoritaria en la cúspide del estado. La imagen optimista e iluminista de la irreversibilidad de la democracia debe ser sustituida, por lo tanto, por una visión mucho más realista y dialéctica que nos torne sensibles ante la fragilidad y provisoriedad de la correlación de fuerzas sociales sobre las cuales descansa.<sup>31</sup>

#### b) el nuevo clima ideológico internacional: la llamada “crisis de las democracias” y el auge de las doctrinas neoconservadoras.

Por otra parte, y dejando de lado las restricciones más generales enunciadas en el párrafo anterior, resulta pertinente señalar otra fuente de obstáculos que será preciso sortear en esta nueva ola redemocratizadora que envuelve a la América Latina. Mientras que por estas latitudes se ha reavivado la aspiración democrática, en el capitalismo desarrollado cunde sobre este particular un cierto pesimismo —o, si no, por lo menos una actitud mucho menos entusiasta— que estimula el discurso sobre “la crisis de las democracias”. La derechización del “clima ideológico” y político de Occidente ha dejado como amargo residuo una cierta actitud de prevención y sospecha en relación a los efectos nocivos que la policromía y el activismo democráticos, tan vívidamente retratados por Platón, podrían llegar a ejercer sobre la marcha de los negocios.<sup>32</sup>

Al pronunciarse sobre la naturaleza de la crisis de los setentas Samuel Huntington lo dijo con su habitual contundencia: el problema no es el capitalismo sino la democracia.<sup>33</sup> Con la ayuda de un conjunto de notables intelectuales —muchos de ellos

<sup>31</sup> Este “fatalismo democratista”, signado por una fuerte impronta economicista, permea toda el mainstream de la ciencia política norteamericana de los cincuentas. La obra de Seymour M. Lipset es una clara muestra de esta tendencia. Cf. su *Political Man: The Social Bases of Politics* (Garden City, Doubleday, 1960) Una aguda crítica, formulada desde un ángulo conservador, puede verse en Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, op. cit. cp. 1.

<sup>32</sup> Cf. *La República*, op. cit. libro 8, párrafos 555.b a 561.d.

<sup>33</sup> Samuel P. Huntington, “The United States”, en Michel Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy* (New York, New York University Press, 1975), pp.73 y 106-113.

comunistas o trostkistas envejecidos, “reconvertidos” en críticos acérrimos no sólo del socialismo y sino también del keynesianismo—, las nacientes elites neoconservadoras han logrado imponer un nuevo “sentido común burgués” que en nuestros días satura al centro industrializado, a los capitalismos periféricos y al explosivo y convulsionado universo de los antiguos “socialismos reales” en caótica transición hacia el capitalismo. Este discurso se basa en una novísima interpretación —tan original como sorprendente— de las causas de la crisis y los desórdenes económicos y políticos que afectan a los capitalismos avanzados, apoyándose sobre una relectura “burguesa” de algunas conocidas tesis marxistas.<sup>34</sup>

Como es de sobras sabido, Marx se percató tempranamente de la incompatibilidad tendencial existente entre el funcionamiento del modo de producción capitalista y la lógica de la democracia burguesa. Según su diagnóstico la reproducción de los mecanismos sociales que posibilitaban la extracción de la plusvalía se hallaba amenazada por la expansividad y las presiones igualitaristas inherentes al régimen democrático, condenándolo a estar crónicamente afectado por una fuerte propensión hacia la ingobernabilidad y la crisis política. La razón de este desequilibrio debe buscarse en el hecho que la democracia,

...mediante el sufragio universal, otorga la posesión del Poder político a las clases cuya esclavitud social viene a eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeños burgueses. Y a la clase cuyo viejo Poder social sanciona, a la burguesía, la priva de las garantías políticas de este Poder. Encierra su dominación política en el marco de unas condiciones democráticas que en todo momento son un factor para la victoria de las clases enemigas y ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa. Exige de los unos que no avancen, pasando de la emancipación política a la social; y de los otros que no retrocedan, pasando de la restauración social a la política.<sup>35</sup>

Una solución transitoria adoptada por el estado capitalista en su fase “económico-corporativa” consistió en limitar el juego político a las clases y sectores integrados al dominio del capital, cuya participación en la vida pública se suponía que habría de encuadrarse dentro de márgenes aceptables para las clases dominantes. De este modo la ciudadanía se restringió al delgado estrato formado por los propietarios y las clases y grupos integrados a su hegemonía, mientras que la gran masa de la sociedad padecía una situación crecientemente resistida de exclusión política. El resultado fue la creación de un estado que era liberal pero no democrático, dado que la plenitud de los derechos políticos quedaba circunscripta tan sólo para unos pocos, ricos y poderosos. De este modo se logró un compromiso, un equilibrio inestable entre las necesidades de la acumulación capitalista y las exigencias de una cierta participación política impostergable para un régimen que se fundaba en la libertad del trabajo asalariado. La democracia “censitaria” se caracterizó pues, en primer lugar, por su vocación excluyente, la cual a su vez adquirió un *status* legal en los diferentes regímenes electorales que consagraban la privación del derecho a sufragio a distintas categorías de las clases subalternas; y, en segundo término, por su naturaleza formal y abstracta, rasgos éstos con los que se procuraba frenar la dinámica expansiva de la participación popular. De este modo se “congeló” el proceso democrático, confinándolo al conjunto de las clases y estratos sociales dominantes. El estado liberal aparecía con la figura monstruosa de un Leviatán rematado con la cabeza bifronte del dios

<sup>34</sup> Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Cambridge, Massachusetts. MIT Press, 1985), pp. 65-87.

<sup>35</sup> K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *Obras Escogidas en Dos Tomos*, (Moscú, Progreso, 1966) I, p. 158.

Jano: dentro de un cierto espacio clasista funcionaba la institucionalidad liberal-burguesa, y allí el estado mostraba su cara "democrática" y prodigaba sus libertades, derechos, garantías y "formatos de representación" —para usar la feliz expresión de Göran Therborn— a los grupos sociales y fuerzas políticas integrados a la hegemonía del capital; para el resto, difusamente percibido desde las alturas de la sociedad burguesa como "clases peligrosas", el estado liberal se presentaba desembozadamente con el rostro de la dictadura.<sup>36</sup>

Sin embargo, la primera guerra mundial, la revolución rusa y la gran depresión de 1929, tres eventos que en escasos quince años marcaron definitivamente el rumbo por el cual iría a transcurrir la historia de nuestro siglo, acicatearon las luchas sociales de tal modo que hicieron saltar la camisa de fuerza del viejo estado liberal. A partir de entonces la política se transformó en un hecho de masas, que hacía imposible contener la contradicción entre capitalismo y democracia perpetuando la alienación política de las clases subalternas. La ciudadanía, esa condición privativa de unos pocos —y por lo tanto un privilegio más que un derecho— tuvo que ser extendida, siempre a regañadientes, al conjunto de clases y capas subordinadas que habían sido convocadas al sacrificio supremo de la guerra y que, a su finalización, reclamaron con violencia su incorporación al sistema. De este modo, el viejo estado del liberalismo aristocrático, que había hecho del *laissez faire* un verdadero dogma —jamás totalmente respetado, por cierto, pero todavía eficaz a nivel ideológico— fue reemplazado, mediante una diversidad de caminos y trayectorias profundamente influidas por las tradiciones de lucha popular y las instituciones políticas prevalecientes en cada sociedad concreta, por una nueva forma política que, a diferencia de la anterior, se asentaba sobre el terreno más sólido pero también más amenazante de la integración de las masas y la legitimación popular del dominio burgués.

Se produjo de esta manera el tránsito desde el viejo estado elitista y censitario —el "gendarme nocturno" de la mitología liberal— al estado keynesiano de masas, "benefactor y empresario" a la vez. Estas denominaciones, naturalmente, hay que entenderlas como rótulos simplificadores de realidades muy complejas: sirven tan sólo para subrayar el paso de una forma estatal que fundaba su dominio clasista sobre la desorganización y exclusión de las masas —así como en la atomización de la sociedad civil— a otra de tipo "ampliada", que integra a las clases subalternas y que hace reposar a la hegemonía burguesa en su capacidad para organizarlas "dentro" del estado y en función de los intereses dominantes. Es un hecho de sobras conocido que esta profunda mutación estatal en el capitalismo avanzado encontró en la obra de John Maynard Keynes y Antonio Gramsci a sus teorizadores más agudos y perceptivos, aún cuando "el punto de vista de clase" de cada uno de ellos estuviera en las antípodas del otro. La significativa magnitud de este reajuste, que demandó una radical reconstrucción de las redes de dominación política de la burguesía, tuvo su premio: las contradicciones entre capitalismo y democracia de masas pudieron ser adecuadamente procesadas por el estado keynesiano, inaugurándose con la segunda postguerra una era de prosperidad sin precedentes. A partir de esta inesperada flexibilidad adaptativa del capitalismo muchos intelectuales y fuerzas políticas de izquierda se desilusionaron, y pensando que los análisis de Marx estaban equivocados abjuraron del socialismo. Sus críticos liberales se apresuraron en anunciar al mundo la buena nueva: la lucha de clases había muerto, asfixiada por la abundancia que

<sup>36</sup> Cf. Claus Offe, op. cit., pp. 179-206 y Göran Therborn, *What does the ruling class do when it rules?* (London, New Left Books, 1978), 180-218. Véase asimismo el trabajo de Adam Przeworski, op. cit., pp. 155-231, para una discusión sobre ciertos aspectos más puntuales de este tema.

inundaba a Occidente, y las ideologías que habían expresado y alentado los enfrentamientos sociales en la época del capitalismo liberal habían iniciado su inexorable crepúsculo.<sup>37</sup>

Sin embargo, la historia posterior habría de propinar un duro revés a aquellos profetas de la nueva sociedad sin conflictos de clases y sin ideologías, puro imperio de una supuesta racionalidad técnico-económica. En realidad, si las contradicciones entre estado democrático y modo de producción capitalista no estallaron y se mantuvieron latentes fue porque —tal como acertadamente lo subrayara Huntington— el período de la segunda postguerra constituyó la época de oro en casi quinientos años de historia de la civilización burguesa: el conjunto de las economías capitalistas avanzadas que conforman el núcleo del sistema mundial creció a un ritmo sin precedentes, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter planetario del proceso y lo extenso del período.<sup>38</sup> Ese auge extraordinario creó las condiciones necesarias para absorber las graves tensiones que subyacían al funcionamiento de la democracia burguesa en el mundo de la postguerra, gracias a la inédita expansión del estado intervencionista que —en una fase comúnmente conocida como la de la "recomposición keynesiana del capitalismo"— asumió funciones de vital importancia como regulador y estabilizador del ciclo de acumulación y activo mediador en la lucha de clases "institucionalizada" por el nuevo régimen de hegemonía.<sup>39</sup>

Pero una vez agotada esta época de oro los intelectuales y la clase política de la burguesía no tardaron en percatarse de los perjuicios que la democracia de masas ocasionaba al capitalismo, y de inmediato surgieron voces quejumbrosas proponiendo superar la perversa combinación de estancamiento con inflación mediante significativos recortes en el ejercicio de la democracia política, o el liso y llano sacrificio de algunas de sus conquistas en aras de la continuidad del proceso de acumulación. Al asumir sin ambages la lucha de clases "el capital se hace marxista" —usando una feliz expresión acuñada por Antonio Negri—, pero ahora para justificar una "solución" conservadora, e inclusive en algunos casos reaccionaria, de la crisis.<sup>40</sup> De allí que se haya promovido, y puesto en práctica, una estrategia de recomposición que se apoya en dos pilares: por una parte una implacable "eutanasia", ya no del rentista, como quería Keynes en la década del treinta, sino de aquellas fracciones del capital incapaces de adaptarse a las cambiantes circunstancias del mercado mundial y a la revolución tecnológica en marcha, a cuya cabeza se encuentran los grandes conglomerados monopólicos transnacionales. Esta verdadera "purga" de la burguesía transitó principalmente por el mercado y las articulaciones burocráticas —agencias estatales, lobbies, grupos de interés, etc.— que lo ligan a las distintas agencias del gobierno, razón por la cual su impacto sobre la vida democrática no fue muy importante. Pero la recomposición capitalista se apoyó, asimismo, en la eutanasia de importantes sectores laborales —desahuciados por la nueva modalidad de acumulación capitalista— y el redisciplinamiento de la sociedad civil, mediante el cual se garantizaba la neutralización y control de las demandas de las clases subalternas.

<sup>37</sup> El impacto de estos procesos sobre la izquierda norteamericana en los años treinta está claramente relatado en Irving Kristol, *Reflexiones de un neoconservador* (Buenos Aires, GEL, 1986), pp. 17-40.

<sup>38</sup> Michel Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki; *The crisis of democracy*, op. cit. pp. 157 y 158.

<sup>39</sup> Cf. Göran Therborn y Christine Buci-Glucksmann, *Le défi social-démocrate* (Paris, François Maspéro, 1981), pp. 113-160.

<sup>40</sup> Cf. las penetrantes reflexiones de Antonio Negri en "J. M. Keynes y la teoría capitalista del Estado en el '29", en *El Cielo por Asalto* (Buenos Aires), Año I, Nº2, Otoño de 1991, pp. 97-118. La expresión de Negri se refiere a la reestructuración capitalista posterior a 1929; esta nueva asunción del papel de la lucha de clases se produce bajo otras condiciones, y precipita una respuesta reaccionaria. Sobre esto véase el brillante ensayo de Peter Gourevitch, *Politics in Hard Times* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).



La democracia aparece pues, en el diagnóstico neoconservador, como el causante final de la crisis. La terapia es sencilla: el prolijo recorte de las exigencias populares, que la crisis no cesa de incentivar y reproducir, es lo único que puede poner fin a la fatal "sobrecarga" del estado y al "recalentamiento" de la economía. Si la primera genera déficit fiscal y erosiona la legitimidad de las autoridades, porque nadie puede hacer frente a la explosión de demandas, el "recalentamiento" de la economía vendría a cerrar este presunto círculo vicioso con la inflación y el estancamiento. De ahí que los teóricos neoconservadores procedan ahora a exaltar —con un entusiasmo digno de mejores causas— a la apatía y la indiferencia ciudadanas, la privatización de los problemas del bienestar y muchos otros rasgos que antaño fueran denunciados como bárbaros anacronismos en la cultura política de las sociedades periféricas, pero cuya funcionalidad para la preservación del dominio del capital es, durante la crisis, oportunamente redescubierta.<sup>41</sup>

El ataque a los "excesos" democráticos, paralizantes de la presunta vitalidad del mercado desemboca —en algunos casos más explícitamente que en otros— en una apología del gobierno autoritario: el reconocimiento de las tensiones estructurales de la democracia capitalista remata en un argumento por el cual ésta se transforma, perversa e inexorablemente, en una estructura "ingobernable". Será a partir de este paradigma de la ingobernabilidad como habrán de evaluarse las posibilidades y la congruencia de la democracia con las exigencias cada vez más rigurosas de la reproducción del capital.<sup>42</sup> Pero es precisamente allí donde la crítica inspirada en Marx propone un avance a la vez cualitativo y cuantitativo de la democracia —liberándola de los condicionantes impuestos por la supremacía burguesa—, que los teóricos neoconservadores recomiendan la subordinación del juego democrático a los imperativos de la producción. Y, como es bien sabido, si hay un terreno de la vida social en donde impera el más crudo despotismo es en el reino de la producción capitalista. En ese ámbito la dictadura del capital aparece sublimada y racionalizada "técnicamente" —una forma social histórica y transitoria es mistificada como "la única forma de organizar la producción"— y protegida, por el derecho burgués, bajo el manto sagrado e inviolable de "lo privado". La sola mención de la palabra democracia provoca las más violentas reacciones en el seno de la firma: asume, para decirlo con las palabras de Bobbio, un carácter "subversivo" intolerable para los amos del capital. Bajo esta perspectiva es natural que los teóricos de la crisis sostengan que la democracia —aún la democracia burguesa— sólo es posible y deseable mientras no se constituya en un elemento disfuncional al proceso de acumulación. Del reconocimiento de aquella contradicción tempranamente develada por Marx se salta a una recomendación cuasi-hobbesiana, y el *democratic self-restraint* pasa a ser invocado como una milagrosa solución para la salvaguarda de la civilización burguesa en el mundo desarrollado. Este diagnóstico, descarnadamente pesimista acerca del futuro de la democracia, se torna inclusive más sombrío cuando la visión neoconservadora dirige su mirada hacia las sociedades dependientes. Habría sido en la periferia del

<sup>41</sup> Este es el espíritu que anima el famoso informe de la Comisión Trilateral redactado por Crozier, Huntington y Watanuki, anteriormente citado. Véase asimismo nuestro "La crisis norteamericana y la racionalidad neoconservadora", en *Cuadernos Semestrales*. Estados Unidos: perspectivas latinoamericanas (México), Nº 9, 1er. semestre de 1981, pp. 31-58.

