



AÑO I • Nº1
\$7
Noviembre
1994

El Rodaballo

REVISTA DE POLITICA Y CULTURA

CENTROIZQUIERDA
LA ESTRATEGIA
DE LA ILUSION
de Santos/Guilis/Tarcus

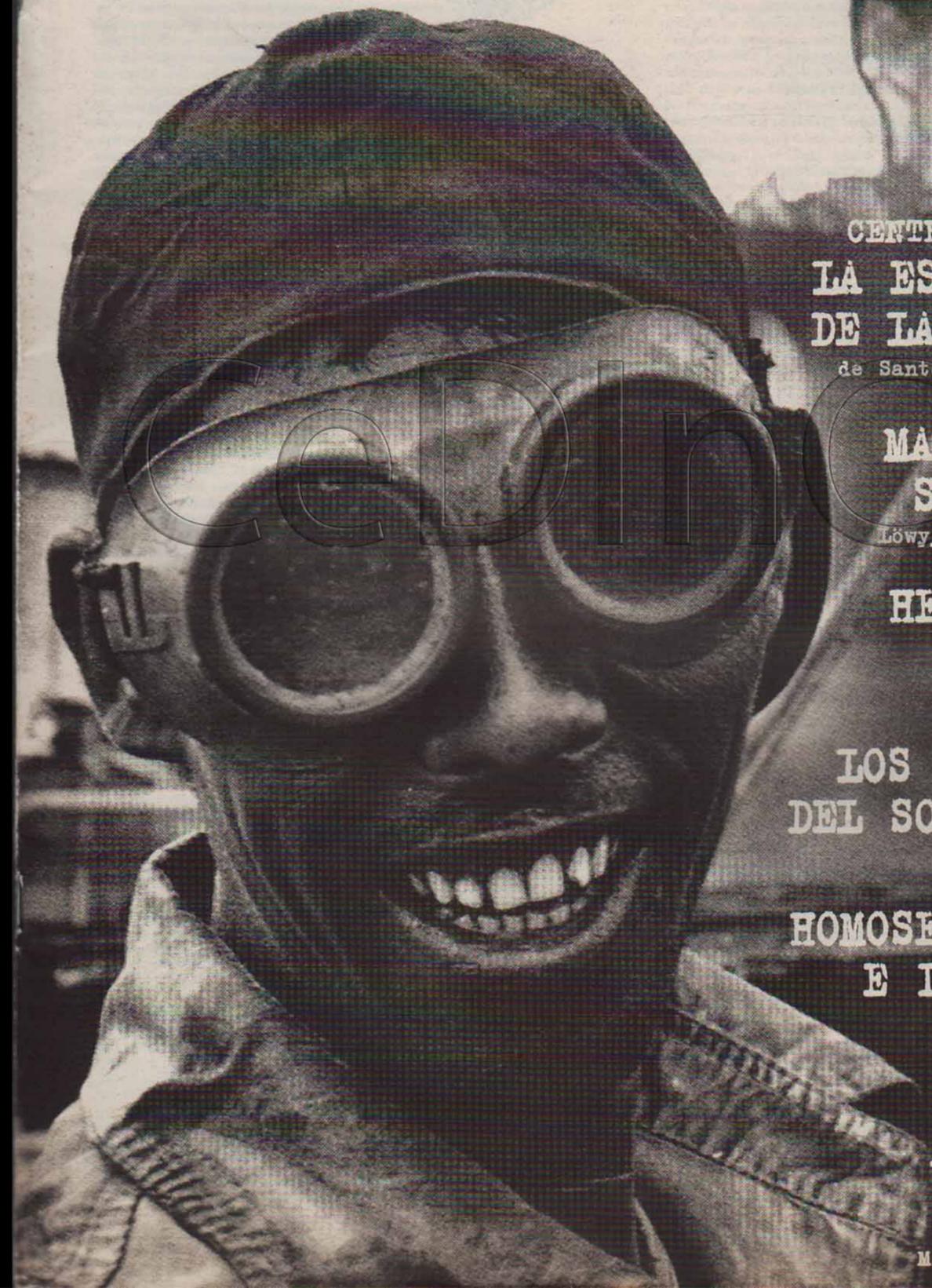
MARX EN EL
SIGLO XXI
Löwy/Holloway/Petras

HEIDEGGER,
TODAVIA
E. Gräter

LOS DESAFIOS
DEL SOCIALISMO
P. Anderson

HOMOSEXUALIDAD
E IZQUIERDA
R. Angel

N. Casullo
G. García Reynoso
J.M. Pasquini Durán
M. Rosenberg
L. Rozitchner
M. Vázquez Montalbán



STAFF

COMITE EDITORIAL

Raquel Angel
Blas de Santos
Eduardo Grüner
Alberto Guillis
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE

Juan Marcos Ventura

COLABORARON:

Nicolás Casullo/J.M Pasquini
Durán/León Rozitchner/Gilou García
Reynoso/Martha Rosenberg/Jorge Cernadas

CORRESPONDENCIA:

El Rodaballo
Corrientes 2548, 3° C
(1046) Buenos Aires- Argentina

INDICE

DOSSIER: CENTROIZQUIERDA

¿LA ESTRATEGIA DE LA ILUSION?

- Blas de Santos/Las patas del progresismo 4
- Alberto Guillis/El "rostro humano" del capitalismo 7
- Horacio Tarcus/El progresismo y la "disponibilidad" de los intelectuales 9

POLITICA Y TERROR

- Eduardo Grüner/Crisis de la discursividad política 14
- Nicolás Casullo/La banalidad del Bien 16
- Blas de Santos/Lo amenazante es la lucha social 17
- J. M. Pasquini Durán/Una sociedad sin respuestas 18
- León Rozitchner/La comunidad atravesada por el terror 19

INTERVENCIONES I

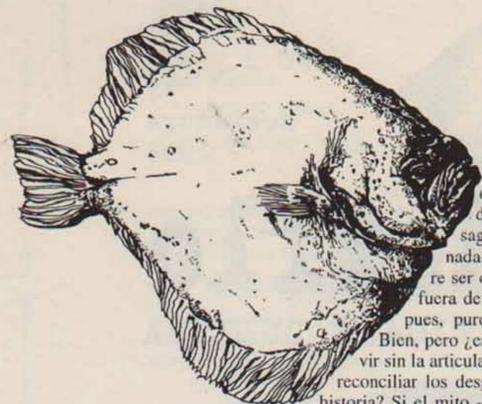
- Gilou García Reynoso/Memoria y olvido 20
- Martha Rosenberg/La reproducción de un síntoma 22
- Raquel Angel/Los cuerpos encauzados 24
- Perry Anderson/Los desafíos para una alternativa socialista 28

¿QUE MARX SE LEERA EN EL SIGLO XXI?