<sup>42</sup> Cf. dos artículos de Samuel Brittan "Can democracy manage the economy?", en Robert Skidelsky, *The end of the Keynesian era* (Londres, Macmillan, 1977), pp. 41-49 y "The Economic contradictions of Democracy", en *British Journal of Political Science*, 5 (Abril 1975), pp. 129-159. Véase asimismo el trabajo de Claus Offe, "Ingobernabilidad." El renacimiento de las teorías conservadoras", en *Revista Mexicana de Sociología* (Vol. XLIII, Número Extraordinario, 1981), pp.1847-1866.

sistema donde los sectores populares exhibieron una menor propensión a la moderación y la prudencia políticas en el planteamiento de sus demandas; fue también en esas comarcas donde las elites dirigentes demostraron más descarnadamente su irresponsable demagogia y, finalmente, en donde las instituciones representativas fueron tradicionalmente incapaces de refrenar y canalizar los impulsos desbordados de una tumultuosa ciudadanía.<sup>43</sup>

No es ocioso señalar que esta perspectiva se ha transformado en el enfoque predominante en los círculos dirigentes del capitalismo maduro, habida cuenta de la notable hegemonía ideológica y política de la derecha en esas sociedades.<sup>44</sup> Este desfavorable "clima de opinión" ha configurado, sin dudas, un obstáculo más en la larga marcha de América Latina hacia la democracia: la dirección y el ritmo de nuestro movimiento histórico parecen no sincronizar con los del capitalismo metropolitano. El problema es que la recuperación democrática de nuestra región tropieza con un mercado mundial cuyos centros dominantes se han vuelto más escépticos acerca de las virtudes de la democracia en sus propios países, y bastante indiferentes —cuando no disimuladamente hostiles— ante los intentos de instituirlos en las sociedades dependientes. Es precisamente por eso que en un reciente informe de la Comisión Trilateral se sostiene que "Conseguir y preservar democracias estables y funcionales (*sic*) en toda la región es el objetivo político fundamental compartido por los países de la Trilateral y los pueblos de América Latina y el Caribe".<sup>45</sup> No es necesario un examen demasiado profundo para imaginar en relación a qué deberán ser "funcionales" las sufridas democracias latinoamericanas. Basta con señalar que este nuevo informe de la Trilateral —que muchos creían ya difunta— repite una vez más las tesis fundamentales del "neoliberalismo global" y culmina con un apéndice en donde se prodigan encendidos elogios a la Iniciativa de las Américas del Presidente George Bush. Nuestras democracias, por lo tanto, deben ser "funcionales" a las políticas de ajuste estructural y a la recomposición salvaje del capitalismo.

La postura de la Trilateral en relación al futuro democrático de América Latina suaviza pero no elimina la desconfianza radical hacia los procesos de democratización en la periferia. En su forma más extrema ésta había quedado ejemplarmente expuesta en las elaboraciones doctrinarias hechas por algunos de los colaboradores del presidente Ronald Reagan —como la ex-embajadora Jeanne Kirkpatrick, por ejemplo— quien se esmeró por fundamentar política y moralmente la preferencia que su gobierno sentía por las "dictaduras" amigas de los Estados Unidos y los reparos y objeciones que le merecían las democracias latinoamericanas, concebidas invariablemente como potencialmente hostiles a los intereses norteamericanos.<sup>46</sup> En el plano más prosaico pero sin dudas efectivo de la política económica internacional el desinterés de los principales gobiernos democráticos del capitalismo avanzado —sean éstos conservadores, liberales o "socialistas"— por la suerte de la democracia latinoamericana ha quedado deplorablemente ratificado a lo largo de los ochentas. La in-

<sup>43</sup> Tesis éstas originariamente planteadas por Samuel P. Huntington en su *Political Order in Changing Societies*, op. cit. pp. 1-92. Una versión extrema desde esta perspectiva se encuentra en Jeanne Kirkpatrick, "The Hobbes Problem: Order, Authority and Legitimacy in Central America" (mimeo, Washington, D. C., American Enterprise Institute, 1980).

<sup>44</sup> Cf. Perry Anderson, *Democracia y Socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista* (Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1988), pp. 69-95.

<sup>45</sup> George Landau, Julio Feo, Akio Hosono y William Perry, *América Latina en la Encrucijada. El desafío a los países de la Trilateral*. (Informe para la Comisión Trilateral), (Madrid: Tecnos, 1990), p. 118.

<sup>46</sup> Cf. su "Dictatorship and Double Standards" (Washington, D. C., American Enterprise Institute, *Report* Nº 107, Marzo de 1980)

sensibilidad ante el impacto de la crisis de la deuda externa que nos está asfixiando es de una elocuencia tal que ahorra miles de palabras. El resurgimiento del proteccionismo en el comercio internacional y la inconvencionalidad de la ayuda al desarrollo son otros ejemplos dolorosos de la displicencia con que las potencias capitalistas se han desentendido de la laboriosa reconstrucción del orden democrático en nuestra región.<sup>47</sup>

### c) problemas de gobernabilidad

Nos parece conveniente plantear una breve reflexión sobre la cuestión de la "ingobernabilidad" democrática, puesto que parece obvio que, más allá de la vocación político-ideológica conservadora de los proponentes de esta tesis, el problema tiene una entidad suficiente como para poder ignorarlo. En efecto, la ingobernabilidad es una amenaza endémica a toda sociedad compleja y burocratizada; por consiguiente, no es una anomalía exclusiva del capitalismo maduro sino que también se presenta, a veces agigantada, en el ámbito de la periferia capitalista. Sería suicida cerrar los ojos ante esta realidad, pues la complejización creciente de la vida social y de los procesos de acumulación de capital requieren de una expansiva presencia estatal que, inexorablemente, genera estructuras burocráticas cada vez más invasoras y opresivas. El "estatismo" del capitalismo contemporáneo no es producto de un empecinamiento ideológico de las clases subalternas, o del sectarismo de la izquierda, sino una necesidad objetiva del proceso de acumulación. Esta situación, combinada con un alto nivel de movilización y participación políticas—sin las cuales no puede seriamente hablarse de democracia— plantea todo un conjunto de problemas de coordinación socio-económica y administrativa que sería insensato menospreciar. Sin caer en el fatalismo de Weber—verdadero precursor de esta temática, y para el cual la burocracia sólo podría ser derrotada en una pírrica batalla que provocaría el hundimiento de la civilización que le sirve de sustento— las tensiones entre la democracia por un lado, y las tendencias estatistas y burocratizantes por el otro, generan graves problemas en el funcionamiento de las sociedades modernas.<sup>48</sup> La enorme repercusión que han merecido las reflexiones de Norberto Bobbio sobre la materia se explica no sólo porque cuestiona medularmente las premisas de la teoría política marxista; también porque la gravedad de su diagnóstico—que sigue las huellas de Weber— pone de relieve los alcances de una contradicción sistémica que ha afectado el funcionamiento de los regímenes democráticos tanto en los capitalismos maduros como en la periferia.<sup>49</sup> En ambos es visible la decadencia de las instituciones políticas representativas y la creciente concentración del poder decisorio en las esferas administrativas y burocráticas del estado, conclusiones sobre las cuales coinciden pensamientos tan disímiles como los de Sheldon Wolin y Nicos Poulantzas.<sup>50</sup>

La historia pasada y reciente de América Latina demuestra hasta la saciedad que la vitalidad de la sociedad civil y el carácter arrollador del movimiento popular—"resucitados" luego de prolongados períodos autoritarios— pueden originar situaciones en las cuales el frágil y precario equilibrio político-institucional de las nacien-

<sup>47</sup> Cf. Hélan Laworski, "Las políticas de cooperación de Europa Occidental hacia América Latina y sus posibilidades futuras", Atilio A. Boron y Alberto van Klaveren, compiladores: *América Latina y Europa Occidental en los umbrales del siglo XXI* (en prensa).

<sup>48</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1977), pp. 1072-1073.

<sup>49</sup> Artículos que se encuentran en el volumen de Coen indicado más arriba.

<sup>50</sup> A la interpretación de Wolin nos hemos referido más arriba, en la nota 30. Desde el ángulo marxista véanse los últimos análisis de Nicos Poulantzas en *Estado, poder y socialismo* (Madrid: Siglo XXI, 1979).

tes democracias sea alterado poniendo en peligro la gobernabilidad del sistema. Todo esto puede ser agravado, además, por dos órdenes de factores: por un lado, por la rigidez de las constituciones fuertemente presidencialistas que predominan en nuestra región, que privan al régimen democrático de la flexibilidad y capacidad adaptativa requeridas para sortear exitosamente los sucesivos desafíos que lo asedian. En esas condiciones, una crisis de gobierno puede paralizar al estado, y lo que en un régimen parlamentario daría lugar a un rutinario recambio gubernamental—como ocurre con frecuencia en Europa— suele desembocar, en América Latina, en una crisis estatal "resuelta" por la vía del golpe de estado y la dictadura desembozada de la burguesía. El círculo vicioso lleva pues de una crisis de gobierno al colapso del régimen político.<sup>51</sup>

El segundo factor a tener en cuenta es el accionar de los sectores autoritarios más recalcitrantes, siempre dispuestos a percibir el retorno a la democracia capitalista como una amenaza gravísima y ante la cual despliegan una variedad de estrategias dirigidas a impedir la estabilización del nuevo régimen. En el complicado ajedrez político de la transición y consolidación latinoamericanas es preciso recordar que uno de los participantes—precisamente el jugador que representa la alianza de las clases y corporaciones más poderosas— ha dado reiteradas muestras de su escasa afinidad con las ideas y la práctica de la democracia, y que, por consiguiente, sólo se allanó a aceptarla debido a una correlación de fuerzas abrumadoramente desfavorable a sus preferencias. No hay que llamarse a engaño: para la coalición autoritaria la democracia es una derrota política, que sólo es aceptada ante la total ausencia de cualquier otra alternativa. Si ésta llegara a perfilarse en el horizonte, los autoritarios no titubearían en "patear el tablero" y reinstaurar sus tradicionales métodos de gobierno. Lo anterior permite comprender que el juego democrático latinoamericano se enfrenta ante una amenaza constante de sabotaje por parte de las clases social y económicamente dominantes: amplios sectores de la burguesía y sus socios imperialistas; fuerzas armadas adictas al pretorianismo y furibundamente ultramontanas; una gran prensa comprometida muchas veces con los negocios de la primera y los negociados de los segundos, amén de otros grupos, estratos y corporaciones. La labor desestabilizadora de estos actores sociales es facilitada en nuestro continente por varias circunstancias. Mencionemos apenas las más importantes: en primer lugar por el círculo vicioso que precisamente dada la precariedad de la democracia conduce al agigantamiento del peso social, económico, político y cultural de sus enemigos autoritarios; segundo, por el funcionamiento de una economía capitalista extraordina-

<sup>51</sup> Sobre la alternativa "democracia burguesa o dictadura burguesa" véase el trabajo de Perry Anderson, especialmente referido a América Latina, y en el cual se hace un balance de la herencia dejada por las dictaduras militares. Según Anderson, "Su mensaje a las clases populares ha sido éste: 'Pueden tener democracia si respetan el capitalismo, pero, si no lo aceptan, se quedarán sin democracia y tendrán que seguir aceptándolo de todos modos'. Cf. Perry Anderson, "Democracia y dictadura en América Latina en la década del '70", en *Cuadernos de Sociología*, N° 2 (UBA, Carrera de Sociología, 1988), p. 14. Sobre la cuestión del presidencialismo véase a Juan Linz, "Democracia presidencial o parlamentaria. ¿Hay alguna diferencia?", en Consejo para la Consolidación de la Democracia, *Presidencialismo vs. Parlamentarismo. Materiales para el estudio de la reforma constitucional* (Buenos Aires: EUDEBA, 1988), pp. 19-44; Carlos Nino, "Presidencialismo vs. parlamentarismo", *ibid.* pp. 115-124; Giovanni Sartori, "Neither presidentialism nor parliamentarianism", en Juan Linz y Arturo Valenzuela, compiladores: *The crisis of presidential regimes* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, en prensa); Centro de Estudios Institucionales, *Presidencialismo y estabilidad democrática en la Argentina* (Buenos Aires: CEI, 1991). Véase, por último, nuestro "¡Todo el poder al parlamentarismo!", Notas sobre la modernización de las instituciones representativas en la Argentina.", ponencia presentada a la Primera Conferencia Internacional sobre Modernización Parlamentaria, Buenos Aires, Agosto de 1990.

riamente sensible a las iniciativas de la burguesía y ante las cuales los debilitados estados nacionales —desangrados por la crisis de la deuda— carecen de instancias efectivas de mediación y control. Téngase presente que, en las circunstancias actuales, la dependencia del estado en relación a las clases capitalistas es tan marcada que ya son las fuerzas del mercado las que “regulan” al estado y no éste el que controla a las primeras. Es por ello que una actitud apenas escéptica ante un nuevo gobierno surgido de un proceso electoral democrático puede traducirse en una significativa baja de las inversiones o en una maciza fuga de capitales, todo lo cual repercute gravemente sobre la estabilidad política y económica de la nación en un grado infinitamente mayor, por ejemplo, que una huelga general. La experiencia del gobierno de Mitterrand en Francia es sumamente ilustrativa al respecto, demostrando una vulnerabilidad estatal ante la “huelga de la burguesía” análoga a la que registra el Chile de Allende y —en estos últimos años— a los “golpes de mercado” padecidos por la Argentina de Alfonsín, el Brasil de Sarney y la Venezuela de Pérez.<sup>52</sup>

Si a la rebelión de la burguesía se sumara el posible desborde de un movimiento popular frustrado y desesperanzado, empobrecido —y, en ciertos casos, desesperado— bajo el peso de una profunda crisis económica y política, tendríamos como resultado que el ajedrez de la transición que enfrenta a una coalición democrática con la alianza reaccionaria se presenta con rasgos extraordinariamente preocupantes. En efecto, el nuevo régimen debe enviar mensajes claros a los principales contendientes, pero el problema es que lo que constituye un gesto alentador para uno tiende a desplazar a su oponente hacia los márgenes del sistema, condenándolo a la alienación política y la desilusión —en el caso de los sectores populares— o, en el caso de las clases dominantes, alentándolas para que empleen métodos y tácticas “golpistas” que para nada contribuyen a la estabilización del orden democrático. Los programas de “ajuste” auspiciados con tanta obstinación por el Fondo Monetario Internacional y los principales gobiernos capitalistas producen el beneplácito de los empresarios, los que de inmediato pasan a elogiar el “pragmatismo y realismo” de los nuevos gobernantes; pero a nadie se le puede escapar que ellos generan recesión, desempleo y una sensible caída en el nivel de ingresos de las clases y capas populares, que agravan las contradicciones sociales de los regímenes post-autoritarios y erosionan la legitimidad popular que necesitan las nuevas democracias. Las experiencias de Argentina y Venezuela a lo largo de 1989 son paradigmáticas y demuestran la complejidad de los dilemas con que se enfrentan los nuevos gobiernos de la región. No sería pues imposible que procesos como los que hemos delineado originen periódicas crisis de “governabilidad”, susceptibles de ser espléndidamente aprovechadas por coaliciones autoritarias para recortar significativamente los contenidos y alcances de un proyecto democrático, o sencillamente, para suprimirlo de raíz.<sup>53</sup>

En síntesis: no se trata de desconocer los amenazantes retos planteados por las estrategias ofensivas o defensivas de las clases dominantes ante los avances democráticos, o los efectos indeseables derivados de la burocratización y complejización de las sociedades modernas, algo que es difícil de hacer después de las penetrantes ob-

<sup>52</sup> Cf. Fred Block, “The ruling Class Does Not Rule: Notes on the Marxist Theory of the State”, *Socialist Revolution*, 33, (Vol. 7, Nº 3; May-June 1977) y su “Beyond relative autonomy: State Managers as Historical Subjects”, en *New Political Science* 7, Otoño 1981. Sobre esto véase también nuestro “Estadolatría y teorías ‘estadocéntricas’: notas sobre algunos análisis del estado en el capitalismo contemporáneo” en *El cielo por asalto*, año I, Nº 1, Verano 1990-91, pp. 97-124.

<sup>53</sup> Una estimulante discusión sobre los múltiples itinerarios posibles de la transición desde un régimen autoritario se encuentra en el trabajo, ya mencionado, de Guillermo O’Donnell y Philippe C. Schmitter.

<sup>54</sup> Cf. Claus Offe, op. cit., pp. 65-87.

servaciones formuladas por Max Weber. De lo que se trata es de evitar pensarlos desde una perspectiva que asuma como una premisa indiscutible la conservación de la sociedad capitalista, que es el supuesto básico de las tesis sobre la ingobernabilidad popularizadas por los teóricos neoconservadores.<sup>54</sup> La ingobernabilidad es un síntoma que proyecta sobre el escenario del estado tanto las estrategias desestabilizadoras de quienes rechazan a la democracia cuanto las aspiraciones de las grandes mayorías nacionales, que pugnan por acceder al disfrute de condiciones materiales congruentes con la dignidad que se supone debe caracterizar al ciudadano de una república democrática. Si estas exigencias —modestas y elementales— de las clases subalternas tornan ingobernable al sistema es porque la política se ha disuelto en las aguas cenagosas del mercado, olvidando que la estabilidad del orden político sólo puede fundarse sobre la justicia y no sobre el egoísmo de la *rational choice* de los capitalistas. Y esto, en América Latina, quiere decir que la democracia tiene que ser audazmente reformista; de lo contrario, su suerte estará echada.<sup>55</sup>

Es indiscutible, por lo tanto, que la democracia —cualquiera que sea su adjetivación clasista— debe ser gobernable. El remanido argumento del “romanticismo izquierdista” acerca de la productividad histórica del caos, la anomia y la anarquía debe por eso ser enérgicamente rechazado: primero porque es falso, y segundo porque escamotea a sabiendas clarísimas lecciones del pasado, que enseñan que una situación de ese tipo desemboca fatalmente en la recomposición despótica y violenta del estado autoritario. En otras palabras, la ingobernabilidad de la sociedad facilita la respuesta reaccionaria y castiga inexorablemente a las fuerzas democráticas y a las clases y capas subalternas. Dicho esto, sin embargo, es preciso añadir que la necesidad de preservar la gobernabilidad del sistema es inadmisiblemente como argumento extorsivo para postergar *sine die* las reivindicaciones de las clases populares, especialmente en sociedades como los capitalismos latinoamericanos que tantas muestras han dado de una total irresponsabilidad ante el sufrimiento de las grandes mayorías nacionales. La democracia no sólo debe demostrar su capacidad para gobernar al sistema político y la sociedad civil; también debe ser un instrumento idóneo para la construcción de una sociedad mejor. La ingobernabilidad nos habla de un malestar profundo originado por la persistencia de un régimen de producción intrínsecamente injusto. Bajo ciertas condiciones el capitalismo desarrollado pudo compensar políticamente las inequidades de la explotación asalariada. Sin embargo, en la actualidad parecería que ello no es más posible —al menos, de la misma manera— y se asiste a una ofensiva frontal de la derecha en los ámbitos económicos, “intelectuales y morales”, y políticos. El resultado ha sido el auge de las corrientes conservadoras y autoritarias, las cuales han puesto en práctica diversos ensayos de “privatizaciones” y han procurado el desmantelamiento de algunas instituciones cruciales del Estado de bienestar. Es más que dudoso que esta acelerada “vuelta al mercado” —hoy en boga en los capitalismos maduros tanto como en los periféricos, y en el Este tanto como en Occidente— pueda resolver los problemas sociales y económicos que están en la base de las tendencias hacia la ingobernabilidad de los regímenes democráticos. La evidencia histórica parece señalar con total claridad que, en los capitalismos desarrollados, los proyectos de reforma social no se han hecho “con el mercado” sino contra el mismo, procurando rectificar desde el estado las injusticias inherentes a su estructura y leyes de movimiento.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Una fundamentación de esta propuesta se encuentra en nuestro *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, op. cit., cp. 5.

<sup>56</sup> Cf. Ralph Miliband, *El estado en la sociedad capitalista* (México, Siglo XXI, 1970), p. 67.

#### d) El contexto económico de la democratización latinoamericana.

Otro elemento que ha condicionado muy fuertemente a las transiciones políticas en América Latina es la crisis económica, y en particular el problema de la deuda externa. No nos extenderemos demasiado sobre estos aspectos porque, al igual que el anterior, forman parte del patrimonio común de problemas y preocupaciones de los países del área y acerca de los cuales existe una abrumadora evidencia empírica.<sup>57</sup>

Según los estudios realizados por la CEPAL, la evolución del producto interno bruto por habitante, medida en valores constantes (dólares norteamericanos de 1980), para la mayoría de los países de América Latina y el Caribe registra una sensible caída desde los inicios de la década de los ochentas y agravándose aún más luego del estallido de la crisis de la deuda en 1982.<sup>58</sup> Si tomamos las cifras de 1980 y las transformamos en base 100 tenemos que hacia 1983 el índice del PIB per capita de la región había descendido al 89.8%; al año siguiente se registró una leve mejora, al igual que en 1985, pero el valor del índice llegó apenas al 92.1%. Se produjo luego un nuevo ascenso hasta un valor de 94.0 en 1987, para volver a caer en los dos años finales de la década, rematando en 1989 con un índice de 91.7. En suma, transcurridos los ochentas y el PIB *per cápita* era todavía algo más de un 8% inferior al del año base. Con razón se afirma que, en términos de desarrollo, la década que acaba de concluir ha sido una de las peores de nuestra historia, en donde se esfumaron los esfuerzos de toda una generación.<sup>59</sup>

La variación del producto interno bruto por habitante acumulada entre 1981 y 1989 en las mayores economías de América Latina confirma la uniformidad regional de las tendencias generales enunciadas más arriba: Venezuela y Argentina vieron disminuir su producto *per cápita* un 24.9 y un 23.5 % respectivamente, en tanto que en México la caída fue del orden del 9.2 % y en Brasil de 0.4%. Las excepciones la constituyen los casos de Chile y Colombia, que terminan la década con un moderado aumento de 9.6 y 13.9 %.<sup>60</sup>

Más allá de la elocuencia de estas cifras conviene detenerse brevemente en el examen de los poquísimos datos disponibles relativos a la distribución del ingreso en los países del área. Estos señalan, por ejemplo, que la estructura prevaleciente en Brasil es una de las más regresivas del mundo. El caso mexicano, que en su época también fue considerado un milagro económico, se inscribe —tal vez con características un poco menos agudas— dentro de la misma tendencia, y no hay razones fundadas para pensar que las tradicionales inequidades estructurales de la economía chilena han desaparecido sino todo lo contrario. Si de lo que se trata es de evaluar el éxito de un patrón de desarrollo y, sobre todo, su congruencia con un proceso de democratización, ¿cómo obviar los efectos desquiciantes producidos por el hecho de que, entre 1960 y 1980, el 50 % más pobre de la población brasileña haya pasado de percibir el 17.4 % del ingreso nacional a sólo el 12.6 %, mientras que el 10 % que se encontraba en la cúspide de la pirámide de ingresos incrementó su participación en la riqueza nacional del 39.6 % al 50.9 %?<sup>61</sup> Con datos

<sup>57</sup> Para la fundamentación de las afirmaciones contenidas en esta sección nos hemos basado en nuestro Estado, capitalismo y democracia en América Latina, op. cit., pp. 204-226.

<sup>58</sup> Los países comprendidos son los siguientes: Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica; México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Trinidad y Tobago, Uruguay, Venezuela.

<sup>59</sup> Cf. *Notas sobre la Economía y el Desarrollo* (CEPAL, Santiago de Chile, N° 485/486, Diciembre de 1989), pp. 18. Hay que advertir que las cifras correspondientes al año 1989 son estimaciones preliminares, sujetas a revisión. No obstante, la tendencia que ellas dibujan difícilmente será revertida con la publicación de las cifras definitivas.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>61</sup> Cf. Fernando H. Cardoso, *A Democracia necessária* (Campinas, Papirus, 1985), p.90.

reveladores de una situación más desfavorable inclusive que la de la India, Brasil aparece con la peor estructura de distribución de ingresos de una muestra de diez países utilizada en un reciente estudio del Banco Mundial.<sup>62</sup>

Aún en el caso argentino, un país con una tradición de igualdad social muy fuerte, un minucioso estudio de Oscar Altimir llega a conclusiones plenamente congruentes con las evidenciadas para el caso brasileño: entre 1961 y 1980 el 40 % más pobre pasó de percibir el 17.3 al 14.5 % del ingreso nacional, mientras que el decil superior, que concentra a los más ricos, subió del 39.0 % al 44.0 %.<sup>63</sup> Téngase presente que estas cifras son previas al estallido de la crisis de la deuda y las medidas de ajuste ortodoxo y estabilización implementadas desde entonces. Hay fundadas razones para sospechar que en la década de los ochentas y en lo que va de los noventa las tendencias regresivas en materia de ingreso se acentuaron considerablemente. Esta es, al menos, la conclusión a la que llega un trabajo dedicado a examinar esta problemática, y en el que se constata para toda la región el “descenso en los niveles de producción y consumo, aumento en los índices de desempleo y subempleo, creciente importancia de las migraciones, disminución en los salarios reales, contracción del salario indirecto, deterioro en la distribución del ingreso y todo tipo de tensiones sociales”.<sup>64</sup>

Al respecto, los datos sobre la evolución de los salarios reales son francamente alarmantes, aún si se toman en cuenta las cifras correspondientes al período anterior al verdadero “apretón” implementado a partir de 1982. Un estudio de la Organización Internacional del Trabajo revela que las tasas anuales de crecimiento de los salarios reales en la década del setenta fueron de -1.8 % para Bolivia, 2.2 % para México, - 2.8 % para el Perú, - 5.3 % para Uruguay y - 0.5 % para Venezuela.<sup>65</sup> Sin embargo, es de sobras conocido que este negativo desempeño habría de empeorar sensiblemente en la siguiente década, cuando la mayoría de los países de América Latina recortaron sustancialmente los ingresos de los trabajadores y de los grupos más deprivados de la población. El salario mínimo urbano, medido en términos reales, descendió de 100.0 a 77.1 entre 1980 y 1989 en Argentina; a 70.6 en Brasil; a 79.7 en Chile; a 50.7 en México y a 68.6 en Venezuela.<sup>66</sup>

Estos datos confirman las peores expectativas en relación al proceso de pauperización sufrido por vastos sectores de las sociedades latinoamericanas. Tanto esta abrupta regresión salarial como la acentuada reconcentración del ingreso mencionada más arriba están destinadas a ejercer una profunda influencia no sólo sobre la economía sino también sobre el futuro de la democracia en nuestros países. Por último no podríamos dejar de referirnos al tema de la deuda externa, puesto que ésta juega un papel de singular importancia en el debilitamiento de los estados latinoamericanos al transferir una voluminosa cantidad de recursos hacia los centros metropolitanos. Este drenaje ha disminuído sustancialmente las capacidades de intervención efectiva de los gobiernos, menoscabando sus posibilidades de afianzar la transi-

<sup>62</sup> Citado en Alfred Stepan, *Rethinking military politics. Brazil and the Southern Cone* (Princeton, Princeton University Press, 1988), pp. 124-125.

<sup>63</sup> Oscar Altimir, “Estimaciones de la distribución del ingreso en la Argentina, 1953-1980”, en *Desarrollo Económico* (Buenos Aires), Vol. 25, Enero-Marzo de 1986, N° 100, p. 547.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>65</sup> Cf. Fernando Cortés y Rosa María Rubalcava, “Algunas consecuencias sociales del ajuste: México post 82”, ponencia presentada al Coloquio sobre Modernización económica, democracia política y democracia social, México, El Colegio de México, 17-19 de Octubre de 1990, pp. 4-5.

<sup>66</sup> Organización Internacional del Trabajo, *El trabajo en el mundo*, I (Ginebra, OIT, 1984), p. 222-227.

<sup>67</sup> CEPAL, op. cit., p. 21.

ción democrática con una política de reforma social. El déficit fiscal adquiere así renovada virulencia, ya que no sólo es resultado del crónico desequilibrio presupuestario de nuestras administraciones y la tradicional indisciplina en el manejo de las cuentas fiscales sino que, además, sus erogaciones se ven notablemente acrecentadas por la sobrecarga asfixiante de la deuda externa. Para nuestra desgracia ésta se ha convertido en un verdadero tributo imperial, que ha crecido monstruosamente a lo largo de la década: en Argentina el total de la deuda externa por habitante ascendió de 981 dólares en 1980 a 1.827 en 1987; Brasil pasó de 454 a 876 en los mismos años; Chile de 999 a 1.699; México de 719 a 1.317; Uruguay de 742 a 1.412 y Venezuela de 1.803 a 1.996.<sup>67</sup> La progresión es aterradora y demuestra lo absurdo de toda la situación del endeudamiento externo, máxime si se tiene en cuenta el hecho nada baladí de que el mismo fue contraído —salvo en el caso de Venezuela— por dictaduras militares, en países que carecían de gobiernos libremente elegidos, con parlamentos clausurados o funcionando sin los atributos ni las capacidades de control y fiscalización de los actos del ejecutivo, con partidos políticos y sindicatos disueltos o "intervenidos" y con severísimas restricciones en el ejercicio de las libertades públicas. Durante la primera fase de nuestras transiciones democráticas la deuda externa *per cápita* prácticamente se duplicó, llegando a significar el 76 % del producto nacional bruto por habitante de la Argentina en 1987, el 43 % por el mismo concepto en Brasil, el 130 % en Chile, el 72 % en México, el 64 % en Uruguay y el 62 % en Venezuela.<sup>68</sup> Aún no se disponen de cifras oficiales comparativas, pero es casi seguro que estos guarismos se hayan acentuado en los últimos años, salvo en el caso de Chile, donde el proceso de capitalización de la deuda podría tal vez atenuar la tendencia general predominante en América Latina.

Si miramos el problema desde otra perspectiva, viendo la relación existente entre la deuda y el producto nacional bruto, las conclusiones no son más reconfortantes: en Argentina, entre 1970 y 1987, la deuda externa pasó de representar el 8,6 % al 61,7% del PNB; en Brasil, del 8,2 al 29,1%; en Chile, de 25,8 al 89,4 %; en México, del 8,7 al 59,5%; en Uruguay, del 11,3 al 42,2% y en Venezuela del 5,7 al 52,3%.<sup>69</sup> En consecuencia, nuestros países deben gran parte de todo lo que producen en un año, y esta permanente sangría ha tenido como efecto que vastos segmentos de América Latina —no sólo los sectores de menores ingresos sino que la antigua pequeña burguesía y las otrora florecientes capas medias de profesionales y técnicos— se encuentren sumidos en un proceso de creciente pauperización. En este continente el problema ya no es más la pobreza sino la pobreza extrema y la indigencia, y bajo estas condiciones el futuro de la democracia latinoamericana se presenta con signos gravemente intranquilizadores.

Es evidente que América Latina no puede pagar su deuda externa, aún cuando sus grupos dirigentes tengan la voluntad de hacerlo. Sencillamente no existen los recursos para ello, cualesquiera que sean los escenarios que se imaginen para tales propósitos.<sup>70</sup> A pesar de las significativas remesas de divisas enviadas por nuestros países a

<sup>67</sup> Los datos sobre población de 1980 fueron obtenidos del Banco Mundial, *World Development Report*: 1982 (New York, Oxford University Press, 1982), pp. 110-111; los correspondientes al año 1987 fueron tomados del *Informe sobre el desarrollo mundial: 1989* (New York, Oxford University Press, 1988), pp. 188-189. Los datos sobre la deuda para el año 1987 fueron extraídos de esta última fuente, pp. 228-229, y los correspondientes al año 1980 de la revista del INTAL, *Integración Latinoamericana* (Buenos Aires), N° 88, marzo de 1984, p. 90.

<sup>68</sup> Los datos sobre el producto nacional bruto por habitante fueron tomados del Banco Mundial, *Informe...*, op. cit., pp. 188-189.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>70</sup> Véase el prolijo y persuasivo análisis de esta cuestión efectuado por Miriam Fernández Baquero y Antonio Romero Gómez, "América Latina: crisis, deuda y los desafíos del siglo XXI", en Marcos Roitman R. y Carlos Castro-Gil, compiladores: *América Latina: entre los mitos y la utopía* (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1990), pp. 219-245.

los centros, lo que de por sí constituye un absurdo mayúsculo, el volumen de la deuda sigue creciendo en relación a nuestras exportaciones. Si en 1980 aquélla representaba 3.4 veces el valor de las exportaciones brasileñas, en 1986 se estima que esta razón llegó al 4.6. Téngase en cuenta que estamos hablando del Brasil, la economía latinoamericana que tuvo el más destacado desempeño en el terreno de las exportaciones. Para otros países, como Argentina, Bolivia, México, Perú o Uruguay la relación es aún más desfavorable. ¿Cómo hacer para pagar? ¿Por qué nuestros gobiernos no hacen lo obvio, es decir, dejan de pagar?<sup>71</sup>

La pregunta no es retórica porque, de hecho, América Latina transfirió a los centros la friolera de 203.000 millones de dólares entre 1982 y 1989. Pese a este enorme esfuerzo, que de haber sido aplicado a programas de desarrollo económico y social hubiera mejorado sustancialmente la condición de las clases y capas populares, la deuda externa de América Latina se incrementó entre esos años en 110.000 millones de dólares: es decir, pagamos pero estamos más endeudados que antes, y con una hipoteca sobre nuestro futuro que no tiene vías de solución. ¿Qué sentido tiene seguir pagando, cuando el acreedor maneja a su antojo las tasas de interés?<sup>72</sup> El caso de la Argentina es particularmente instructivo en este tema, porque la transición democrática iniciada a fines de 1983 fue progresivamente asfixiada a causa de la sangría económica originada por la deuda externa. Más allá de las declaraciones que prometían reducir a límites compatibles con el desarrollo nacional el pago de la deuda, lo cierto es que tan sólo durante los primeros cuatro años del gobierno de Alfonsín la Argentina desembolsó la suma de US\$ 10.453 millones por ese concepto, lo que representa nada menos que el 97 % del superavit comercial de esos años, el 35 % de las exportaciones totales y el 3,5 % del PIB del período.<sup>73</sup> Por último un estudio reciente elaborado sobre la base de datos oficiales del FMI, el Banco Mundial, el BID, el Club de París y el Banco Central de la República Argentina demuestra que entre Julio de 1989 y Diciembre de 1991 el gobierno de Carlos S. Menem habrá abonado a los acreedores externos la friolera de 14.504 millones de dólares, y en donde algo más de la mitad proviene de la capitalización de la deuda obtenida mediante las privatizaciones.<sup>74</sup>

Como consecuencia de la opción política y moral escogida por el gobierno —similar a la adoptada por sus congéneres latinoamericanos— se impuso una estricta

<sup>71</sup> En un brillante trabajo Guillermo O'Donnell trata de indagar, dada la imposibilidad objetiva de hacer frente a los compromisos derivados de la deuda externa, las razones por las cuales los gobiernos latinoamericanos no actúan racionalmente para enfrentar este problema. Véase su "Deuda externa: ¿Por qué nuestros gobiernos no hacen lo obvio?", en *Revista de la Cepal* (Santiago), N° 27, Diciembre de 1985, pp. 27-33. Una reflexión sobre los aspectos éticos de este asunto puede verse en Andre Franco Montoro, senador brasileño y ex-gobernador del estado de São Paulo, "Uma visão global da dívida externa da América Latina" (mimeo, Instituto Latino Americano do Brasil, 1987).