- Michael Löwy/Marx, un siglo después 34
- John Holloway/El poder de los que no tienen poder 37
- James Petras/Marx en el siglo XXI 38

INTERVENCIONES II

- Eduardo Grüner/La tumba sin reposo: Heidegger, todavía 41
- Manuel Vázquez Montalbán/Etica, política y finalidad 44



EDITORIAL

Toda presentación arriesga la tentación de ver en lo inaugural la vía regia de lo originario. Ilusión que confunde la posibilidad de progreso de la experiencia con el sortilegio de lo sagrado: crear lo absolutamente nuevo, lo nada-igual-a-lo-pasado. Un pasado que quiere ser olvidado, negado, y cae así, eterno, por fuera de la historia. ¿Un pasado que se quiere, pues, puro mito, eterno retorno de lo mismo? Bien, pero ¿es que hay culturas que puedan sobrevivir sin la articulación simbólica en la que el mito parece reconciliar los desgarramientos a veces insolubles de su historia? Si el mito -como lo propone Lévi-Strauss- es una máquina de suprimir el tiempo, ¿no está demostrado (por Freud entre otros) que esa temporalidad perdida, lejos de ser eterna, adquiere una dimensión de sentido nueva, y con frecuencia sorpresiva, cada vez que retorna inscribiéndose en un presente que permite recuperar aquella temporalidad en un escalón diferente de la subjetividad individual o colectiva? El nombre mismo de esta revista se nos aparece -también, en cierto modo, a la manera de una sorpresa- como un intento de hacerse cargo de la ambigüedad constitutiva de la relación entre la historia pensada como (dudoso, interrogable) "progreso", y el retorno pesadillesco de un pasado reprimido que atenta contra la transparencia del presente tanto como contra la infalibilidad del futuro: El Rodaballo, pez mítico inventado por Günter Grass, es el testigo de esa ambigüedad, pero también el escamoso mentor de los modestos desplazamientos del discurso que anuncian -sin necesariamente pontificar sobre cuáles son- otras significaciones posibles: "Y también está el sentido de las cosas. Quiero decir, saber si lo que hacemos, que es siempre lo mismo, podría ser, además de lo que es, algo distinto".

El riesgo de toda presentación es mayor cuando el retorno, presentado bajo la forma de la novedad, pretende serlo también de una reconstrucción: la de la identidad de la cultura política que solía llamarse "socialismo revolucionario". Es entonces que la fantasía de un renacimiento tiende a sortear el tránsito de la reflexión crítica. Reflexión que, en caso de ser emprendida, tampoco está a salvo de ciertas seducciones, como la del refugio en la nostalgia absolutista o el descanso en la resignación posibilista. Puede ocurrir también que el trabajo de volver posible lo que hasta entonces no era más que soñado (el "principio esperanza" de Bloch) crea rozar la creación de paraísos y acabe sofocado en el deber ser del mesianismo -una versión siempre optimista del fatalismo-, en el mejor de los casos. En el peor, una recaída moralista en la barbarie de la razón instrumentalizada: lo deseable deviene posible, lo posible necesario, lo necesario obligatorio. La presentación se torna revelación, el análisis profecía, y el programa catecismo.

Estas prevenciones no son exageradas si tomamos en consideración que hoy -en este nuevo retorno de una temporalidad que logró derribar un muro para hacer aparecer su novedad radical-, el socialismo no es el mejor "programa" para seducir a las masas, ni es el pensamiento a favor del cual boga la corriente intelectual dominante. Para peor, en lo que hace a sus aparentes defensores, debe tomar distancia y, al mismo tiempo, hacerse cargo, de quienes -por haberlo concebido como punto final de (y obediencia debida a) el pensamiento y la experiencia social- pretenden sobrevivir a su crisis en los rituales conmemorativos de sus días de gloria. Por no decir nada de los que le perdonan la vida, reconociendo sus buenas aunque desactualizadas intenciones.

En el contexto de una crisis de las identidades políticas tradicionales, habrá que asumir también la crisis de la identidad de la "izquierda socialista revolucionaria". Las palabras "izquierda", "socialismo", "revolución", se han tornado manifiestamente ambiguas y, para retomarlas, no queda más remedio que explorar esa ambigüedad: ¿qué es ser de izquierda hoy? ¿Querer la modernización de la sociedad y el Estado? ¿Ser progresistas? ¿Estar al día con los avances tecnológicos, los cambios culturales, la transformación de los valores, los lazos sociales y la subjetividad? ¿Oponerse al capitalismo "salvaje", al neoliberalismo, a todo fundamentalismo? ¿Abogar por una economía más justa, un gobierno menos corrupto, una política más transparente, una sociedad más solidaria? ¿Defender la autodeterminación de los pueblos, de las culturas, de las minorías? ¿Condenar el autoritarismo, la violencia, promover la profundización de la democracia? Parecería que nadie mejor que la "izquierda socialista revolucionaria" podría incorporarse a un frente tan grande de expresiones de deseos. Pero, ay, lo haría si tal izquierda fuese un "sentimiento", una voluntad correctiva de los errores y excesos del sistema capitalista, y no la búsqueda de una alternativa radical al mismo. Y la revolución, decía el viejo Marx, es radical, en el sentido de que transforma desde la raíz. Y transforma no sólo el mundo "externo", sino simultáneamente al (los) propio(s) sujeto(s) de la transformación. No creemos "representar" a nadie, ni siquiera a nosotros mismos, sujetos transformables: pero nos identificamos con todos aquellos que, insatisfechos con el actual horizonte de emparches que vislumbra el progresis-

mo, no abandonan la posibilidad de retomar críticamente la tradición de impugnación radical del sistema de dominación imperante. Con los valores y las ideas de los que se preguntan por qué no ir más allá de las "mejoras", los "cambios", las "reglas de juego claras" o las "manos limpias", aunque la eventual puesta en práctica de ese programa purifique el aire en ciertas esferas. No somos progres, no somos liberales: otra vez, no somos representantes de nadie. Pero tampoco nos sentimos representados por la "centroizquierda": ni por sus valores, ni por sus métodos. Otra es nuestra (revisable) tradición, otros nuestros (antidogmáticos) valores, otro nuestro (abierto) horizonte. ¿Palabras? ¿Obstáculos a la unidad? ¿Abstracción frente al enemigo principal?

Para el ex-izquierdista devenido centroizquierdista, la ecuación es (lo fue siempre) simple; en ausencia del (los) sujeto(s) de la revolución -pérdida del peso social del proletariado, desaparición del sindicalismo combativo, virtual disgregación de las izquierdas, caída mundial del proyecto socialista- hay que empujar la rueda de la historia en el sentido de las reformas progresistas, al menos a la espera de tiempos mejores. Para la izquierda tradicional, no lo es menos: el proletariado, semipiterno e incommovible sujeto revolucionario, estaría disponible para el combate final, si lográramos arrancar de sus ojos el velo ideológico que no le permite reconocer a su verdadera Dirección. Nosotros, por el contrario, nos preguntamos si lo verdaderamente urgente no es interrogar, teórico y prácticamente, al problema más profundo de la crisis actual: las dificultades que atraviesa el proceso de autoconstitución de esos sujetos, la ausencia evidente de subjetividades autónomamente construidas. Y si esto no implica repensar el socialismo, ya no como mero sistema económico superior al capitalismo, sino como proceso permanente de creación de nuevas necesidades, nuevas subjetividades, nuevas formas de gestión colectiva para organizar socialmente su satisfacción. Y si no implica también recuperar el espíritu crítico de Marx. La degradación del marxismo en una suerte de materialismo vulgar, de objetivismo económico, sofocó, por ejemplo, el posible desarrollo de una teoría marxista de lo subjetivo que extrajera los mejores intereses de su hoy irrenunciable deuda con el psicoanálisis (y no con la mecanicista superposición del viejo "freudomarxismo") y con lo mejor de la cultura crítica contemporánea. Es por esto que admitimos que denominar a una revista "de política y cultura" no es más que una concesión a ciertos automatismos del lenguaje; no hay -salvo, claro está, para la tecnocracia académica que cultiva los jardines modestamente rentables de las especialidades disciplinarias- una esfera de lo "político" y otra de lo "cultural". El marxismo es otra cosa: es en sí mismo un universo cultural en perpetua expansión, en el cual las "autonomías relativas" están, como su nombre lo indica, en relación tensa con ese proceso de totalización abierta. También aquí la noción de *praxis* (que en la Tesis XI hace de la transformación del mundo una condición del pensamiento creativo, y no un argumento en su contra) fue desgarrada entre el objetivismo que asignaba prioridad a las transformaciones "materiales" y el voluntarismo antiintelectual que la devaluaba a mera práctica.