<sup>72</sup> Estas cifras están contenidas en un reciente informe del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), cuyas líneas generales acaba dar a conocer a la prensa. Véase "La deuda latinoamericana y el pago de nunca acabar", en *Página/12* (Buenos Aires), 20 de Febrero de 1990, p. 10.

<sup>73</sup> Cf. Alberto Pontoni, "Deuda Externa. Un nuevo rol para el FMI", en *Página/12* (Buenos Aires, 14 de Julio de 1988), p. 9. A partir de mediados de 1988 el gobierno argentino dejó de pagar los servicios de la deuda a la banca privada, disminuyendo asimismo las remesas a los organismos financieros internacionales. Una estimación razonable de los pagos totales efectuados durante el gobierno de Alfonsín fluctúa en torno a los 12.000 millones de dólares, cifra que equivale, aproximadamente, a unos treinta años de presupuesto del conjunto de universidades públicas de la Argentina, o a unos tres años de remuneraciones para el total de los jubilados y pensionados del país.

<sup>74</sup> Marcelo Zlotogwiazda, "Lo que pagó Menem de deuda externa", en *Cash*. Suplemento Económico de *Página/12*, Domingo 25 de Agosto de 1991, N° 70, pp. 2-3. A pesar de estos pagos, y de los anteriores efectuados durante el gobierno de Alfonsín, la deuda externa argentina supera los 60.000 millones de dólares.

política de ajuste que dejó al estado sin la posibilidad de llevar adelante una política social, recortando brutalmente los ingresos de las clases y capas populares justo cuando desde la política se celebraba el advenimiento de la democracia y la recuperación de la ciudadanía. Los efectos recesivos de los distintos programas de ajuste han sido muy negativos; más grave todavía —aunque de efecto más retardado y persistente— fue el desprestigio que la democracia ha sufrido ante los ojos de las clases subordinadas, al contemplar como bajo ese régimen sus demandas eran desoídas mientras que un reducido estrato empresarial se enriquecía gracias a las protecciones, subsidios y transferencias que le aseguraban sus relaciones privilegiadas con el Estado.

#### e) La política exterior norteamericana y la democracia en América latina.

A los obstáculos ya señalados, y que demuestran elocuentemente lo escabroso del sendero hacia una democracia consolidada en esta parte del planeta, habría que agregar otro que no podríamos dejar de mencionar en este trabajo: el impacto de la política norteamericana en relación a los procesos de democratización actualmente en curso en América Latina.

Es innecesario recordar la importancia histórica que ha tenido para nuestro continente el simple hecho de compartir la misma área geográfica que los Estados Unidos. La pertinaz "presunción hegemónica" de la superpotencia se ha hecho sentir reiteradamente a lo largo de la historia de la América Latina independiente.<sup>75</sup> Para nuestro infortunio, aquella ha volcado —con excesiva frecuencia— su poder e influencia para favorecer a los proyectos más retrógrados y los grupos sociales y fuerzas políticas más recalcitrantes al sur del Río Grande. En este sentido, el *dictum* bolivariano según el cual "los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad" conserva toda su validez. Durante un larguísimo período la política exterior norteamericana fue orientada por un axioma según el cual las dictaduras latinoamericanas garantizaban mejor la protección de los intereses norteamericanos que las turbulentas e inestables democracias que ocasionalmente despuntaban por la región. En realidad lo que ocurría era que, por muchos motivos, ciertos intereses empresariales preferían ser "protegidos" por los regímenes de fuerza que proliferaban en el área —por causas domésticas tanto como por "influencias" externas. Lamentablemente para nosotros, la gravitación de estos grupos económicos en los círculos dirigentes norteamericanos era de tal magnitud que las conveniencias mercantiles de las firmas fueron hábilmente confundidas con los intereses nacionales de los Estados Unidos. Error fatal: el apoyo a la interminable galería de déspotas iberoamericanos se convirtió en la constante a lo largo de todos estos años, y sólo cuando el vendaval democrático comenzó a conmover a todo el mundo —incluyendo los bastiones más irreductibles del estalinismo— Washington se decidió a cambiar de opinión.<sup>76</sup> La grave-

<sup>75</sup> Una buena discusión sobre el papel que el contexto internacional —y sobre todo los Estados Unidos— desempeñan en la fase actual del desarrollo político latinoamericano se encuentra en Luis Maira, compilador: *¿Una nueva era de hegemonía norteamericana?* (Buenos Aires, RIAL-GEL, 1986); Luis Maira, "La hegemonía internacional de Estados Unidos y el proceso de democratización en América Latina", en EURAL, *La vulnerabilidad externa de América Latina y Europa* (Buenos Aires, GEL, 1985), pp. 75-86; Heráldo Muñoz, "Reflexiones sobre el orden mundial y América Latina", *ibid.* pp. 51-66; Alberto van Klaveren, "Las relaciones de los países latinoamericanos con Estados Unidos: un ejercicio comparativo", en Mónica Hirst, compiladora: *Continuidad y cambio en las relaciones América Latina/Estados Unidos* (Buenos Aires, GEL, 1987), pp. 323-353; y Lawrence Whitehead, "Aspectos internacionales de la democratización", en Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead, compiladores, *op.cit.* volumen 3, capítulo 1.

<sup>76</sup> Un sugestivo análisis de la relación entre la política exterior de los Estados Unidos y la democracia en América Latina lo proporciona un reciente trabajo de Abraham Lowenthal, compilador: *Exporting Democracy. The USA in Latin America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991).

dad del asunto y el pesado lastre que ha significado la conexión imperialista entre los Estados Unidos y América latina es de tal orden que incluso un autor como Octavio Paz —cuya ardiente pasión por el capitalismo se ha desarrollado hasta límites obscenos— ha repudiado a esta enésima aventura intervencionista norteamericana en Panamá como "un capítulo más en el arte de ser impopular [con América latina, AAB], cultivado con tenacidad por los gobiernos de Washington."<sup>77</sup>

No cabe pues la menor duda que la presencia y el accionar de los intereses imperiales constituyen un obstáculo objetivo que ha reiteradamente frustrado las aspiraciones democráticas de América Latina. Sea por su afán de preservar obsoletas 'áreas de influencia'; o por una obsesión geopolítica dirigida a garantizar la seguridad nacional presuntamente amenazada hasta por los más pequeños países del área; o simplemente por una secular predisposición a defender y apañar mezquinas ventajas para algunas firmas con las cuales muchas veces los Estados Unidos identificaron sus intereses nacionales, el hecho es que la superpotencia ha desempeñado un papel funesto en la convulsionada historia de la democratización latinoamericana.<sup>78</sup>

La intransigencia norteamericana en Centroamérica ha llevado a la Casa Blanca a involucrarse activamente en el área, armando y financiando a los "contras" en Nicaragua e interviniendo, de distintas maneras, en todos los demás. Fuera del Istmo, sin embargo, ha habido una saludable rectificación de las posiciones tradicionales: en la República Dominicana la administración Carter hizo valer su influencia para afianzar los avances democráticos y, al promediar su mandato la administración Reagan adoptó un discurso en principio favorable a los proyectos democratizantes en auge en América del Sur. La "amenaza" que por aquel entonces representaban el liderazgo soviético de Mijail Gorbachov y la probabilidad de una exitosa reforma económica y política en la URSS colocaron a Washington a la defensiva, obligándola a robustecer la alicaída credibilidad y consistencia políticas de su prédica en favor de la democratización de los países del Este. En efecto, ésta se hallaba seriamente deteriorada por la "atracción fatal" que los sucesivos gobiernos norteamericanos habían sentido por los dictadores en el Tercer Mundo —recuérdese sus relaciones "especiales" con Marcos en Filipinas, el Sha en Irán, Mobutu y un sinnúmero de déspotas en el África, y la tradicional galería de tiranuelos latinoamericanos—, todo lo cual requería una clara redefinición de la política exterior hacia estos regímenes, estableciendo nuevas agendas e identificando nuevos aliados y adversarios. Sólo de este modo podría la diplomacia norteamericana intervenir con eficacia en la irreversible descomposición del Pacto de Varsovia, liquidando el viejo pleito con la superpotencia soviética y precipitando —en aras de este interés supremo— un súbito e inesperado cambio de política hacia las renacientes democracias latinoamericanas.<sup>79</sup>

Por otra parte el fracaso de las dictaduras latinoamericanas —responsables, entre muchas otras desgracias, de masivas violaciones a los derechos humanos y una guerra, en el Atlántico Sur, que enfrentó a la Argentina con Gran Bretaña— en la tarea de construir una estructura de dominación estable y previsible capaz de enfrentar

<sup>77</sup> "Los hechos de Panamá y la opción que nos demandan", en *La Nación* (Buenos Aires), 8 de Febrero de 1990, p. 7.

<sup>78</sup> El caso particular de la Argentina puede examinarse en Joseph A. Tulchin, *La Argentina y los Estados Unidos. Historia de una desconfianza*. (Buenos Aires: Planeta, 1990).

<sup>79</sup> Sobre la fase terminal de la guerra fría y sus resultados globales en términos de la dinámica del sistema internacional véase el estupendo trabajo de Fred Halliday, "Los finales de la Guerra Fría", *El Cielo por Asalto*, (Buenos Aires), Año I, Nº1, Verano 1990-199, pp. 75-96 así como la réplica, a cargo de E. P. Thompson, y la contrarréplica de Halliday publicadas en el siguiente número de la misma revista. Véase, asimismo, Carlos Contreras Q., compilador: *Después de la Guerra Fría. Los desafíos a la seguridad en América del Sur*. (Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1990).

exitosamente a la crisis contribuyó en no poca medida a erradicar, o por lo menos a disminuir, la visceral desconfianza hacia los procesos democráticos en curso al sur del Río Grande.<sup>80</sup> Todo esto ha servido, sin duda alguna, para robustecer el impulso de las coaliciones democratizantes —en la medida, claro está, que éstas no desafíen las restricciones impuestas por la ortodoxia neoliberal y la voz de orden del “ajuste salvaje”— y para debilitar la fuerza de las alianzas reaccionarias, otrora apoyadas con entusiasmo por distintos gobiernos norteamericanos. Si se recuerda la cantidad de golpes militares que fueron fraguados con el activo concurso de las embajadas norteamericanas en la región —piénsese, además de Chile en 1973, el golpe brasileño de 1964, o el argentino de 1966, para no citar sino algunos casos bien destacados—, el abandono de esta política y la adopción de una tesitura favorable a las democratizaciones no es una panacea pero está por lo menos llamada a tener significativas repercusiones sobre los procesos políticos latinoamericanos y permite mirar las cosas con un poco más de optimismo. En este caso las influencias ejercidas por el sistema internacional y el reacomodo entre las superpotencias parece jugar —veremos por cuanto tiempo— a favor de nuestro prolongado y complejo tránsito hacia la democracia.

Si hay una conclusión irrefutable en el trabajo compilado por Lowenthal es precisamente que la democracia no se puede exportar, a pesar de lo que piensen algunos *policy-makers* de Washington. La otra es que los efectos derivados del contexto internacional no son irrelevantes a la hora de evaluar las perspectivas de éxito de una transición democrática. Más allá de las mutaciones en el clima de opinión predominante en Washington, el imperialismo existe y sus efectos son visibles aún para los más necios. Lejos de haberse atenuado —por la creciente “interdependencia” de las naciones—, la subordinación de la periferia se ha vuelto más pronunciada. No hay país de América Latina que pueda demostrar que en los últimos diez o quince años no ha sufrido un menoscabo considerable de su soberanía nacional. La crisis de la deuda ha sido una palanca formidable para reforzar los lazos de sumisión imperialista. Si por algún motivo esta inédita tolerancia imperial en relación a la democracia fuese puesta en cuestión el futuro político de América Latina podría ensombrecerse significativamente.

#### IV. A modo de conclusión.

La experiencia de la democratización latinoamericana permite extraer algunas conclusiones de interés relativas a su futuro más o menos inmediato. En primer lugar, que a diferencia de lo ocurrido en el pasado, las llamadas “democracias pobres” han demostrado ser mucho más resistentes a la crisis económica que sus predecesoras. Esta es la buena noticia. La que es menos alentadora es la siguiente: que ya se avizoran en el horizonte nuevas acechanzas hacia la democracia en los capitalismo periféricos, y cuyos efectos de largo plazo pueden ser tan deletéreos como en el pasado lo fueron los golpes militares.

En relación a lo primero digamos que los nacientes regímenes democráticos han sobrevivido a las durísimas condiciones impuestas por la crisis económica, los ajustes estabilizadores y las recomposiciones económicas y sociales puestas en práctica

<sup>80</sup> Este argumento es desarrollado por Ruy Mauro Marini, “La lucha por la democracia en América Latina”, en *Cuadernos Políticos* (México), Julio-Diciembre de 1985, Nº 44, pp.3-12.

para enfrentarla.<sup>81</sup> Esta capacidad de resistencia resultó ser insospechada, sobre todo si se la mide con similares situaciones que, en un pasado no demasiado lejano, producían el colapso de los regímenes democráticos. En efecto, coyunturas signadas por desbordes hiperinflacionarios, fuertes tendencias recesivas y/o crisis de balanza de pagos fueron casi invariablemente el preludio del intervencionismo militar. Estas situaciones, naturalmente, potenciaban el activismo de los sectores populares que de este modo desbordaban las frágiles estructuras de intermediación de aquellas democracias precipitando su colapso. Los casos de Goulart en 1964 e Illia en 1966 son otras tantas muestras de lo que venimos diciendo. En el caso chileno, estos factores también desempeñaron un papel muy importante, agravado por la naturaleza del proyecto socialista puesto en marcha por el gobierno de Salvador Allende.<sup>82</sup>

Sin embargo, sería insensato pensar que una situación de este tipo podría prolongarse indefinidamente. Una vez rota la secuencia clásica que de la crisis económica llevaba al golpe militar es posible pensar en otras alternativas distintas, pero no por eso menos amenazantes. En efecto, el problema ya no sería tanto una intervención de las fuerzas armadas —superflua, toda vez que hoy los encargados de aplicar las políticas impuestas por los círculos imperialistas son gobiernos popularmente electos— sino el creciente déficit de legitimidad que se derivaría de la incapacidad de los regímenes democráticos para mejorar las condiciones de existencia de las grandes mayorías nacionales. Aquellos estarían condenados, por el rigor de la crisis y el ajuste, a quedarse cada vez más sin instrumentos de intervención en la vida económica y social, acelerando el proceso de decadencia institucional de la democracia y profundizando la deslegitimización de sus gobiernos.

El peligro reside pues en el progresivo vaciamiento de contenidos y propósitos, a resultas del cual la democracia latinoamericana quedaría convertida en una mueca monstruosa de sí misma, en un reseco cascarón cuya majestuosidad simbólica sería insuficiente para ocultar su tremenda hoquedad. La democracia se convertiría en una pura forma, y la vida social regresaría a una situación “cuasi-hobbesiana”, en la cual la desigual privatización de la violencia y el desesperado “sálvese quien pueda” al cual se verían empujados los indefensos ciudadanos agredidos por el capitalismo salvaje darían lugar a toda clase de comportamientos aberrantes. Este panorama ya es visible, con desigual intensidad, en varias de las nuevas democracias de nuestro continente. El aumento de la violencia y la criminalidad, la descomposición social y la anomia, la crisis y fragmentación de los partidos políticos, la prepotencia burocrática del Ejecutivo, la capitulación del Congreso, la inanidad de la Justicia, la corrupción del aparato estatal y de la sociedad civil, la ineficacia del estado, el aislamiento de la clase política, la impunidad para los grandes criminales y la “mano dura” para los pe-

<sup>81</sup> Nos parece importante llamar la atención sobre este asunto. Cuando se habla de “ajuste” se piensa en políticas de corto plazo, concebidas para corregir momentáneos desequilibrios en las cuentas fiscales o en algunas variables macroeconómicas. Cuando estos “retoques” duran más de diez años pierden dicho carácter y se convierten en proyectos —muchas veces caóticos e incoherentes, y siempre fuertemente coercitivos— de fundar un nuevo tipo de sociedad. Esto último es precisamente lo que ha ocurrido en América Latina: capitalismo neoconservadores, sociedades duales, marginación de las masas otrora integradas, ruptura del tejido social y disgregación de los mecanismos de integración, capitulación de la soberanía nacional, degradación de la política, etc. ¡ Esto es algo que va mucho más allá de un “ajuste”!

<sup>82</sup> Cf. sobre este tema consúltese la obra de Juan J. Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978). Pese a que su autor tiende a subestimar el papel de los factores económicos en el colapso de los regímenes democráticos, los antecedentes que proporciona al respecto hablan por sí mismos sobre su importancia. Una visión más equilibrada del juego de las variables económicas y políticas se encuentra en Guillermo O'Donnell, *1966-1973. El Estado Burocrático Autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. (Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982).

queños delincuentes y, *last but not least*, el resentimiento y la frustración de las masas constituyen el síndrome de esta peligrosa decadencia institucional de una democracia reducida a una fría gramática del poder y purgada de sus contenidos éticos.

Nos encontramos así ante una situación en la que las demandas generadas en la sociedad civil se multiplican, habida cuenta de las injusticias, privaciones y sufrimientos provocados tanto por la crisis capitalista como por las políticas de ajuste y la recomposición global que le suceden, lo cual origina un verdadero aluvión de reivindicaciones de diverso tipo. Por otra parte, éstas se encuentran facilitadas —y, hasta cierto punto, potenciadas— por el clima de libertad, pluralismo y tolerancia que caracteriza a las noveles democracias latinoamericanas. Pero la misma crisis que impulsa las renovadas exigencias de las clases y capas subalternas —víctimas “privilegiadas” del capitalismo salvaje— reduce notoriamente las capacidades efectivas del estado para financiar y producir las políticas necesarias para contrarrestar o compensar los efectos desintegradores de la crisis. Esto da lugar a una alarmante acumulación de contradicciones y antagonismos sociales, incentivadas por una institucionalidad democrática que favorece la protesta social de “los de abajo”, mientras que las clases dominantes y el imperialismo —coaligados y parapetados detrás de las políticas de ajuste— sujetan fuertemente las manos del estado y se esmeran por desmantelarlo y debilitarlo cada vez más.

El resultado es la ingobernabilidad tendencial del régimen democrático, su acelerada deslegitimización y su probable desestabilización, con los riesgos nada pequeños de una inesperada —además de cruenta e indeseada— reinstalación de una dictadura militar de nuevo tipo. Esta sería popularmente plebiscitada por un súbito fervor de fundamentalismo nacional-populista, que se posesionaría de las grandes masas pauperizadas por el ajuste y condenadas al infierno de la marginalidad por las democracias capitalistas “realmente existentes” de América Latina. Este es el nuevo peligro, y hay muchos datos concretos en los diferentes países que indican que el riesgo es cada vez mayor. Sería una trágica paradoja que las víctimas del ajuste capitalista de hoy fuesen impulsadas —por su desesperación y desilusión— a reinstalar en el poder, esta vez democráticamente, a sus verdugos de ayer.

Enrique E. Marí

## Louis Althusser

*Cuando haya que lanzar la pólvora  
el hombre lanzará la pólvora.  
Cuando haya que lanzar el libro  
el hombre lanzará el libro.*  
Raúl González Tuñón, *La luna con gatillo*

**1** Hace una década el mundo de la filosofía se vio sacudido por la noticia del conocido drama desatado por Louis Althusser, al dar muerte a Heléne Althusser, nacida Heléne Renoir, protectora y, a la vez, crítica pública de algunos de sus trabajos quien, no obstante soportar con comprensible dificultad las depresiones y enfermedad de Althusser, lo había asistido permanentemente. La muerte de Heléne Althusser fue un hecho lo suficientemente inesperado y brutal, como para no dejar de repercutir con fuerte impacto en el círculo de los filósofos interesados o no en la obra del autor de *Pour Marx*. Sacudidos emocionalmente —como no podía ser de otra manera— los filósofos no tuvieron otra reacción frente a este drama, colocado en las fronteras de lo médico y lo policial, que el silencio. Al margen de querellas y polémicas, suspendiendo adhesiones y críticas teóricas, sintieron incómodamente que lo que había pasado en algún indirecto sentido los rozaba. En el sentido muy peculiar, sugiero, de que en el interior mismo de su fuente discursiva común, la razón, algo absolutamente impensable se había presentado inexorablemente. Reflejados de súbito frente a sus rostros el delirio, la violencia y la muerte, toda la complejidad de la vida se les hizo presente en un instante, como si de pronto hubieran podido percibir la contradicción entre una identidad largamente racional, y su súbito evaporarse entre el torbellino, la tempestad y las nubes de polvo.

Recuerdo haber redactado en esta ocasión un pequeño texto, rechazado por una revista de filosofía y publicado, en cambio, por *Icaria* y una revista de psicoanálisis. En este texto trataba de interpretar el silencio de quienes, a pesar de acumular durante siglos paradoja tras paradoja, de analizar en ciencia el tránsito entre la verdad y la falsedad, de examinar en la razón práctica las tensiones de la moral, y de abordar en estética las de la belleza, todo ello como su oficio propio y natural, no dejaron tampoco de mostrar lo juicioso de suspender el juicio cuando la contradicción asumía un carácter tan radical como en el caso de Althusser. Pensé entonces que, siguiendo las enseñanzas de Wittgenstein, quien precisamente escribiera un libro, el *Tractatus*, para ser arrojado luego de ser leído, decidieron seguir una de las reglas favoritas contenidas en él: “De lo que no se puede hablar es mejor callar”.

En mi texto oscilaba una cierta ambigüedad e ironía ante ese silencio. Por un lado, consideraba que este drama tenía que ser tratado por filósofos y en filosofía. Que ese silencio, apenas roto por las fugaces palabras de Jacques Derrida diciendo “Du-



ro, muy duro", no era sano. Que era como si se creyera que a un filósofo le estuviera vedado enloquecer de otro modo que "normalmente", como si tuviera que hacerlo específicamente, como si faltara algo en que tuviera palabra ganada la filosofía. Y me preguntaba entonces si, del dato al infinito, la filosofía carecía de tesis y antítesis para enfrentar y describir esta paradoja existencial, entre la oferta de un extenso uso de la razón y su súbita inscripción en la vieja "Guía de los perplejos y extraviados". Acaso —decía—, ¿no eran los filósofos expertos en la Escuela de Falret?: "Si nosotros no nos ocupamos lo harán otros, y es mejor que nos ocupemos nosotros porque somos los más sabios y los más humanos (y así seremos lo más poderosos)".

Pero por otro lado, inscripto en una gramática del escepticismo, llamé a rendir justicia a este silencio en donde se expresaría una profunda comprensión de la relación simbólica que existiría entre el acto en que Althusser quiebra su biografía, y el destino para la profesión al que se refiere González Tuñón en uno de sus poemas: "...Y sólo el viento respondió con su eterno arrastrar de papeles inútiles que arrojan al alba los filósofos".

En una palabra: los filósofos habrían comprendido, que aunque en la boca estos papeles fuesen dulces como la miel, amargan el vientre. Que la filosofía, en realidad, carece de voces propias para revelar estos secretos y que, sobre esto, no hay otras voces que las del Apocalipsis, 10: "... Cuando gritó hablaron los siete truenos con sus propias voces. Cuando hubieron hablado los siete truenos iba yo a escribir, pero of una voz del cielo que me decía, 'sella las cosas que han hablado los siete truenos y no las escribas'".

Dada esta oscilación que trasuntaba mi escrito entre una demanda de respuestas a la filosofía, y mi escepticismo sobre su posibilidad de hacerlo, teminé mi artículo diciendo que, hasta tanto debieran estar selladas las cosas, expresaba mi rechazo a hablar de Althusser en tiempo verbal imperfecto. Cinco años más tarde, cuando su salud se había recuperado, aunque esto fue siempre con intermitencias, cenando en la casa de un amigo común, Saúl Karsz, hablamos con Althusser, mejor dicho nos habló largamente de filosofía y psicoanálisis. Filosofía y psicoanálisis, dos temas centrales en su vida que puso persistentemente en relación como si, en el cruce de esta relación, estuviera el camino en donde tramitar su profundo modo de interrogarse.

Un año después de su muerte, sigo creyendo que debemos recordarlo también en tiempo presente, por muchas razones: por su actividad al modelar cuestiones fundamentales de la teoría social, por su sostenida influencia en un extenso radio de intelectuales de diversos países, por lo que contribuyera, por un lado, a la riqueza del pensamiento socialista y lo que anticipara, por el otro, sobre la crisis y las prácticas políticas cosificadas, burocráticas y autoritarias de la historia real de este mismo socialismo, por sus errores, sus críticas y autocríticas. Pero recordarlo así, integralmente, con sus luces y sus sombras, con el brillo de sus análisis conceptuales y la opacidad de sus contradicciones de vida. O, para decirlo de otro modo, con lo que dijo en filosofía y con las cosas que quedaron selladas, fuera de escritura.

Por ello, para estructurar este recuerdo, no encuentro mejor modo que seleccionar algunos pocos puntos de su pensamiento que siguen precisamente vigentes en los debates actuales, teniendo en cuenta, sobre todo, que a lo largo de la dictadura militar en nuestro país, las intensas discusiones y reflexiones que giraban a la sazón sobre sus planteos, quedaron o bien forzosa e involuntariamente interrumpidas, o bien, remitidas y atrincheradas en la "cultura de las catacumbas" de ese período, conforme a la lúcida metáfora de nuestro intelectual Santiago Kovadloff. Pasemos pues una rápida revista a estos puntos.

2. La innovación más radical propuesta por Althusser en sus dos trabajos fundamentales *Lire Le Capital* y *Pour Marx*, fue recuperar el marxismo como teoría científica, acordando a esta opinión el nombre de práctica-teórica, y colocándola frente una tradición que privilegiaba la acción política como dimensión emancipatoria cuasi-absoluta. En 1967, es decir dos años más tarde de la aparición del primer texto, Althusser restringe el alcance de esta operación, a la que percibe en *Eléments d'autocritique* datado en 1974, como afectada por una tendencia errónea a la que da un nombre: teoricismo. No es, alude, que las tesis de sus libros no hayan sido justas, otorgando a este término no el sentido jurídico y moral de justicia sino de "justesse", es decir ajustadas a la práctica de un programa político. Pero, al carecer de las dimensiones sociales, políticas e ideológicas, quedaban reducidas a un hecho teórico limitado, la "ruptura epistemológica", de raíz bachelardiana, aplicada a las obras de Marx a partir de 1845. Interpretación racionalista y especulativa que, entiendo ahora, dejaba afuera a la lucha de clases, lo que implicaba gravar sus trabajos con una tendencia errónea.

Pero cualquiera que fuese la opinión que se tenga sobre el alcance de esta auto-crítica posterior, es evidente que en el momento histórico en que produce sus libros esenciales, el marxismo de posguerra era un *iceberg* en el cual la dimensión política de la filosofía ocupaba la parte visible y predominante de la escena. Para Althusser había llegado entonces la hora de sacar a luz todo el tejido científico de los estudios de Marx, llevando a la superficie la parte escondida de ese *iceberg*, con su potencial exploratorio y su correlativa capacidad de hacer conceptualmente inteligible la sociedad. Si parafraseamos los versos de González Tuñón que introducen este trabajo, podríamos decir que la operación de Althusser consistió en captar con acuidad y exactitud que había llegado al hombre la hora de lanzar el libro. En ningún momento Althusser se equivocó sobre este diagnóstico y apreciación central y, sin duda alguna, fue esta posición la que impactó con más fuerza en los intelectuales, particularmente en aquellos que, como dijo Jacques Léonard refiriéndose a Michel Foucault, comprenden que "para descubrir los secretos de una sociedad es mejor colocarse del lado de sus víctimas".

En una carta que dirigiera a Dal Sasso de la revista italiana *Rinascita* en diciembre de 1967, reproducida en *Lire Le Capital*, Althusser enuncia y da a su programa la forma de un desacuerdo con lo que considera el equívoco teórico de Antonio Gramsci: contra todo el positivismo reinante en las ciencias sociales, que es lo mismo que decir, contra el pensamiento predominante, Gramsci vio y pensó correctamente una de las dos determinaciones constitutivas de toda filosofía: la relación que ella establece con la política. Pero no aisló y pensó adecuadamente la relación que la filosofía establece con las ciencias. Según este relevante político italiano, todo se reducía a puntualizar el carácter instrumentalista del pensamiento científico (el lugar y función que las ciencias ocupan en una práctica determinada), y el carácter superestructural (su lugar entre las diversas instancias sociales). Pero tales fórmulas eran manifiestamente insuficientes, pues no daban cuenta de lo específico y distintivo de ellas: la producción de conocimientos objetivos. Althusser vio claro que el vínculo monocromático de la filosofía con la política la circunscribía a una concepción del mundo, a una *Weltanschauung* cargada de ideología y evacuada de científicidad, por lo que había que restituir en el materialismo la relación específica de la filosofía con las ciencias.

Cuando en 1605, en su obra *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane*, Francis Bacon, separó y distinguió filosofía divina (teología) de fi-

lososofía natural y humana, produjo, con este aparente sencillo dualismo, una verdadera revolución en el pensamiento de la humanidad, una revolución que otorgó su sello a la Modernidad. Desde entonces, las ciencias, o los estudios del hombre y de la sociedad, se independizaron de la religión en lo que ésta tenía de teología revelada por la autoridad. Reandando el camino desde esta separación hacia atrás, los tiempos antiguos quedaron estipulados como *ordine retrógrado*. En cambio se implanta con ella, desde la categoría temporal moderna del presente, la posibilidad de un extendido y continuo desarrollo del conocimiento. De aquí en más los hombres no podrán ser adecuadamente estudiados en el libro de la palabra de Dios, ni en el de las obras de Dios, debiendo tenerse cuidado, como alega Bacon, en no mezclar con imprudencia ni confundir tales saberes. Esta tajante división entre el estudio de la naturaleza y la consideración de lo sobrenatural y divino, entre filosofía natural y divina, se erige en cabeza de la organización del conocimiento. En función de ella Bacon alcanza éxito en proponer métodos como la observación y la experimentación que, aunque los resultados posteriores de la filosofía de la ciencia demostraron no ser los únicos válidos, fueron y son muy confiables para la comprensión del mundo natural y humano real. En el futuro la investigación se convirtió en una tarea colectiva, y el conocimiento en un uso práctico para aliviar la condición humana. Aliviarla en lo físico y aliviarla a su vez, de la precedente pretensión de elevarse desde la naturaleza a los misterios de Dios.

Althusser, por su parte, al rescatar la relación que el materialismo tiene con las ciencias, llamó la atención sobre un cambio también revolucionario que encuentra su origen en Marx, y que pasaba bajo silencio al quedar este tipo de filosofía relegado a una concepción del mundo con su nexa fijo y monopólico en la política. Según Althusser este último nexa, así concebido, es incorrecto porque el logro esencial de Marx consistió en fundar una ciencia nueva, la de la historia. En efecto, dos modelos de ciencias estaban instalados como grandes continentes: el de las Matemáticas por medio de los griegos, y el de la Física a través de Galileo Galilei. Marx abrió un tercero: el continente-Historia. Con esta apertura se produce un cambio sin precedentes en el conocimiento humano, en rigor, una revolución en filosofía, ligada como está ella siempre con las ciencias. A partir de esta apertura, en efecto, ya nunca más se podrá concebir a la historia como la transcripción cronológica de episodios políticos, o a la manera de una sucesión épica de héroes y batallas sin enlace estructural. Modo de cronología que, una frase oportuna de Felix Guattari describiera como "*Racontezmoi-les Rois-de-France*", y a la que a su vez Althusser aludiera críticamente señalando, no sin ironía, que "los conceptos de la historia no se esconden en la cama de los Reyes".

Desde Marx, en efecto, hagiógrafos y cronistas quedan desapoderados en el manejo de la historia, con arreglo a una operación que puede muy bien ser captada mediante una metáfora surgida en un diálogo sostenido en su hora entre nuestros citados Michel Foucault y Jacques Léonard; este último en nombre de los historiadores. Se trata de la metáfora que distingue entre el polvo y la nube ("*La poussière et le nuage*"). La competencia del científico, al que se compara con el polvo, consiste en tener sus fichas completas y bien clasificadas, su bibliografía en orden, sus *dossiers* ordenados. Para llegar a ello debió respirar largamente el polvo de los manuscritos, envejecer en los depósitos de los archivos, disputar a los ratones los tesoros de los desvanes de los prebisterios. A la nube, al filósofo, le concierne en cambio, por su lado, descender sobre el polvo. Sólo que, al hacerlo, su labor es penetrante: con este descenso logra reestructurar, modificar y reordenar el estatuto de la disciplina cientí-

fica, en el caso, la historia. Es este descenso, precisamente, el que habilita para la siembra de nuevas ideas, y el consiguiente abandono del sueño dogmático y escéptico que envolvía antes la disciplina. En una palabra: desde que el filósofo, la nube, interviene en los asuntos de la historia, como en los de cualquier otra disciplina, ya no podremos ver las cosas de la misma manera. Se produce lo que Althusser llamará, apelando a uno de sus conceptos fundamentales, un "cambio de problemática". Es ésto el trabajo que se debe a Marx-filósofo en la historia.

3. Es este el momento de formular las siguientes preguntas. ¿Cómo aborda Althusser el examen del trabajo citado? ¿Qué conceptos construye? ¿Cuáles son las categorías filosóficas que pone en juego para dar cuenta del planteo de *El Capital* y sus frutos teóricos? Conocemos e indicamos ya su nombre: problemática y cambio de problemática. Se trata de categorías que no sólo le permiten pensar el giro copernicano que Marx imprime a los estudios de la historia y la economía política, sino también "las condiciones generales de la producción" de un régimen de conocimientos y su específico sistema de transformación. Con estas categorías, Althusser incorpora su reflexión a un modo de aprehensión que, salvando diferencias específicas, va a ser afín al que se desarrollara, por su lado, en importantes estudios de la epistemología contemporánea. Aludo, entre otros, a los modelos y categorías de ciencia normal paradigmática y revolución científica de Thomas Kuhn con sus puntos de matriz disciplinaria y ejemplares, al modelo de "Programas de Investigación" de Imre Lakatos, a los aportes de George Canguilhem sobre el diferente horizonte estructural entre la medicina ontológica de los egipcios y la medicina funcional de los griegos, al modelo de Michel Foucault de "configuración conceptual" con la dirección y el dominio de la mirada legislando sobre el espacio de la experiencia clínica, y a estudios adicionales relativos a los "esquemas conceptuales", que ocupan la atención prevalente de la filosofía de la ciencia en nuestros días.