Nuestro concepto del socialismo es, más que un modelo a aplicar, un proyecto a construir. Presupone la tensión entre los dos momentos de su realización: la transformación de la realidad y la autotransformación de los sujetos. El cambio de mundo objetivo y el cambio en la vida social, cultural, cotidiana. El momento del fin y el de los medios, el de la meta y el de los actos de su construcción, sin que éstos sean mera consecuencia instrumental de la trascendencia del primero, sino que ellos mismos comprometan y definan, con su anticipación, los logros y dificultades del socialismo por venir.

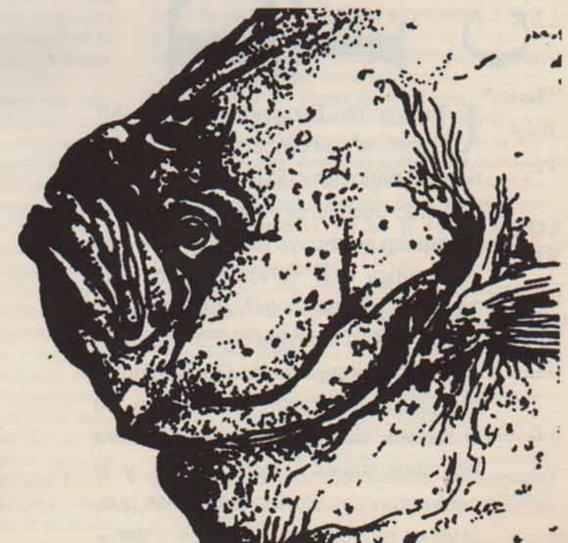
¿Cuál es, hoy, para nosotros, la meta del socialismo revolucionario? La misma que daba forma y era condición de la letra y el espíritu de las luchas libradas en su nombre a lo largo de la historia: el despliegue universal de las fuerzas productivas para satisfacer las necesidades de toda la humanidad. Mucho hay que rever de los viejos tópicos de la planificación económica, la relación mercado/planificación, o el Estado de transición. Pero los errores del pasado nos dejan ya mismo enseñanzas irrenunciables. Cualquier proyecto de refundación socialista debe partir, por ejemplo, del reconocimiento universal de las necesidades, en toda su diversidad, con la única restricción para su satisfacción que las que impone, en condiciones de escasez, la elección de prioridades sociales por medio de la decisión colectiva. No hay *a priori*, según "razones objetivas", necesidades más prioritarias o más racionales, que puedan ser adjudicadas por un poder central. Frente al riesgo de la "tiranía de las necesidades", es la propia sociedad autoorganizada la que debe resolver el problema de sus necesidades universales y sus recursos siempre relativamente escasos. La apropiación real, por parte de los "productores libremente asociados", de las formas de producción, circulación y consumo de sus bienes materiales y simbólicos, implica, consiguientemente, los anhelos seculares de la abolición del trabajo, de la eliminación de los antagonismos de clases, de la reabsorción del Estado en una comunidad donde el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de los demás.

¿Utopía? El problema no está en que la meta sea utópica, sino en encontrar los caminos de la utopía. En otras palabras, la utopía no es para nosotros un ideal a realizar, sino un motor para transformar. No es un modelo positivo a llevar a la práctica, es la negatividad que empuja hacia adelante a las sociedades humanas, el viejo topo de la historia que, invisible en la superficie, continúa silencioso su trabajo subterráneo. Por todo esto, más que por el optimismo en la "marcha de la historia", la búsqueda utópica es *apuesta* por ese trabajo subterráneo, por esas transformaciones moleculares, que van mellando insensiblemente el orden de lo real.

Nuestra revista se inscribe, pues, no en el orden de la Meta Final, de la Utopía modélica, o de los Principios Eternos, sino en el de la búsqueda de los caminos de la utopía, de los principios devenidos prácticos. Tampoco le oponemos a la utopía liberal una contrautopía comunista, un orden armónico de un signo frente a otro. Buscamos disputar a los discursos hegemónicos -armónicos a la reproducción del sistema- el monopolio de la construcción de la razones, los valores y las sensibildades. No nos asumimos como administradores de ninguna verdad. Nuestra colaboración está al servicio de aquella verdad que surja del trabajo de la negatividad sobre los saberes establecidos y los sentidos comunes, cuando los sujetos se proponen desafiar sus certezas. Compartimos la confianza en que la "crítica despiadada de todo lo existente" contribuye a la emancipación de hombres y mujeres, ampliando su autonomía subjetiva, haciendo más libre la gestión de su mundo y de sus vidas. Este es el medio del fin, por el que los deseos se hacen razones, y éstas, razones de más deseos.

Aspiramos a que quienes padezcan el sinsentido de un trabajo empobrecedor, una socialidad sujeta al enfrentamiento entre los individuos o un poder de gestión sobre su mundo y sus vidas delegado en un Estado que los expropia, encuentren la correspondencia existente entre su malestar y el orden de dominación imperante. A que la desigualdad de las clases sociales ponga en cuestión la evidencia de aquello que es por naturaleza y plantee el enigma de lo que no se reproduce sino en y por el padecimiento de quienes lo sufren. A que sirva para revelar que su impotencia proviene de la fuerza cedida, su rutina de la creatividad inhibida, su inseguridad del temor a lo inédito, de la inermidad de fetichizar la omnipotencia del Otro (sea este Dios, el Dinero, el Capital, el Estado o el Partido).

Quisiéramos presentarnos como un colectivo de pensamiento comprometido con la *actualidad* del socialismo, un socialismo que se haga cargo de los interrogantes y las demandas actuales de la humanidad concreta. Pero actualidad del socialismo significa también intento de reconstrucción para el presente de una identidad histórica, recuperación crítica de una memoria, de unos valores y una tradición de la que nos resistimos a "desapropiarnos". Quisiéramos articular un proyecto político de *praxis* intelectual y cultural. Un deseo que nos convoca a sostener una lógica de enunciación que no se encandile con la confirmación profética de su palabra en las inciertas luchas futuras, sino que busque y recoja -allí donde las encuentre o donde pueda producirlas- las palabras que dan argumentos para las luchas presentes. Luchas que jamás las han esperado para desencadenarse, pero que, sordas, yerran los blancos, y mudas, sólo alcanzan el eco de su soledad.