En lo que concierne a Marx, Althusser observa que hasta el momento en que imprime su nueva problemática, la historia y la economía-política, por ejemplo, resultaban "necesariamente" ciegas en la medida en que la problemática premarxiana fijaba un horizonte más allá del cual la mirada quedaba vedada. Así concebidas, la historia y la economía política, resultaban objetivamente ciegas a lo que producen porque tienen los ojos fijos en sus antiguas preguntas, porque siguen relacionando a estas preguntas sus nuevas respuestas porque siguen enlazadas al antiguo horizonte donde no son "visibles" los nuevos problemas. Nos encontramos con ésto en presencia de un hecho propio a la existencia misma de la ciencia: "que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la condición de posibilidad definida absoluta y, por lo tanto, la determinación absoluta de las formas de planteamiento de todo problema, en un momento dado de la ciencia". El concepto de vista o mirada, es un eje de modelo de problemática. Pero no se trata, observemos, de la "vista" de un sujeto individual, del acto de un sujeto empírico, dotado de la capacidad, aún privilegiada, de "ver". Se trata más bien del efecto de sus condiciones estructurales o, dicho en otra forma, de la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas. La fertilidad de la problemática es cognitivo-dependiente de los discursos que permite abrazar en su seno, del mayor o menor radio de la capacidad científica de comprensión de esos discursos, cuya apertura genera y redefine. En los discursos, cuya condición de posibilidad está señalada por la problemática, ésta no aparece ni si desenvuelve explícitamente, toda vez que su modo de pre-

sentación es inconcien- te. En rigor, produce, como dice Karsz, la conexión jerárquica y necesaria en que se articulan los temas de un discurso. No se aprehende abor- dando un repertorio finito y riguroso de conceptos, sino produciendo el concepto de su nexo, la reconstitución del entramado en que se tejen las doctrinas.

En la medida en que Marx consigue dar forma a la nueva problemática de la historia lo que se logra, entonces, es un producto original de conocimiento, producto dotado del carácter engeñador de toda novedad radical. Esta novedad radical sólo es posible como ciencia verdadera -modo de expresión que se completa en circularidad con su equivalente "verdadera ciencia"- es decir, en función de un compromiso teórico que permita pensar las leyes de funcionamiento de los diversos sectores de una sociedad, poniendo de relieve las condiciones reales de su producción, reproducción o transformación.

En cuanto a Althusser mismo, al ocuparse en **Para Leer El Capital**, del objeto de esta obra de Marx y, en particular, de la distinción y diferencia específica que lo separa del objeto de la economía clásica, su estudio lo lleva de pleno a una encrucijada que tiende a solucionar incorporando estudios y categorías filosóficas que, por un lado, enfrentarán las posiciones del empirismo y el concepto que Popper tiene del historicismo marxista y por otro lado, ingresarán en parte del portafolios de la epistemología no materialista de su época.

De hecho, su búsqueda filosófica relativa a circunscribir y definir este objeto "qua" científico, parte de una dificultad que plantea con estos interrogantes: "Para no retener sino una sola y simple pregunta sintomática alrededor de la cual gira la mayoría de las interpretaciones y críticas de **El Capital**, rigurosamente hablando, ¿cuál es la naturaleza del objeto del cual **El Capital** nos da la teoría? ¿Es la economía o la historia? Y para especificar esta pregunta: si el objeto de **El Capital**, es la economía, ¿en qué se distingue el objeto precisamente, en su concepto, del objeto de la economía clásica?. Si el objeto de **El Capital** es la historia, ¿cuál es esta historia?, ¿cuál es el lugar de la economía en esta historia?. Por más atenta que fuera una lectura, si se hiciera con los cánones de la lectura literal, podría pasar dejando esta cuestión de lado, privándonos de la conciencia exacta del descubrimiento del nuevo continente. Todos estos interrogantes apuntan, en el fondo, a señalar la diferencia específica, la distinción que lo separa del objeto de la economía clásica, como cuestión clave a dilucidar por el exámen e interpretación del trabajo de Marx.

Para dar término a este enfoque categorial, digamos que la tarea exacta que Althusser asume como propia es dar respuesta a estos interrogantes, embarcándose para ello en lo que llama una lectura crítica y epistemológica que fije el lugar exacto en que Marx se alejó teóricamente de sus precedentes, y determine rigurosamente el sentido de la ruptura.

Es a propósito justamente de esta labor que Althusser contribuye autónomamente al desarrollo de la epistemología de las ciencias sociales ofreciendo lo más destacado de su labor: una teoría de la producción de conocimientos. Demos pues fin al recuerdo de su figura, señalando con brevedad, en lo que sigue, las cuestiones más importantes de esta teoría, que he desarrollado con más extensión en **Neopositivismo e Ideología** y otros textos.

4. Desde el punto de vista de la producción del conocimiento científico, Althusser añadió al eje categorial de la problemática, modos de reflexionar sobre las ciencias sociales que entraron con peso propio en los debates científicos y filosóficos del siglo, a partir de la década del sesenta. Su estudio no puede obviarse en la teoría so-

cial, si se pretende captar el estado de las doctrinas en ese terreno científico. Veamos algunos de esos puntos.

a) Construcción de una tópica que desenlaza a las ciencias sociales del proyecto idealista de producir su propia materia, imponiéndole, por el contrario, el reconocimiento forzoso de las condiciones materiales de su eficacia.

b) Precisión del concepto de producción y modo de producción de lo real por la combinación o *Verbindung* de los elementos de una estructura, al privarlo del juego formal que tenía en la concepción estructuralista de la época.

c) Limitación de la teoría marxista al análisis del modo de producción capitalista y su tendencia contradictoria, desbloqueándola, en tanto teoría científica finita, de la tentación de una filosofía de la historia.

d) Sustitución y reformulación del concepto de "*rupture épistémologique*" de Gastón Bachelard por el de "*coupure épistémologique*", para designar el hecho teórico-histórico del nacimiento de una ciencia y del síntoma visible de su salida de la prehistoria.

e) Demarcación entre ciencia e ideología. Conceptualización del carácter material de la ideología y de su modo de funcionamiento como "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

f) Reemplazo de la lectura hermenéutica por la sintomal.

g) Privilegio de una filosofía del concepto que se haga cargo del campo estructurado del saber como campo multi-trascendental sin sujeto.

h) Exclusión del historicismo al basar la historia en el principio de la variación de las formas de la combinación de los elementos de la estructura social.

i) Reconocimiento de la ciencia como proceso de producción y no como producto formado de corte popperiano.

j) Asignación de estatuto teórico al conocimiento frente a la filosofía empirista de la representación y la "*picture theory*" del lenguaje.

k) Coincidencia con la última etapa de la epistemología contemporánea (concepción no enunciativa de las teorías, de Wolfgang Stegmüller, C. Ulises Moulines y Joseph D. Sneed) en la inclusión por el parato conceptual de las teorías de sus condiciones de aplicación.

l) Modelo económico de revolución científica frente al modelo político de Thomas Kuhn.

II) Recorte del discursos epistemológico sobre las ciencias sociales.

Algunos de esos puntos, sin duda, han sido corregidos, sometidos a prueba y desestimados. Otros son susceptibles de debate y discusión. Pero la influencia ejercida mediante ellos por Louis Althusser, demuestra la presencia irrecusable de su perfil en la historia de las ideas sociales de nuestro siglo.

## LOS TITULOS DE EDICIONES LETRA BUENA

- \* **El Menemato**, un brillante análisis de la gestión del actual gobierno a través de la visión de 8 especialistas, profesionales y periodistas.
- \* **Medio Oriente y la Guerra del Golfo**. Un análisis desgarrador sobre el conflicto árabe-israelí en el cual Pedro Brieger nos muestra las crueldades de las partes en conflicto.
- \* Los discursos del luchador incansable que es Nelson Mandela para poner fin a la política racista de Sudáfrica, reunidos bajo el título de **Intensifiquemos la Lucha**.
- \* **El Sexo del Azúcar**, excelente novela de Eduardo Rosenzvaig sobre la historia de la corrupción en la industria del azúcar. Un desfile incesante de personajes famosos del empresariado y de la política nacional.
- \* **Sitiados y Sitiadores**, una novela histórica de Raúl Larra. Un fuerte contrapunto entre dos momentos cruciales de nuestra historia: después de Caseros y de la guerra de las Malvinas.
- \* **Cosas de Niños**, la última producción poética de Armando Tejada Gómez. Un libro para adultos que permite una mirada hacia adentro, en busca del niño que todos tenemos.
- \* **Primera Sangre**, la visión del mundo contradictoria y arrolladora de una adolescente cordobesa, Primer Premio Municipal 1990, por Josefina Trebuq.
- \* **El Padre del Sepulturero**, una serie de cuentos encadenados por el horror en el ámbito de las islas del Tigre. Primer y prometedor libro de Emilio Matei.

### TITULOS DE PROXIMA APARICION

- \* **Psicoanálisis y chamanismo** - Cecilia Sinay \* **Privatizaciones y Reestructuración del Estado-Del Plan Pinedo a "los Alsogaray"** - Naum Minsburg, Arnaldo Bocco y otros. \* **La Invención de la Crónica** - Susana Rotker. \* **La Informática en la Argentina (1956-1966)** - Nicolás Babini \* **Cuentos Casi Completos** - Ariel Dorfman \* **Sociedad y Ecología** - Cristina Sisto y otros \* **Poder y Comunicación** - H. Muraro \* **Foucault y la Ética** - Tomás Abraham y otros



EDICIONES LETRA BUENA

Santos Dumont 4459 - (1427) Capital Federal - T.E.: 855- 8086/9965

T E M A S

Francois Roustang  
B.Dalle / A. Fernandez Murr\*

## Hipnosis: cosa de perros

Carolina F. tiene 25 años cuando es hospitalizada en el pabellón Ferrus del Hospital Henri Rouselle en enero de 1988. Se presenta en él indócil y sumisa en compañía de sus padres adoptivos, por consejo de un colega, el Dr. C., que desde hace más de un año soporta como puede los asaltos, demandas, hostigamientos incesantes de una joven que lo ha consultado por un estado depresivo-reactivo. Desde la primera mirada, los "ojos celestes" del Dr. C. (castaños, por otra parte) habían deslumbrado a la joven, que pasó del embotamiento al transporte emocional, incluso antes de ingerir la mediación propuesta. Secretaria de dirección en la empresa paterna, fervorosa de las artes marciales, bonita, inteligente, sensible y obstinada, esta mujer joven de origen vietnamita, había sido adoptada a los cinco años por el matrimonio F., maduros y sin niños, que viajó a Vietnam para buscarla en un orfanato mantenido por una religiosa de ojos azules, la Hermana Camila, que la había recogido en el campamento militar en que la niña, víctima de la guerra de Vietnam, había sido depositada después de la desaparición de sus padres.

Hasta que Carolina cumplió quince años, el acuerdo familiar fue, nos dicen, idílico y la familia crece con otra niña vietnamita adoptada en las mismas condiciones cinco años más tarde, provocando la admiración del vecindario. Después, el Sr. F., más joven que su esposa, se enamora de una amiga cuya presencia impone a la familia sin renunciar por eso al afecto y confort coyugal. Maltratado entre una amante exigente y una esposa lúcida y ejemplarmente bondadosa, encuentra pronto tan pesada esta situación que se hace alcohólico y, sobre todo, desencadena el primer acceso de lo que será claramente una psicosis maníaco-depresiva. Entonces, para la adolescente admiradora de este padrastro atractivo, los ojos azules zozobran en la desesperación hasta que destellan de nuevo en la mirada amorosa que le dirige —al menos eso es lo que ella espera y también cree— el admirable Dr. C. El asedio de su domicilio se hizo insoportable para este psiquiatra fastidiado, pero valerosamente inclinado a buscar para Carolina otra solución que la internación clásica, que conviene con el equipo terapéutico del Pabellón Ferrus una solución hospitalaria de corta

\* B. Dalle y A. Fernández (del hospital Steanne, París) presentan a F. Roustang una secuencia de una terapia familiar en la cual participa un viejo caniche de ojos azules. Una secuencia que el autor de "Influence" comenta a su manera.

duración en un servicio libre. Como este pabellón está cercano al servicio donde el Dr. C. atiende todos los días, Carolina F. acepta, pasiva, un alojamiento que, en su opinión, es cualquier cosa menos terapéutico.

Para sorpresa de todos Carolina establece pronto un contacto de calidad con el grupo referente y acepta la propuesta que se le hace —fuera de toda medicación que por otro lado hubiera rechazado— de tres entrevistas semanales: dos individuales con el grupo que la atiende y el Dr. Dalle; la tercera mantenida en el mismo contexto en presencia de sus padres y de su hermana —si ella acepta—. Le es acordado también el permiso de ir a ver al Dr. C. a sus servicio si ella lo decide así, sin ningún control de su grupo terapéutico. De manera que, tres días después —habiéndose respetado el contrato hasta la evitación del servicio del Dr. C.— Carolina F. deja el servicio, en el cual continúa todavía hoy una psicoterapia fundada sobre el principio del deslizamiento buscado en la transferencia, de la que los ojos azules constituyen la elocuente metáfora, de la participación afectiva (con los movimientos afectivos que la situación psicoterapéutica induce en el grupo asistente) y de aceptar lo relativo en los intercambios de amistad y de amor.

### Un mediador influyente

En realidad, si el Sr. F. aceptó las sesiones hasta que el proceso de desculpabilización le permitió —tragándose su propia vergüenza— levantar la cabeza y preferir la evitación, si Elisabeth, la medio-hermana, asistió puntualmente a las sesiones por afecto a su hermana, sin sentirse precisamente implicada, si finalmente la Sra. F. fue asidua y notablemente cooperativa, sin embargo, es otro miembro de la familia del que todavía no se hizo mención, el que ocupó en las sesiones un lugar privilegiado: el perro Nouk, un caniche viejo cuyos ojos negros se azulaban con la edad en el reflejo vidrioso de una simpática catarata.

En las primeras sesiones nos habíamos dado cuenta que Nouk era un mediador influyente en esta familia mal consolidada. Designado como el perro de Carolina, y regularmente en sus brazos a la llegada al servicio, Nouk tenía en realidad dos amas (la Sra. F. y Carolina), una aliada superficial en la persona de Elisabeth, la menor, y un rival ordinariamente distante: el Sr. F. Muy rápidamente, éste dejó escapar su exasperación ante el comportamiento de Carolina, acusada en el fondo —aunque formalmente se eludía la cuestión— de aceptar que el cariñoso caniche se masturbara sobre la pierna o el brazo de su joven dueña.

Durante las sesiones, Nouk disponía de un lugar personal al lado de Carolina a menos que ella lo intimara implícitamente a quedarse sobre sus rodillas. Dormido en las fases de acuerdo, despierto cuando el clima se tensaba, gruñón en caso de invec-tivas, Nouk había tomado un lugar interesante en el grupo cuando se llegó por fin con Carolina a un período de turbulencias dominadas por las oscilaciones afectivas, ocurridas entre la sombra del Dr. C., Edison (un psicólogo astuto de nombre luminoso) y el Dr. Dalle (también de ojos azules).

Un día en que Nouk se adormilaba en su lugar con el arrullo de palabras livianas y lúdicas ligadas a los movimientos afectivos expresados por Carolina, a propósito de la "Hermana Camila", su padre, su madre, el Dr. C., Edison, las dos enfermeras que ella prefería, una joven psicóloga española (en la que Carolina había creído advertir un vínculo sutil con el animador del grupo) y el Dr. Dalle, la joven se retractó bruscamente, decidiendo la interrupción de una sesión que ella consideró inútil. Nouk levantó la cabeza y miró a Carolina y después, a los miembros del grupo.

—¡Shhh, Nouk! dijo Carolina

—Dalle (sonriente): ¿Por qué no lo deja expresarse solo?

—Oh, sé lo que piensa, él piensa siempre como yo.

—Entonces, no tiene nada que temer... ¡déjelo decirlo!

El grupo, entretenido miraba el perro, que tomándose su tiempo, se enderezó en la silla, se bajó y trepó sobre las rodillas de Dalle.

Carolina, colorada, sonrefa, crispada.

—¡Con que así es la cosa!, concluyó la Sra. F. —nunca lo había visto treparse a otras rodillas que las de Carolina o las mías.

Hasta aquí el relato.

### Algo nuevo e intempestivo

Así pues, el perro ha hablado. En fin, por así decirlo. No ha abierto la boca para pronunciar palabras. Ha saltado de la silla al suelo, ha recorrido un espacio, luego ha saltado a las rodillas del "distribuidor". No ha formulado palabras, se ha contentado con —como animal no podía hacer otra cosa— entrar en movimiento, hacer gestos —¿un animal hace gestos?—, en resumen, tuvo un comportamiento, como se dice, simples comportamientos animales. Sin embargo sería difícil imaginar un acto que haya estado más cargado de significación, un acto más significativo, tan inteligente, tan poco necio, tan poco de un animal, que ha sorprendido totalmente a las personas presentes, un acto además, que produjo una separación, una ruptura en relación a comportamientos anteriores, a comportamientos instintivos, en síntesis una pequeña y conmovedora maravilla de invención.

Todo el mundo entendió. Los dichos de un perro son como el rasgo de humor: cuando menos se dice de él, mejor se evitan las vulgarizaciones de una explicación. De acuerdo, todo el mundo ha comprendido. Seguramente. Quiere decir que un pequeño resplandor ha parpadeado en nuestros espíritus, algo nuevo e intempestivo ha ocurrido.

Pero, en realidad, todo el mundo ha comprendido.. ¿Qué? Si pregunto a cualquiera de vosotros qué ha comprendido, las respuestas se repartían sin ninguna duda en un espectro bastante amplio. Comienzo pues, el ejercicio por mí: Nouk hacía de lazo entre Carolina y el Dr. Dalle, expresaba lo que Carolina no podía decir, lo que pensaba sin poder pensarlo, lo que temía pensar y no quería ver expresado por su perro; ella no quería pensar y mucho menos decir, que Dalle tenía ojos de perro, que el perro tenía ojos de nodriza, que sólo la niñera podría crear, por sus ojos, lazos en esta familia, que Dalle estaba definitivamente del lado del perro, de esas cosas que hay que hacer sin tener necesidad de decir las, que es necesario, sobre todo, no decir las para poder hacerlas eficazmente, que el padre que criticaba el exhibicionismo del perro, se guardase su pseudo-disgusto (él que se había exhibido con su amente), que la madre era la única que podría constatar que el perro de Carolina, o Carolina perro, había cambiado, y que aceptaba que estos ojos de doctor, de perro, de nodriza, hicieran circular las personas.

Nouk era entonces el lugar geométrico de todas las relaciones, de todas las tensiones, de todas las contradicciones, de todos los vectores de este pequeño grupo familiar. Nouk había enviado anteriormente a cada uno, la imagen del lugar y del rol ocupados en la ignorancia, les indicaba a todos que él mismo podía borrarse, para

\* Intersección de rutas de varios niveles. Utilizado como metáfora de la función del psicoterapeuta en el grupo (N. de la T.).

dejar el primer plano al nuevo lugar geométrico de la reconciliación y de los intercambios posibles.

Un animal sería pues, esto: un ser que no habla pero que es susceptible de producir en los humanos efectos de sorpresa, de inventar comportamientos capaces de trastornar y recomponer los sistemas de relaciones que estos mantienen consigo mismos y con sus allegados, en resumen, de crear algo humano un poco más humano, entre los humanos que casi no lo son. El animal sería pues, apto, no sólo para repetir como un autómatas los montajes instintivos que caracterizan su especie, sino para hacer emerger sentidos, dar un sentido, un sentido nuevo, a presencias y relaciones en las cuales los humanos repiten incansablemente, instintivamente, automáticamente, animalmente, comportamientos y palabras estereotipadas.

### Solamente un ser animado...

Todo esto no es más que antropomorfismo. Por supuesto. Proyectamos siempre sobre los animales nuestras maneras de comprender, de interpretar, de saber o de imaginar. Ningún etólogo lo evita ni lo desconoce. A partir de sus comportamientos prestamos a los animales lo que nos enseñan los modelos de inteligibilidad aplicados al ser humano. Pensamos en particular que el hombre sería el único capaz de inventar porque es capaz de conciencia. Opinión que bien podría invertirse en vista de lo que este perro ha realizado. En todo caso, en el ejemplo que nos interesa, si no hubiera habido salida de los esquemas convenidos, descondicionamiento en relación a conformidades anteriores, la impronta de una nueva secuencia, se podría haber hablado de antropomorfismo, de la proyección de esas finalidades de las que la ciencia nos desembaraza todos los días, de la dominación sobre este pobre animal, que ya está harto de jugar su rol de mediador en esta familia eléctrica y va a buscar algún reposo en rodillas más relajadas.

Se me debería objetar aquí que el bello Nouk en cuestión no es del todo un animal, ya que está domesticado. Ciertamente, los etólogos prudentes saben distinguir los comportamientos de los animales en medio natural, extraños a la intervención del hombre, y en medio artificial, cuyas condiciones son impuestas por los observadores. Pero no veo ninguna objeción a que este perro sea considerado como doméstico e incluso domesticado, es decir, totalmente dependiente de su ama y de los personajes que lo rodean, puro reflejo de todo lo que ellos quieren y piensan conciente o inconcientemente. Por el contrario, estaría encantado de esta objeción, que Uds. no habrían querido hacerme para no incomodarme. Pues, si Nouk no tiene ningún margen de maniobra, si está totalmente determinado como mediador y como mediación, si es una pura resultante del sistema relacional familiar, es precisamente porque es un animal.

No hay como un animal, en efecto, para dejarse domesticar al punto de estar en interacción permanente con la totalidad del entorno. En ningún caso, la máquina más perfeccionada podría bastar para tal operación. Si las nuevas computadoras, llamadas redes-neuronas, son susceptibles de reconocer objetos, son totalmente incapaces de reconocer los movimientos inconcientes de las personas cercanas. Sólo un ser animado puede devenir el punto de resonancia equilibrado, exacto, preciso, el punto donde pasan y se vuelven a pasar las energías, las pulsiones y las fuerzas presentes en su campo. Punto que permanece siempre función de todos los parámetros aferentes y que tiene en cuenta todos y cada uno, recibidos con la intensidad y la tonalidad que cada uno contiene; especie de centro de gravedad que mantiene el

conjunto del sistema en equilibrio.

Haciendo pasar de Carolina a Dalle el lugar geométrico de la familia, transportándose de una al otro, no hace nada más que registrar las modificaciones que acaban de operarse en el sistema familiar. El ha significado de esa manera que el corazón de la familia ya no está en el "enfermo designado", sino en el terapeuta posible. Si él pudo operar esta transformación, en el sentido que el término reviste en geometría, cuando según ciertas reglas impuestas por la solución de un problema, se pasa de la recta al círculo o inversamente, es que él era, también en otro sentido, un animal, aparato inmediatamente sensible a la complejidad infinita que lo rodea, porque no dispone de un yo que lo haría reflejarse, porque no puede ser narcisita y perder así el contacto, para haberse mirado un instante, con lo que lo rodea y lo impresiona.

### La animalidad humana

Pero un pequeño Nouk está a disposición de cada uno, siempre sensible, receptivo, alerta, al mismo tiempo sometido al sistema más o menos aberrante que le imponemos y dispuesto a ver que la mano se modifica, si se nos ocurriera escucharlo. Incluso si lo hubiéramos olvidado, incluso si no quisiéramos saber nada del asunto, aún somos animales. Biológicamente pertenecemos a la clase de los mamíferos. ¿Se trataría de proponer entonces un retorno a la espontaneidad de la naturaleza, que ni siquiera nuestro Jean-Jacques sueño? Desde hace milenios, desde hace generaciones, desde nuestro nacimiento, nuestra concepción, este animal ha vivido entre los humanos. Infinitamente más domesticado que nuestros perros, nuestros gatos o nuestros caballos, pues ha sido introducido desde el principio en una cultura, entendida en el contexto codificado de las características de una cultura que es imposible poner entre paréntesis para reencontrar una vitalidad en estado puro. Cada uno de nosotros está marcado por los rasgos particulares de su cultura, no solamente en sus pensamientos, sino en su comportamiento, en su imaginación y hasta en la manera de usar sus sentidos. Si, por ejemplo las relaciones entre los occidentales están marcadas por una valorización particular de la vista, las relaciones de los Songhay de Nigeria, están principalmente dominadas por los sonidos, lo que da origen a una serie de consecuencias en la manera de aprehender el mundo y los semejantes.

Estar atento a la animalidad, no olvidar que somos mamíferos, volver al instinto, ¿qué puede significar esto, en realidad? La fórmula según la cual la cultura sería lo que queda cuando todo se ha olvidado, no debe tomarse como una humorada. Es la definición más rigurosa. Si las marcas culturales que especifican la animalidad humana nos apartan para siempre del estado de naturaleza, es necesario y suficiente para que nos sirvan para integrarnos en el grupo humano del que somos miembros, que revistan el aspecto de una segunda naturaleza y que operen pues, sin que lo sepamos. Nosotros las percibimos en nuestros semejantes y las tomamos en cuenta, sin tener conciencia de ello, para situarnos ante ellos, y eso es lo que da a nuestras relaciones comodidad y eficacia. A la inversa, piénsese en los obstáculos de todas clases, al mismo tiempo personales y sociales, que soportan las personas que han sido obligadas a dejar su país y que deben aprender costosamente, por un camino explícito, los códigos de otra nación. Lo mismo vale con toda evidencia para el microcosmos familiar, es decir, para el grupo cultural restringido que lo constituye. No se lo deja sin beneficio, pero tampoco sin angustia, ya que lo que caía de su peso dentro de ella, en otro lugar debe ser revisado y corregido sin rodeos. Lo mismo vale para el sistema de relaciones que cada individuo ha construido pacientemente a lo largo de su historia. Es para él también una segunda naturaleza y la necesidad de modifi-

carla sólo aparece en momentos de crisis.

Es esta segunda naturaleza lo que puede ser llamado animalidad humana. Aparte de los etnólogos, que hacen su profesión al hacer visibles los elementos constitutivos de una cultura, o de los psicoanalistas que se dan por tarea comprender los mecanismos inconscientes, esta segunda naturaleza escapa a la intencionalidad del sentido, que define al ser humano en tanto que humano. Nouk es nuestro modelo porque ha integrado todos los códigos culturales de esta familia, luego también de este país, sin tener la menor conciencia y sin haber tenido necesidad de reflexionar sobre ello. Es también nuestro modelo porque se hace receptor de la modificación de estos códigos que informan esta célula, saca inmediatamente las conclusiones y se pone a tono con las leyes nuevas, susceptibles de regular de manera más adecuada los juegos de fuerzas en el interior del grupo. Es, finalmente, nuestro modelo porque manifiesta una libertad desenvuelta respecto de las adhesiones anteriores y descubre en el sentido literal del término, la vía del futuro que los temores (*frilosités*) familiares hubieran querido esconder todavía. El animal, nos explica este perro, y por lo tanto la animalidad humana, estaría allí para inventar aquello que el hombre sin más, el hombre conciente y digno no parece poder.

### La hipnosis en su frescura

Y la hipnosis, me dirán Uds., ¿qué ha sido de ella? Hela ahí, gracias a Nouk, en su frescura. Ella es, bien comprendida, la animalidad en acto, por supuesto que la animalidad humanizada, culturalizada. Si se hace bajar el nivel de vigilancia, es decir de intencionalidad, no se obtiene, como es corriente decir, un estado de conciencia modificado, sino simplemente un apartamiento de la conciencia o su reducción a una pura tarea de observación. ¿Y para observar, qué? Precisamente la animalidad humana, esa animalidad humana singular de tal individuo. Frecuentemente se define la hipnosis como un estado que opera una desconexión entre la percepción conciente y el sistema sensorial. Aparece pues como el triunfo de la anestesia. Pero esta desconexión puede tener un efecto inverso, puede ser la ocasión de una hiperestesia. Cuando el sistema perceptivo, por lo menos aquel que se distancia de los objetos para dominarlos, ha sido puesto entre paréntesis, aparece otro sistema perceptivo, el que ha sido asimilado a lo largo de la historia por el cuerpo humanizado, cuyo funcionamiento ignoramos en la vigilia propiamente dicha. Cuando el estado vigil ya no tiende a la dominación de los objetos, sino que se hace servidor obediente de lo que condiciona la existencia, entonces, aparece la animalidad humana, es decir, la red de fuerzas y códigos múltiples que constituyen nuestro sistema de relaciones con el mundo, las cosas, los seres animados, nuestros semejantes. Es decir, todavía nuestra cultura, lo que queda porque ella no ha sido olvidada.

Mientras que el término hipnosis, que significa sueño apenas conviene para hablar de esta experiencia de desvelamiento, de descubrimiento, fuente de todas las invenciones y de todas las libertades, de todas las modificaciones y de todas las reformulaciones. Posiblemente podría llamarse a este estado "*égueillerône*" del verbo griego que significa, entre otras cosas, levantar, despertar, erigir, excitar al trabajo, provocar un combate y, finalmente, despertar las cuerdas de la lira o retomar un mito.

[Publicado en *Nervure*, Tomo IV, N° 4, p. 44, París, mayo de 1991.  
Traducción de Martha Rosenberg]

### Daniel James: la ambivalencia de una experiencia de clase

Daniel James, *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina: 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

A. La reciente publicación en lengua castellana de *Resistencia e Integración* pone a disposición del lector una nueva versión de la historia de la clase trabajadora argentina desde el inicio del ciclo peronista hasta el derrocamiento del gobierno constitucional en 1976. La edición, traducida muy correctamente por Luis Justo del original en inglés publicado dos años antes por la Cambridge University Press, hace posible la circulación de esta obra de James entre un público más amplio que aquel constituido por los lectores de las revistas especializa-

das en las que apareció el grueso de los estudios anteriores del historiador inglés.

James es un especialista en la historia del movimiento obrero argentino. Después de haber estudiado a la izquierda peronista<sup>1</sup>, James se doctoró en historia en la Universidad de Londres con una tesis sobre el desarrollo del sindicalismo peronista entre 1955 y 1966<sup>2</sup>. Estudió, posteriormente, la racionalización del proceso de producción tras la caída del primer peronismo y las respuestas obreras al mismo<sup>3</sup>, la historia de los obreros de la industria automotriz<sup>4</sup> y la conducta de las masas obreras durante las significativas jornadas del 17 y 18 de octubre en la zona de La Plata<sup>5</sup>. El análisis del ala radicalizada del peronismo, de la dinámica institucional y de la relación entre burocracia sindical y bases obreras, de los factores estructurales que en una coyuntura histórica definen las posibilidades, límites y formas de la acti-

<sup>1</sup> James, Daniel, "The Peronist Left, 1955-1975", *Journal of Latin American Studies*, Nro. 8, 1976.

<sup>2</sup> James, Daniel, *Unions and Politics: The Development of Peronist Trade Unionism, 1955-1966*, tesis de doctorado inédita, Universidad de Londres, 1979.

<sup>3</sup> James, Daniel, "Racionalización y respuesta de la clase obrera: contexto y limitaciones de la actividad gremial en la Argentina", *Desarrollo Económico*, v.21, Nro. 83, 1981.

<sup>4</sup> Evans, Judith y James, Daniel, "Reflections on Argentine automobile Workers and their history", en Kronisch, Richard y Merricle, Kenneth, comps., *The Political Economy of the Latin American Motor Vehicle Industry*, Cambridge, Massachusetts, 1984.

<sup>5</sup> James, Daniel, "17 y 18 de Octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina", *Desarrollo Económico*, Nro. 107, 1987.

vidad de la clase obrera en un contexto de racionalización productiva y represión política, del combativo gremio que dio origen al Cordobazo, y de la conducta de la clase obrera en una situación límite, constituyen, todas, distintas aproximaciones que intentan dar cuenta de la complejidad y simultáneamente, de la unidad, de una experiencia de clase particular. Más de quince años de estudio y reflexión en torno a los problemas e interrogantes que presenta la clase obrera argentina sientan así las bases a partir de las cuales este "extranjero ingenuo", como él mismo se define, realiza en **Resistencia e Integración** la síntesis más completa y la interpretación global más sólida de cuantas hayan aparecido hasta la actualidad.

B. El movimiento obrero argentino ostenta en la bibliografía un status ciertamente paradójico: aparece sistemáticamente nombrado como uno de los factores de poder y como una presencia de hecho ineludible, y a la vez, como un objeto indigno de un análisis pormenorizado. La centralidad de la "cuestión obrera" en la Argentina y su existencia como una cuestión política de primer orden constituyen evidencias compartidas, y sin embargo, las dos hipótesis generales sobre la clase obrera que han alcanzado mayor éxito en los medios académicos desestimaron la importancia de un análisis histórico riguroso. No es arriesgado afirmar que el tipo de preocupaciones que los animaba no podía hallar en la indagación histórica respuestas válidas a sus preguntas o enriquecimiento de las mismas, pues en la medida en que partían (como es característico del funcionamiento ideológico) de respuestas

preconcebidas, la investigación empírica sólo podía ofrecer más de lo mismo.

La primera de estas interpretaciones a las que nos referimos está asociada al nombre de Gino Germani<sup>6</sup> y al de la sociología de la modernización de cuño estructural-funcionalista. Este exiliado del fascismo realizó un sistemático esfuerzo de reflexión en torno a lo que consideraba el proceso de modernización de la sociedad argentina, que aparecía a todas luces como incompleto. Para Germani, esto se hacía especialmente evidente en el bloqueo al proceso de democratización del sistema político con el advenimiento del peronismo. Para él, esto era consecuencia de la *desviación* del patrón normal de conducta clasista de los trabajadores argentinos que, en vez de apoyar las propuestas políticas de izquierda, renunciaban a sus verdaderos intereses de clase a cambio de un "ersatz de participación" que les daba a las masas trabajadoras la sensación ficticia de que habían logrado ciertos derechos y que los estaban ejerciendo efectivamente. Para ello, Germani tuvo que postular un *corte de esencia* entre nuevos trabajadores inexpertos, recientemente migrados de zonas rurales y viejos trabajadores, forjados en una cultura clasista y refractarios a toda mención populista.