LAS PATAS DEL PROGRESISMO

Blas de Santos

Un gestor recorre el mundo: es el que tramita la prórroga de la vacilante ilusión neoliberal por el aliento conservado en el imaginario populista. Ahora, renovado **europemonismo**. Busca que la subjetividad social formada en el malestar del capitalismo y en la decepción del socialismo, renueve el crédito en las soluciones conformables dentro del sistema vigente y cancele, antes de nacer, cualquier alternativa que lo impugne radicalmente. Este realismo funda una ética que canjea el abandono de lo soñado por el protagonismo de la derrota: hay que ser buenos perdedores. Por debajo, la religiosidad heredada del providencialismo populista, hace de miseria virtud hasta conformar un imaginario que aplaca la realidad en vez de enfrentarla. Ante el apremio económico, el vaciamiento ideológico y la memoria del terror de Estado, sólo atina a oponer la magia de su sacrificio. Confía en que el sufrimiento ofrendado al poder sirva de prueba de que la omnipotencia de éste existe, y eso es preferible al desamparo de contar apenas con sus propias fuerzas. O, contar al menos con la esperanza de que, exponiendo la yugular, se evite el tiro de gracia o se gane tiempo la sobrevivencia. Pobre consuelo que duplica el engaño: por un lado, oculta que el juego tiene un solo ganador y, por el otro, convierte la experiencia de la derrota en derrota de la experiencia. Entonces, lo deseado, que la lucha no renueva, se vuelve nostalgia de lo que no pudo ser; los ideales, culpa y el reproche, parálisis. Esto no significa dudar del valor de la ilusión para cualquier proyecto humano —¿qué son los sujetos sino el papel que en la ilusión los muestra representando sus deseos como realizados?—. Sí, cuestionarlo, cuando el terreno de la fantasía, fuente de inspiración para las estrategias de la voluntad política, sustituye las demás metas y razones por *algo* en que creer. *Algo* que desestime el rigor de lo real, por los halagos de su desconocimiento. Es cuando lo imaginario, hoy tan promocionado, deja de jugar como anticipación de lo deseado para ofrecerse como atajo a la labor racional sobre la realidad donde recién lo soñado se satisface. Ese *algo* para el Chacho del 89 era *“la esperanza Menem”*. Así se define el lugar, instrumental

o protagónico, que cada política asigna a los sujetos. Toda construcción política implica una política de construcción de los sujetos que la hacen posible. Por eso es política la crítica de las subjetividades que en ellas se fundan. Este es el tema de estas líneas. El análisis de los mecanismos por los que una identidad política se configura y el sentido político que inaugura. Una subjetividad interpelada por la decepción del presente, la incertidumbre sobre el futuro y el espanto ante el retorno del horror pasado, es el mejor terreno para esa conformación del imaginario social que constituye el progresismo. Aquella concordante con los tiempos de una explotación del trabajo que llega a niveles inéditos, pero sin que por eso alcance a incorporar a todos los que se hayan resignado a someter la supervivencia a ese costo. El desempleo, vuelto pandemia y el sida, rutina son los signos de una existencia en la que el progreso no disputa con la barbarie, ya que es su verdadero rostro. La satisfacción, a más de escasa, se ha vuelto impagable y el placer liberado, pero riesgoso. El Frente Grande, capitalizando la demanda de una ilusión reformista que aplaque el fin de una fiesta que aún no empezó, sostiene la creencia en una economía de mercado *justa, libre y soberana*. Terminado su primer asalto al neoliberalismo, busca una transición que lo continúe bajo otro rostro. La subjetividad *progre* le ofrece los encantos de su bella alma.

LA RUTA DE LOS COMPAÑEROS

Nadie puede negarle a nadie el derecho a autoproclamarse *progresista*, pero sí a discutirle una originalidad que falta a la verdad histórica. El *progresismo* fue, desde siempre, el limbo complementario de esa izquierda de la que hoy reniegan. Los vinculaba un comensalismo que lavaba la conciencia de los primeros con el utilitarismo de los segundos. El pudor y los escrúpulos del *independentismo* —uno de sus *alias*—, era absuelto por los favores que el *militantismo* vero recibía de una periferia que los miraba con simpatía, viéndolos hacer el trabajo sucio de la política dogmática que —alguien tenía que hacerla— a ellos repugnaba. Creyentes en las bondades de la Ilustración cuando va de la mano de la *intelligentzia* que representaban, y de las buenas intenciones de los hombres, si se les explica las cosas como son, el *progresismo* confía en que el *desarrollismo* es la añadidura de la racionalidad y que la modernización tiene valor de justicia y universalidad en sí mismo.

El *progresismo* concluye en una forma vacía, funcional a la demanda de todo sistema en dificultades, al que aporta los enunciados posibilistas de una transformación que respete la continuidad estructural amenazada por el cambio. En las urgencias de la crisis, cuando lo viejo ya no puede sostenerse y el temor nubla la perspectiva de lo nuevo, la ambigüedad del discurso *progre*, que aprieta pero no ahorca, *“pone en evidencia las desprolijidades del sistema”* —Macri, Página 12, 30.IV.94—, sin cerrarle las puertas a la confianza puesta en su enmienda.

“Alvarez se preocupó por aclarar que no se identificaba con el obrero metalúrgico Lula sino con el ex-presidente democristiano de Chile Patricio Aylwin. Es decir, un ganador” (Pág.12, 4.IX.94). El *progresismo* salvoconducto frente al fracaso.

La actual centroizquierda busca respetabilidad en el establishment blanqueando un *progresismo* sin mácula de izquierda. Busca una identidad que conserve los prestigios asociados al socialismo, pero sin ninguno de los costos de su historia real. El *progresismo* toma al marxismo y al socialismo como aderezos de

políticas que son su negación. Del primero, una pizca de racionalidad y de voluntad para sazonar la historia, del segundo el ingrediente que aporta la planificación estatal del trabajo colectivo. El truco es disponer de la verdad de esos atributos, para el proyecto emancipatorio del proletariado —una sociedad sin clases—, para suscribirlo como metodología materialista e histórica pret a porter, útil para todo propósito: la grandeza nacional, el desarrollo latinoamericano, un capitalismo con justicia social y siguen firmas. Veamos el rescate que hace J.P. Feinmann (Página 12, 27.VIII.94) del pensamiento crítico de Marx: *“Ya sabemos que el pensamiento totalizador de Marx (hay que transformar toda la sociedad) devino totalitario, que si su gnosticismo fracasó, que su pasión por extraer leyes objetivas y redentoras de la historia sólo fue el rostro de una religiosidad secularizada que no cumplió sus promesas, que su pensamiento institucional no fue más allá de la postulación de la dictadura del proletariado, lo cual significó un erróneo aval a una etapa de necesario autoritarismo”*. No todo es desechable en el marxismo, de él queda *“vivo”* su tesis 11: transformar el mundo. Estar en el cambio...