No es difícil explicar el éxito de la "versión Germani". Además de presentarse con el ropaje de la ciencia en una época en que ésta tenía creciente prestigio, sirvió para racionalizar las causas del divorcio histórico, a partir del '45, entre trabajadores e intelectuales de izquierda. Al insistir en la conducta irracional de las masas y en su

<sup>6</sup> Una formulación temprana del problema aparece en un análisis del fenómeno peronista que lleva por título, *La integración de las masas a la vida política y el autoritarismo*, escrito en 1956 y recopilado en *Política y Sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1971. La última intervención de Germani, realizada reafirmando sus hipótesis centrales previas es *El rol de los obreros y de los migrantes internos en los orígenes del peronismo*, *Desarrollo Económico*, v.13, Nro.51, 1973.

manipulación desde el poder, en su ceguera *vis a vis* sus auténticos conductores de izquierda, permitió que una generación que había sufrido el trauma de lo nuevo bajo la forma de la constitución efectiva de una sociedad de masas, blanqueara su pasado y diera a su antiperonismo una legitimidad científica. Pero ello mismo, su éxito estaba asociado a la coyuntura política que le dio origen. No es casual que cuando ésta pasara, la problemática fundada por Germani ocupara un plano marginal.

Fue el calor de la radicalización política de la segunda mitad de los sesenta, y de las promisorias perspectivas de acercamiento entre trabajadores y una nueva izquierda, gran parte de ella populista, que surgió un paradigma alternativo de interpretación de gran éxito en los medios intelectuales y que se opuso punto por punto al diagnóstico pesimista de Germani. Mientras éste había hecho énfasis en la posibilidad de imprimir un discurso autoritario en la conciencia "disponible" de los trabajadores, el nuevo paradigma celebraba en la clase trabajadora una perfecta racionalidad clasista que intentaba obtener las máximas ventajas posibles de cada situación histórica particular. Así, en su formulación más conocida, la de Murmis y Portantiero<sup>7</sup>, el apoyo obrero al peronismo era entendido como una estrategia de alianza con otros actores (burguesía mercadointernista, Estado) interesados en el desarrollo industrial fundado sobre una distribución progresiva del ingreso, realizada por parte de la clase obrera (nuevos y viejos trabajadores unidos) con plena conciencia de todas las implicancias de la misma. El naufragio de esa racionalidad clasista en la nada serena coyuntura que poco después se

abrió con la vuelta del peronismo al poder constituyó, mirado en perspectiva, un exceso sin duda intolerable, lo suficientemente trágico como para agotar la capacidad heurística de la hipótesis.

C. En una primera instancia, puede resultar extraño que un historiador inglés ocupe su tiempo en el estudio de la clase trabajadora argentina. Sin embargo, tanto la particularidad del movimiento obrero durante la época peronista, así como las tradiciones de investigación dominantes en Gran Bretaña conducen a este encuentro. La importancia del movimiento obrero argentino no tiene igual en América Latina, y es sólo comparable —*mutandis mutando*— con las experiencias laboristas y socialdemócratas europeas. Esta excepcionalidad argentina, en un Tercer Mundo en el que aún hoy el campesinado sigue siendo una parte significativa de la población y un actor político central, constituye una atracción singular. Ahora bien, para que esta singularidad fuera advertida fue necesaria una mirada renovada sobre el movimiento obrero. Esto fue posible a partir de lo que significó historiográficamente la obra de Edward Thompson. Este, uno de los más destacados exponentes del marxismo inglés, hizo efectiva, con la publicación de *La Formación Histórica de la Clase Obrera* un nuevo modo de concebir la investigación sobre los trabajadores. Al hacer hincapié en la peculiaridad de cada experiencia de clase, en la particularidad que reviste la forma en que una clase actúa en un proceso histórico estructurado, sometido a determinaciones (límites y presiones) pero abierto en sus resultados y en definitiva indeterminado, permitió romper con todas las concepciones esencialistas y teleológicas del destino

<sup>7</sup> Murmis, Miguel y Portantiero, Juan Carlos, *El movimiento obrero en los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. La edición original, como documento de trabajo del Instituto Torcuato Di Tella es de 1969.



de la clase obrera y con todas las respuestas preconcebidas, ya sean de derecha o de izquierda.

No es azaroso, entonces, que una serie de investigadores influenciados o directamente discípulos de Thompson, como James<sup>8</sup>, hayan centrado su atención en la clase obrera argentina, dando nueva vida a las investigaciones. Como hemos sugerido, los paradigmas previos de interpretación se vieron estrechamente ligados a las condiciones políticas que les dieron origen, mostrándose incapaces de superar los mismos. Pudieron vehicular el sentido común de un espacio social en un momento determinado, pero no fueron lo suficientemente flexibles como para trascender esa coyuntura y proponer un programa de investigación a largo plazo. Las razones son teóricas, y se refieren a las debilidades de las teorías de la acción social que sostenían el análisis. Pues ambos paradigmas eran tributarios de una concepción básicamente utilitarista que atribuye a los agentes una racionalidad instrumental (en el caso de Germani, la ausencia de ella, y su reverso) que identifica el principio de maximización del propio beneficio (tal cual este es formulado por los teóricos de turno) como regla que guía la acción de los hombres. En la perspectiva de Gramsci, pero también de las diversas investigaciones extra académicas de socialistas, trotskistas y comunistas, que aquí no pasamos a considerar, toda acción que no se dirigiera a la optimización del interés de clase era visto como irracional y entendido como producto de la falsa conciencia de los actores. No cabe duda que esto condujo sistemáticamente a perplejidades cada vez que la para nada tranquila historia argentina desmentía, ya sea la capacidad de suprimir el liderazgo peronista con las mismas armas con que supuestamente este se

había construido (el control del Estado y de los medios de comunicación, etc.) o la ciega confianza en la sabiduría política del pueblo trabajador.

Es a partir de una nueva forma de concebir la acción social, retomada de Thompson, que James puede eludir este estéril pensamiento antinómico. En esta perspectiva, los sujetos (individuales y colectivos) aparecen como agentes capaces de conocimiento, reflexión y deliberación, enfrentándose a un medio dotados de recursos heredados de su historia pasada, y sobre la base de su *experiencia*, construyen un universo de sentido y definen sus intenciones y acciones. Este enfoque implica una clara revalorización de la ideología y de la cultura de clase, el agujero negro de los relatos anteriores y uno de los méritos principales del trabajo de James. Toda concepción de la ideología de clase que suponga una racionalidad instrumental (o la ausencia de ella) es rechazada y reemplazada por la idea de una pluralidad de interpretaciones en competencia que se dirigen hacia los trabajadores y cuya eficacia particular está en directa relación con la capacidad de cada una de ellas de proponer una alternativa capaz de inspirar una esperanza factible y proponer a la vez los medios creíbles para realizarla, tomando como punto de partida la experiencia socialmente elaborada por la clase obrera. Los trabajadores son vistos por James como activos procesadores y transformadores de las distintas interpelaciones de las que son objeto, y como los que en definitiva deciden el éxito de las mismas. El concepto de ideología que maneja el historiador inglés, como aquello que constituye y modela la forma en que los seres humanos viven su vida como agentes conscientes en un mundo significativo que comprenden en diverso grado, es ajeno por completo a las di-

<sup>8</sup> Merecen ser destacados también Luoise Doyon y Walter Little.

cotomías verdad/error, y conocimiento/desconocimiento. Esto le permite concebir el proceso de permanente construcción de la clase obrera como un proceso que no puede reducirse a antinomias globales del tipo de manipulación /autonomía y falsa conciencia/conciencia de clase, que caracterizan a las investigaciones previas, sino que es el resultado de la confluencia entre lo que la clase experimenta como necesidades, así como las acciones de la dirigencia sindical, de los empresarios y de Estado, que a través de sus presiones y omisiones, contribuyen a crear, transformar, fomentar o desalentar esas necesidades mismas.

D. Dos son las tesis más provocativas, que como un hilo rojo, recorren todo el trabajo de James. La primera se refiere a la relación entre bases obreras y burocracia sindical. Contra una imagen ampliamente extendida que hace de la corrupción, la manipulación y la violencia el motivo dominante para explicar la férrea implantación de la burocracia sindical, James avanza una hipótesis alternativa, ampliamente desarrollada a lo largo del libro: la naturaleza del poder sindical es relacional y no debe concebirse como un elemento extrínseco a la clase obrera misma. El poder de la dirigencia debe ser situado en el contexto más amplio de la historia y de la experiencia de la clase trabajadora argentina, y debe ser visto "como un desarrollo histórico específico resultante de una experiencia general de clase relacionada a su vez con un proyecto particular de desarrollo económico y con las opciones y limitaciones que este presentaba a los trabajadores organizados"<sup>9</sup>. La distinción entre clase y dirigencia, frecuentemente ontologizada, no puede ser para James más que una distinción analítica, ya que ambas son producto de un mismo tejido de relaciones so-

ciales. De esta forma, la imagen de una burocracia omnipotente y omnipresente es desplazada en favor de un análisis histórico más atento a dos dimensiones del problema: por una parte, los procesos de crisis y transformación de la dirigencia y de surgimiento de nuevos liderazgos —durante la etapa de la Resistencia, durante la radicalización de fines de los sesenta—, para arrojar luz, así, a partir de los momentos de crisis, sobre los de normalidad. Por la otra, la propia ambigüedad, cuando no contradicción, intrínseca a la función de la burocracia sindical: la necesidad de alentar y a la vez de encauzar y limitar la movilización obrera. Es decir, la necesidad de colocarse como representante de la clase, alentando la movilización de la misma para negociar desde una posición de poder, y paralelamente la de constituirse en una fuerza capaz de controlar y limitar la movilización para convertirse por ello en un interlocutor válido para negociar con el empresariado y el Estado, en un juego que demostró ser más que difícil aún para el propio mago de esta *realpolitik*, Augusto Vandor.

La segunda tesis se refiere a la relación entre resistencia al orden social e integración al mismo. Para el historiador inglés, es necesario apartarse de toda visión que se funde en una concepción metafísica de la clase obrera y de su destino, ya sea que se interprete ésta como esencialmente revolucionaria, reformista o anómica. La experiencia de estos años revela tanto una actitud realmente contestataria frente al orden establecido, durante la Resistencia, así como una aceptación pasiva de la lógica del pragmatismo institucional en los años del vandorismo. Una explicación satisfactoria de tales conductas, que van de la resistencia a la integración, debe partir, para James, del reconocimiento de que la conduc-

<sup>9</sup> James, Daniel, *Resistencia e Integración*, p.338.

# PAGINA ES NOTICIA

ta de la clase obrera depende de las posibilidades de acción que en una situación histórica particular establece, y de cómo ésta es mediada por la *experiencia* y por la práctica de clase. La adhesión de la clase trabajadora al peronismo, tanto en el gobierno como en el llano, debe concebirse, asimismo, desde esta perspectiva desprovista de esencialismo para recuperar toda la ambivalencia del fenómeno; como integración de las masas a un proyecto estatal de desmovilización y de incorporación al orden social y simultáneamente, como instancia de consolidación y de condensación de una identidad herética, de profunda oposición al poder. Los símbolos y los valores del orden establecido capaz de resignificar hasta el discurso del propio Perón, y de radical toma de conciencia en el poder y la importancia de la clase trabajadora en la comunidad nacional.

E. La obra de James debe verse como reacción a un determinado contexto historiográfico. Es en este que tiene sentido su énfasis en una perspectiva no ontologizante en la nunca erosionada capacidad de la clase obrera para actuar por sí misma, para organizarse y oponerse a las distintas formas de control y represión, lo que no excluyó la desmovilización y la aceptación de lo necesario cuando la fuerza de los hechos así lo impuso; en su potencial herético y en su capacidad de resignificación de símbolos y discursos. Cabe preguntarse, sin embargo, si este énfasis no implica una sobrecorrección abusiva de hipótesis previas, al suponer que la vivencia de una situación es

suficiente para obtener adecuado conocimiento de ellas y para seguir a partir de allí un curso de acción válido, ignorando de esta forma la inevitable existencia de un grado históricamente variable, pero en definitiva inevitable, de opacidad del sujeto para sí mismo<sup>10</sup>. No es ocioso recordar que la inserción de las clases subalternas en un sistema desigual de apropiación de los bienes simbólicos (recursos discursivos y acceso a conocimientos) es propio de la sociedad capitalista, y que esto tiene efectos sobre la capacidad de las mismas de reflexión, deliberación y acción, pudiendo inducir en más de una ocasión a errores de distinto tipo. En este sentido, es sintomático el escaso tratamiento del período posterior al '73, cuando la clase obrera se vió envuelta en una sangrienta lucha en la que tuvo poco que ver, salvo como víctima, y frente a la que no atinó a dar una respuesta coherente, limitándose a esperar en forma fatalista, como muchos otros sectores de la sociedad argentina, la crisis final del gobierno que había elegido<sup>11</sup>. Pero estas reservas no pretenden rechazar la reflexiva, erudita y amena obra de James. Invitan, por el contrario, a inscribirla en un debate más informado del que es necesario punto de partida.

Roy Hora

<sup>10</sup> Véase, al respecto, Cañzos López, Miguel, Clase, acción y estructura: de E. P. Thompson al posmarxismo, Zona abierta, Nro. 50, 1989.

<sup>11</sup> El reciente libro de Pablo Pozzi, Oposición Obrera a la Dictadura (1976-1982), Buenos Aires, Contrapunto, 1990, al igual que el de James, de inspiración thompsoniana, es fiel testimonio de la misma dificultad. En él son evidentes las aporías de un discurso que intenta sostener la hipótesis de la autoactividad de la clase trabajadora para demostrar la capacidad obrera de oponerse y vencer al proyecto político y social del Proceso de Reorganización Nacional. Mirado retrospectivamente y a la luz de sus resultados, el período del terrorismo de Estado en la Argentina no parece el más indicado para probar hipótesis de este tipo.

ESTADOS UNIDOS

The New York Times

...not theatrical," Mr. Soriano said in a telephone interview. Mr. Soriano, one of whose novels became the movie "A Funny, Dirty Little War," was less direct in an article that he wrote for *Página 12* the

FRANCIA

...arrivisme politique», etc. Les révélations de *Página Doce* ont court-circuité les manœuvres du conseiller. Mais cette affaire n'est sans doute pas terminée: la presse s'en est emparée et s'interroge sur l'origine des fuites. Le scandale est

ESPAÑA

EL PAIS

Poco tiempo después de asumir la presidencia, Menem dejó entrever en unas declaraciones, publicadas sólo en el diario progresista *Página 12* y no desmentidas, que quería fuera del Ejército al coronel Mohamed Ali Seineldín y al teniente coronel Aldo Rico.

BRASIL

O GLOBO

Até o momento, *Página 12* tem cumprido suas promessas aos leitores: luas de suas matérias provocaram crises nas Forças Armadas e na Justiça, nas em compensação aumentaram as vendas num País desacostumado a denúncias. A primeira foi a publicação de

FRANCIA

Le Monde

ITALIA

IL MESSAGGERO

Martedì, il quotidiano *Página 12* ha denunciato che i militari «fondamentalisti» stanno pianificando un attentato contro un ufficiale in attività per poi scatenarsi

SUECIA

SVENSKA DAGBLADET

re ban skrev för första numret 26 maj 1987:

*Página 12 är en tidning där saker och ting kommer att kallas vid sitt rätta namn. De döda*

ITALIA

il manifesto

farsesco ed ironico di una vicenda che aveva tuttavolta tenuto nell'incertezza per un giorno intero il paese e gli stessi mezzi di comunicazione. Da *Página 12*, che apre la prima pagina con il titolo «Eroe di fango», fino al severo quotidiano del mattino *La Nación*, che scrive - in un articolo di fondo pagina - «credevano che Rico fosse un secondo San Martín».

ESTADOS UNIDOS

Newsweek

key papers, *La Epoca* of Santiago and *Página 12* of Buenos Aires, regularly excerpt articles from *El País*. It has become a soapbox for some of Latin America's most respected novelists and commentators—among them Gabriel García Márquez,

ESPAÑA

cambio

La indignación se mezcla con la tristeza: «Es cierto que la indignación lleva a pensar que éste es un país menos serio que *Burkina Faso*», dice desde una columna de opinión *Jorge Lanata*, de *Página Doce*.

**Página/12**  
el país a diario

EL NUEVO PERIODISMO

Director: Jorge Lanata

EL CIELO  
POR  
ASALTO

**Crisis y futuro del socialismo**  
Perry Anderson/ **El golpe en la URSS**  
Raymond Williams/ **Hacia varios socialismos**

**Dossier "Socialismo y (pos) modernidad":**  
Adolfo Sánchez Vázquez/ **Posmodernidad, posmodernismo y socialismo**  
Fredric Jameson/ **Entrevista sobre posmodernismo y capitalismo tardío**  
Kate Soper/ **Posmodernidad, subjetividad, valor**

Jacques Bidet/ **Teoría de la modernidad**  
Alex Callinicos/ **Socialismo y tiempos modernos**  
Daniel Bensaid/ **Marx y la modernidad**

**Temas:**  
Atilio Borón/ **Transición democrática en A. Latina**  
Enrique Marí/ **Louis Althusser**

**Reseñas Críticas:**  
Roy Hora sobre Daniel James: **Peronismo y clase obrera**