Así, también se recurre a la resonancia *progre* de la izquierda como adversaria mítica del fascismo para inducir la lógica del mal mayor, o sea, su trukeo por el menor bien. Los Frentes Populares fueron una táctica que aliaba a los trabajadores con aquella burguesía opuesta a salir de la crisis mediante la esclavitud y el genocidio. Nada semejante a las condiciones actuales del capitalismo, mundial o local, que las solventa aumentando la explotación mediante leyes y consenso democrático —privatizaciones, flexibilización laboral y terrorismo desocupacional. El *progresismo* potencia el equívoco haciendo frente común con esas *soluciones* levantado el cuco de otras *amenazas a la paz social: la ingobernabilidad* que sigue a las demandas sociales cuando desbordan las concesiones que el capital hace al trabajo. Un espantapájaros cuidando la quinta liberal, remediando las trincheras que los obreros oponían al fascismo.

SIN NOVEDAD EN EL FRENTE

La ambición fundacional del neo centrismo adquiere ribetes patéticos cuando, en el mismo movimiento por el que celebra las exequias de una izquierda que dice jamás haber sido, se postula como la verdadera, única y Nueva Izquierda, Picardías a las que debe recurrir, para una identidad engendrada con trasplantes y mutilaciones ideológicas. Su retaguardia sin resguardo por los reverses de la socialdemocracia en el mundo, les queda apelar a sus clásicos. Aquel, que los conoció naranjos, les sopla: amaguen por izquierda y peguen por derecha. Una posta que une el mensaje aristotélico del siglo IV a.c., con la 3ra Posición. La sabiduría está en el término medio, es la virtud que evita el exceso y salva del defecto. Todos los extremos son malos, por eso, ni la exageración individualista del liberalismo ni la estrechez colectivista del socialismo. Del primero la humanidad de las libertades políticas, del segundo el coto impositivo, bah— a la inhumanidad de la avidez capitalista.

El dispositivo esencial del imaginario de la centroizquierda es la oportunidad de haber propuesto una representación que condense una salida a los males del capitalismo de mercado, sin arriesgar las esperanzas de la creencia, que el mismo pueda evitar males peores que los conocidos. Dicho de frente: el aliento a las esperanzas de progreso dentro del capitalismo. Así lo anuncia Alvarez, *“pasar de un capitalismo salvaje a un capitalismo social”*. La astucia retórica no alcanza, el antónimo de salvaje es educado, domesticado o amaestrado y no el bozal de una socialidad que no le falta. El capitalismo es una relación social, tanto como la existente entre amo-esclavo y verdugo-victima, en cuanto condición abstracta y deshistorizada de lo humano. Lo que obliga a definir de cuál se está hablando, algo opuesto a usar lo social como añadido espiritual, para que perfume un salvajismo, que sólo negocia las genuflexiones de un sometimiento fuera de discusión.

LA REVEILLON DEL CORO

“La sociedad no está preparada”, “Vamos a preguntarle a la gente lo que quiere”, lo cual no lejos de lo cierto, está muy cerca de lo que puede compartirse. Lo inaceptable es compartir que la política deba asimilarse a la ventriloquia de una opinión pública conformada en el exitismo de un programa eco-

nómico, que presenta los intereses de la burguesía, consustanciales con los de la sociedad entera.

Aquí es cuando se juega la ética política: complementar con eufemismos el crédito en la ilusión privatista o apostar a desnudar el lado oscuro del paquete neoliberal. Pero entonces es cuando debe optarse entre las propinas, por ser mandaderos de un presente envuelto para regalo o ser los aguafiestas augurando que lo barato en ilusiones sale caro. Quienes lo hagan, en mérito a lo cierto o lo ideal, son anatémizados por los profesionales del realismo como *consignistas*. Para ellos la verdad se subordina a una premisa pragmática: lo mejor es lo que gana. El resto, palabras sin valor de cambio inútil para tejer alianzas, y conjugar el bendito verbo *acumular*. El mito de la argumentación cae ante la argumentación por el mito. La imagen vendedora, el manejo de los medios, el juego de cintura, de la revelación de turno. Esta actualización doctrinaria tiene en la popularidad, su criterio de verdad, la eficacia traducida en porcentajes, reemplaza las reglas del silogismo con la irrefutable certeza de los resultados. Lo cuantitativo es el juicio imbatible de una lógica de tamaños —centimetrage, facha y robo de cámaras. La contundencia de lo obscuro —ir de frente— baja la jerarquía de lo demostrable a la fuerza de lo exhibicionista: *—muy bonito, pero con eso no llegás ni a concejal*. Una concepción de la verdad que sostiene los prejuicios antiintelectuales de todo populismo. Es que, si la verdad es un sentimiento útil para dar consistencia *al movimiento*, jamás un concepto estará a la altura del amiguismo. Una categoría que destraba cualquier contradicción con su peraltum: *—es un gomía*.

El horror a la disminución de una potencia asociada al amuchamiento es un obstáculo epistemológico para todo lo que equivalga a resta. Queda el mínimo común denominador para tirar sobre la mesa contra el enemigo principal. Cuanto más parcial sea el primero —lo nacional en abstracto— y más exterior sea el segundo —Menem condenado por inescrupuloso y no por el capitalista— ayuda, porque agrega fuerzas. Lo que el utilitarismo rechaza es el método crítico porque éste muestra los intereses contrapuestos y revela como, si se muestra la totalidad, la independencia de algunos sectores no es como declaran. El fetiche del campo popular precisa ignorar las atambradas que dualizan la sociedad, divorcian el trabajo manual e intelectual.

La raíz del equívoco populista es que concibe al imaginario de una *etapa* histórica determinada como el límite de la conciencia posible o deseable que esa misma sociedad pudiera alcanzar. Algo fácil de apreciar en la concepción de lo igualitario. El eufemismo que lo sustituye por lo equitativo, oculta que lo ajustado a leyes, no por eso supone lo justo ni lo legítimo y que su aceptación acrítica sacraliza lo existente. En esa operación la igualdad racionaliza la pluralidad como respeto por las diferencias —una forma sutil de llamar a las desigualdades— y la tolerancia obliga a traducir la contraposición inconciliable, desde la universalidad de los reclamos, en la validez democrática que los hace a todos equivalentes y con iguales derechos bajo el sol. Eso o la dictadura. Esta falsa paradoja instalada en el imaginario *progresista* surge de contraponer la legitimidad irrefutable de lo ya existente a la ilegalidad de lo que, por pertenecer a lo esperado, se juzga inexistente.

Lo subyacente a la reencarnación *progre* del viejo populismo es un auténtico horror a la fragmentación de la subjetividad. Este explica la precipitación en la veneración de la unidad. Como en toda fascinación la idealización exige desmentir toda realidad que desafine los arillos de *esa música maravillosa* que es sentirse mayoría de cualquier manera. La amenaza de desintegración, que empuja a una unidad sin condiciones, denuncia la orfandad de las masas ante la crisis de las políticas tradicionales y es un desafío de profundizar en el sentido que puede darse al visible deterioro de esa fachada del capitalismo que es su Estado. O, desaprovechada la ocasión, servirá para entronizar un nuevo paternalismo. La unidad reforzará el prejuicio que aquel sigue siendo imprescindible garante por el terror para evitar el caos y la involución histórica en el *antiprogresismo*. De ahí los emblemas que el *progresismo* luce como merecido custodio de su restauración y perdurabilidad. Ese es el mensaje que enarbola la bandera de la anticorrupción: *—el robo no es la continuación de la plusvalía por otros medios*.

Su prédica apunta a la clausura de toda subjetividad fundada en las razones de la esperanza utópica.

En los '70 la militancia de izquierda, alienada en la predestinación voluntarista, tuvo que terminar preguntándose por el sentido de un *socialismo sin sujetos*. La historia ya le dió una respuesta contundente, aunque no trágica: de ella pueden deducirse la causa de los errores. En cambio, en los '90, asistimos a una *subjetividad sin socialismo*. Algo sí trágico porque nadie puede elaborar aquello que no se plantee. Queda a los identificados con el pensamiento crítico sostener su llama como referente de los esperables desencantados del mundo y de la vida que, sin duda, el mercado proveerá.

A CONFESION DE PARTE

Un sector de la sociedad, acorralado entre el acoso del libre mercado y el imposible salto al vacío de una alternativa política que sólo evoca el terror y la derrota, suspiró aliviado con su triunfo de abril. *“Un cambio de clima”*...titulaba sus editoriales *Página12*.

La polisemia del discurso *progresista* había logrado la alquimia de transformar el rechazo de los efectos del modelo económico, en una oposición al menemismo que no hiciera cargos contra los principios que lo inspiran. La catarsis purgó un disconformismo en los canales posibilistas, sin los cuales hubiera podido derivarse en una negatividad sin límites.

En *Las razones de un ganador*, Chacho Alvarez se apura a aclarar que *“hay que poner todo en discusión”* y, grado cero de la ideología, confiesa que se desconoce peronista o marxista *“porque no me puedo hacer cargo de una tradición a la que no pertenezco”*. Persiguiéndose ante la insinuación de ser la continuidad histórica de los ideales del '70, se remite a un linaje mucho más respetable: *“Somos hijos de la desilusión alfonsinista de 1983, del fracaso de una propuesta pluralista, progresista y popular”*. Interpreta el triunfo como oposición al *“abuso de poder”* del menemismo, y *“el cansancio moral”*, para que no sea presentado como crítica a la política económica liberal: *“Nuestro triunfo es una señal muy fuerte para el Gobierno, que pensaba que la gente votaba desde el bolsillo”*. Poco después define las excepciones, cuando confiesa su arrepentimiento por no haber votado el Plan de Convertibilidad. Pero esto, era porque todavía no había descubierto la luz, en cambio ahora: *“No tengo problemas con lo light. Lo light tiene que ver con poner todo en discusión”*.

El pluralismo, como coartada para la disolución de las contradicciones estructurales, aparece en la mención de los sectores a los que piensa expresar políticamente desde el programa del Frente: *“Creo que podemos lograr un mayor compromiso de distintos colectivos sociales en la política. Ese es el desideratum [una sociedad sin clases: -dale que todos éramos de clase media!] de esta fuerza”*. El recurso ya no es retórico. Se trata ahora, en el ejercicio del poder significativo, de representar al conjunto de satisfacciones postergadas por el ajuste, de sancionar cuáles son las necesidades que, desde la responsabilidad de pensarse en función de gobierno, la centroizquierda legitimará. Es obvio que las cuentas del capitalismo no cierran y que no alcanza para todos de la misma manera, dejemos la ganancia a los patrones y repartamos otros bienes al resto. *“Porque hay problemáticas comunes, como la educación o el deterioro de las ciudades (no hablemos de plata). Creo que hay demandas articulables, sobre todo en un capitalismo que deja excluidos sociales, pero también mucha exclusión de los mercados políticos y culturales”*. O sea, que bien puede llenarse la canasta familiar en la Feria del Libro, que no sólo de pan vive el hombre.

Eso sí, la política es otro negocio, para habilitarse y acceder a su ejercicio hay que *formarse*. El Chacho *“Aseguró que no le preocupa la falta de una base de militantes propios (...) al PT le trajeron más problemas que soluciones”*, y que, lo que necesita es encontrar *“cuadros técnicos”* y *“formar con los socialistas una buena estructura dirigencial”*. Y, para que se entienda agrega: *“Los principales problemas de Erundina fueron el sindicato municipal radicalizado que le hizo la vida imposible, tenían miedo de ser demasiado oficialistas, y el otro problema fue el PT”*.

Muchos quisieron disculpar estas expresiones como

parte de la euforia del triunfo. Las declaraciones posteriores demostraron que el brindis había sido un trago corto. Sin embargo, circulan las mismas justificaciones que aplaudían, las tácticas geniales del Viejo de la presente criatura, en el mismo momento que servían para masacrarlos. El tiempo nos exige otra conclusión: aquéllos que como la rana del cuento, se quejan siempre que los pican por atrás, en la mitad de la travesía, deben pensar que es en su naturaleza que está el que les guste. Y es por eso que les pasa una y otra vez.

PICADO GRUESO.

La Maga, portavoz del progresismo porteño, resume en tapa del número dedicado al triunfo del Frente Grande el significado del mismo y del crecimiento de esta fuerza. **"La izquierda que viene": Se adecúa a las nuevas formas de hacer política: sus líderes son eficaces comunicadores, la falta de aparato partidario se sustituye por la presencia en los medios. Reconoce no tener una propuesta alternativa al actual modelo económico, su discurso y su acción política postulan valores como la equidad, la decencia y la ampliación de la democracia. Sus banderas son las del liberalismo político, la defensa de las garantías individuales y la lucha contra la corrupción"**.

Oscar Landi, integrante del sumario, define qué significa ser progresista, hoy en la Argentina: **"Es saber optar de manera equitativa, en una situación de escasez de recursos, entre derechos contrapuestos que a veces son derechos de pobres contra pobres"**. Dicho de otro modo, progresista es el operador de la distribución equitativa de la escasez destinada a los productores. **"El progresismo no se mide más haciendo una larga lista de derechos"**. **"Lo que la sociedad le pide al progresismo es transparencia y un cambio en el comportamiento de la clase (?) política. El electorado (Ah...) puede tolerar ciertas insuficiencias programáticas a cambio de algo que considera más prioritario: decencia, honestidad, oposición."**

Definido el diálogo social como el entablado entre **"la clase política"** y **"el electorado"**, la conciencia política ya no es un emergente de la inserción socioeconómica y queda al margen de los enfrentamientos que provocan sus disparidades. Quedando fuera de programa este nivel estructural, la subjetividad disuelve su identidad de clase adoptando la ciudadanía como derecho mayor. Esto hace que todos los demás resulten superfluos al quedar subsumidos en el de elegir y ser elegido. **Quien puede lo más...** Al transmutarse, bienes y derechos concretos por cocardas republicanas, el ciudadano goza de comprobar que el ejecutor de la prestidigitación bien podría ser uno cualquiera como él: **uno de nosotros**.

El sufragio universal se convierte así en un ritual, que **consultando** al soberano lo hace **partícipe**, sin elección, de lo dado: **-Nos encantaría conocer su última voluntad, ¿desearía recibir algún consuelo espiritual?...está incluido en el programa, ¿cuál es su plato preferido?, ¿gusta un cigarrillo?, ¿alguna sugerencia acerca de la soja?, ¿le agrada donar las córneas?, no se turbe por el priapismo, le pasa a todos, es humano, relájese...**

-En eso tiene razón el Dr. Si me lo piden bien, a mí me llevan a cualquier parte.

"Ahora estamos en una discusión sobre qué capitalismo y que democracia queremos".

-Lo importante es el diálogo. ¿Dónde puedo ubicarlo Dr?

-Puede encontrarme en Clarín donde hago La Vista Gorda.

Mario Wainfeld aporta: **"Ellos transmiten un estilo que dice: Yo no te puedo dar todo (M'hijo), pero te doy la cara, te explico porque y además de este problema no salgo lleno de plata (ah, si es por amor no duele); te cuento que hay poca plata, te explico, pongo la cara y, aparte, no me enriquezco a partir de esta situación"**. **"Creo que el progresismo en esta etapa consiste en mucho estilo, mucho diálogo y concertación"**

-El otro me decía lo mismo, pero mirá como me quedó el cogote...

"A mí me gustaría otra sociedad pero yo me banco hacer esto antes que no hacer nada".

-¿En serio vas a venir a mi autopsia?, no sabés cómo te agradeceré saber que no voy a estar solo!

"Creo que es una especie de coraje político que para ciertos sectores de izquierda no es sencillo

asumir".

-Son muy blandos de estómago, sé que vos no me vas a dejar colgado.

-Quedate piola "Hoy el progresismo no plantea una salida del capitalismo, sino que propone una gestión distinta de la democracia, en donde el valor de la solidaridad sea fuerte". **-Ahora me quedo más tranquilo.**

"Cuando se quiere agregar votos siempre hay que tener un discurso relativamente contradictorio"

-vos sí que me hablás claro.

UNA CRITICA DE FRENTE

Disentir con la centro izquierda no es negar la existencia de los problemas que ésta denuncia, sino el punto de vista con que los encara. No basta con denunciar del régimen menemista sus flancos más exteriores -como el farandulismo o la corrupción- a fin de hacer causa común con una contra con la que ésta sea la única coincidencia de intereses. Esa táctica, puede promover una doble conciencia, que califique de errores y excesos, consecuencias propias e inevitables de una cultura centrada en el lucro y el desprecio al bien común. Este recurso moralizante, espiritualizando efectos que son estructurales impide su conciencia objetiva.

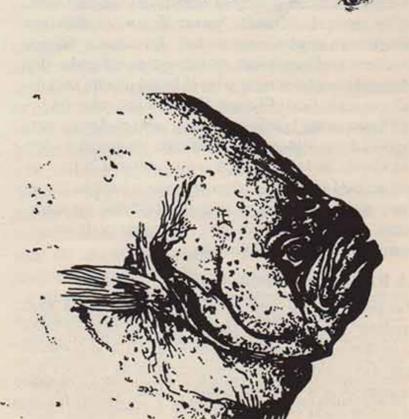
La historia de las transformaciones sociales ha probado que poco definen la reversibilidad de los cambios sociales la aparente contundencia de las vías y de los argumentos empleados, cuando ambos no sirven para transformar a quienes las llevaban a cabo. Ningún ejemplo puede mostrarlo mejor que el llamado problema del poder. El pasado reciente ha mostrado el equívoco fatal que encubría la fórmula de llegar al poder por el truco del asalto al gobierno. El putschismo electoral termina en el callejón sin salida de mantenerse arriba, suspendiendo los fines buscados, hasta que el tiempo venciera a la sangre o pagar en sangre el tiempo que pretendió ahorrar. El dilema es patético cuando el progresismo sirve de testafierro al relevo de un régimen que llega a la ho-

ra de apagar los hornos.

Ese es el dilema para sus seguidores de buena fe. Ellos deberán revisar un esquema que hace de la oportunidad la razón obligada. Hacer pasar una política como ley de hierro de la política, aquélla que ordena tomar cuanto poder quede al alcance de la mano. La falacia es pensar el poder como sustancia preexistente, que sirve fielmente a los designios de quien lo instrumente. Si algo aprendió la izquierda socialista, es que el poder que precisa no es el existente -es por su destrucción que lucha-sino el que construyen quienes forjándolo se constituyen en sujetos de una nueva socialidad. Algo posible, son aquellos que desde siempre gestionan sus propias necesidades y no desean por ocupar las vacantes de un gobierno para hacerlo. Porque saben que éste les deja disponibles, pero no vacías, puesto que en ellas se perpetúan los valores y las jerarquías que reproducen el sistema. Esta es la impugnación que debería levantar el progresismo cuando corre a postularse como reparador de las instituciones del Estado y de los deteriorados vínculos sociales, sin denunciar que con su vocación de servicio olvida poner en cuestión el sentido y la funcionalidad de ese Estado y el de los lazos sociales que la delegación modela. Lo mismo cuando se propicia un **participacionismo** que arroja indiscriminadamente sobre la sociedad la responsabilidad sobre los problemas que el gobierno y la corporación política tienen a su cargo y del que pretenden desligarse **compartiendo** al prestarse a ser vistos y escuchados. Almorzando con ellos, éter mediante. Si el poder reside en el gobierno, toda la responsabilidad por su gestión está reservada a los que usufructan su administración. Los condenados del neoliberalismo deben velar por sus necesidades, hasta tanto la movilización consiga una politización sin tutores y no distinguible del resto de su cotidianidad. Hasta tanto ese poder real no haya surgido, y con él, los sujetos que lo tengan asumido, los llamados problemas del poder deben preocupar a quienes no crean en el malentendido de confundir **el gobierno colectivo del mundo y de la vida**, con **ser los administradores de la crisis del capitalismo**. Distintas concepciones del poder y de la ambición. Diferente de la que tiene el progresismo. El **Chacho Alvarez**, reconociendo el **"clima de tolerancia y pluralismo"** que reinó en la Constituyente, se contentó, **"nos demostramos a nosotros y a la sociedad que no somos un grupo de improvisados sino una fuerza política que está internalizando una cultura de gobierno"**.

Mario Wainfeld lo teoriza: **"Juguemos a comparar videogames con política. El jugador enfrenta a un karateca. O disputa con Italia los octavos de final de una World Cup. Si gana, el juego no termina. Pasa de pantalla; Todo rapido, simultáneo, sin parar"**. **"Por eso, por permanencia y crecimiento el Frente Grande y Chacho Alvarez pasaron de pantalla"**. O sea, lo importante es competir. Aprovechar los espacios de publicidad que ofrece el poder. También es posible que la subjetividad, hastiada de un espectáculo donde no se reconoce apague esta servidumbre que representaba la política. Apostamos a que ello ocurra. Entonces la bocanada de aire fresco que la ficción progresista brindaba al desconuelo de los seducidos y abandonados por el neoliberalismo, mostrará que la pantalla es en verdad el espejo trucado donde les muestran cómo quisieran verse, en tanto que la frescura en el rostro proviene del gesto vano del abanico de sus propias manos.

El dilema es patético cuando el progresismo sirve de testafierro al relevo de un régimen que llega a la hora de apagar los hornos.



EL "ROSTRO HUMANO" DEL CAPITALISMO

Alberto Guilis

Hace algunos años, los debates en la izquierda estaban signados por los esfuerzos de los polemistas por demostrar que su contrincante era un "capitulador" ante la burguesía, o que su programa era "capitalista". La aparición de las renovadas (ya que no nuevas) formaciones centroizquierdistas ha colocado la discusión en otro terreno. En primer lugar, porque ellos mismos se han encargado de realizar la profesión de fe en una genuina "modernización capitalista", y la burguesía ha dejado de ser el "enemigo" para pasar a ser no ya un aliado sino el protagonista central de los nuevos tiempos. Ya ni siquiera se habla de "salarios", programa devenido *demodé*. Esto nos obliga a no mirar para otro lado, y debatir en el terreno que la centro izquierda ha colocado su programa. Se trata de pensar si es posible una salida en el capitalismo que dé cuenta de las necesidades de los oprimidos. Veamos.

LAS PRIVATIZACIONES

La cuestión de las privatizaciones es, quizás, uno de los aspectos más polémicos en materia económica y social.

De poco sirve recordar que la burguesía fue creando consenso en esta materia por dos vías concurrentes. Por un lado, mediante el deterioro creciente de las empresas del sector público; por otro, la propia liquidación del Estado que arrastró a las empresas oficiales. Conclusión: servicios públicos ineficientes y desmantelados, corrupción y usuarios sin derechos, crearon el clima propicio para una destrucción generalizada del sector estatal.

Con el camino libre, la entrega de las empresas a precio vil, en condiciones leoninas, con un Estado raquítico haciéndose cargo de sus deudas, y con una garantía absoluta a los adquirentes de una altísima tasa de ganancia, se convirtió en un hecho que aparece como sin retorno.

Al menos así lo cree el Frente Grande, asegurando a todo quien quiera escucharlo que está dispuesto a defender a rajatabla la "continuidad jurídica", que las privatizaciones "no serán revisadas", y prometiendo sólo un mayor "control" sobre los privatizadores.

Sin embargo, como algo "podrido huele en Dinamarca", el FG se ha visto obligado a hacer una gambeta: promete una suerte de CONADEP que "investigue" el proceso de privatización y condene "moralmente" a los responsables de la entrega del patrimonio social. Concretamente, su principal dirigente propone "...una investigación sobre los funcionarios que tomaron parte en la venta a manos privadas de las empresas estatales" (*Clarín*, 10/9/94). No hace falta ser muy avisado para entender que se trata de juzgar — en el mejor de los casos — a los funcionarios menemistas, pero ni por casualidad a las multinacionales y grandes grupos nacionales beneficiados con el proceso privatizador.

No es muy diferente la propuesta del ala "izquierda" del FG, encabezada por Solanas, cuando postula revisar las privatizaciones para "anular las consecuencias de procedimientos ilegales". ¿De qué legalidad hablan estos "izquierdistas"? De la legalidad burguesa-menemista, que fue estructurada, justamente, en función de hacer "legales" los procesos de privatización.

Legítimamente, uno podría preguntarse si se trata de volver a la situación previa a la liquidación de las compañías estatales. Y en este aspecto hay varias cuestiones diferentes.

En primer lugar, es obvio que las ex empresas del Estado, supuestamente deficitarias, han mostrado ser

un pingüe negocio para quienes las adquirieron. Las altísimas tarifas —parangonables a las más empinadas del mundo— garantizaron no sólo la acumulación necesaria para invertir y modernizar los servicios, sino que han arrojado tasas de ganancias inimaginables en cualquier otra parte del globo. Los usuarios —a través de las tarifas— y la superexplotación de los trabajadores de las empresas privatizadas fueron quienes subsidiaron ese proceso. Es evidente, que es posible mantener una buena calidad de servicio, con tarifas razonables y garantizar, al mismo tiempo, la operación de las compañías y el proceso de reinversión necesario para su buen funcionamiento. Se trata, por lo tanto, de revisar a fondo el proceso privatizador, castigando no sólo a los funcionarios corruptos, sino a las empresas adquirentes que han venido esquilmando a los usuarios y a sus propios trabajadores.

Qué hacer con esas empresas es otro cantar. Resulta obvio que nadie quiere volver al estado preexistente, con funcionarios corruptos y administradores que tenían una política expresa de liquidación de

esos servicios.

Sólo un activo control por parte de la sociedad, mediante organismos de participación popular, y de los propios trabajadores de las empresas puede asegurar servicios públicos eficientes y con tarifas al alcance de los sectores explotados.

CAPITALISMO "SOCIAL"

Declaraciones y documentos del FG repiten los mismos conceptos: capitalismo "social", capitalismo con "rostro humano", "popular", "menos salvaje". Qué ocultan estos conceptos de moda en la centro izquierda (y no sólo la argentina). ¿Hay alguna diferencia —salvo las subjetivas— con los discursos de las campañas de Menem y aún de Margaret Thatcher? En este camino, el FG va más allá que sus maestros, cuyo capitalismo "popular" se limitó a la mentira expropiadora de dejar un porcentaje de las empresas privatizadas en manos de sus trabajadores. "Si queremos un capitalismo con rostro humano -y eso que veremos- habrá muchos empresarios en la Argentina deseada, incluso muchos más que hoy. Ellos serán los protagonistas centrales, serán copartícipes del liderazgo...". Llegó a decir Enrique Martínez, principal economista de Bordón y coautor de la Propuesta Programática.

La lógica del capitalismo va a contramano de lo que estos sacerdotes del mercado propugnan. En la Gran Bretaña de Thatcher o en la Argentina de Menem el proceso de concentración del capital ha sido y es imparable. Lejos de haber más capitalistas, hay cada vez menos y, por supuesto, más desempleados, más cuentapropistas que se autoexplotan 14 horas diarias —bajo la ficción de ser capitalistas— para alcanzar apenas un salario miserable.

Lo que estos mercachifles de la política ocultan puntillosamente es que lo que dicen combatir (la desigualdad, la miseria) es la esencia misma del capitalismo. Lo que el régimen de la propiedad privada no pudo ofrecer en su historia, no puede ofrecer hoy ni podrá ofrecer mañana, por más reformas que se le apliquen, es lo que Adolfo Gilly llama un *paisaje desolado*: "La concentración nacional e internacional del poder y de la desposesión; la fragmentación de las naciones y el resurgir de los nacionalismos autoritarios y tribales cuando el 'mercado' y la 'democracia' prometían unificar al mundo; las guerras locales y los tráfico ilegales; la destrucción de la racionalidad postulada por el iluminismo en los albores de la era mundial del capital; las migraciones miserables y masivas impuestas por los azares del mercado de trabajo y de los conflictos armados; el hambre y el retorno de las pestes bíblicas; la contaminación y la degradación de la naturaleza y de más y más formas de vida en el planeta; la destrucción de los antiguos lazos, costumbres y solidaridades comunitarias sin que sean reemplazados por otros nuevos, (...) sino por la soledad individual, el desamparo material y espiritual y la guerra de todos contra todos: ése es el *paisaje desolado* que presenta a la humanidad la dominación contemporánea del capital".

LA GLOBALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

El mismo razonamiento de lo *dado*, lo *intocable*, sobrevuela el pensamiento centroizquierdista cuando se habla de la globalización de la economía. "No se puede ignorar (...) la creciente globalización de la economía...", dice la Propuesta. Esto que no puede ser ignorado es el ámbito donde se destruye, por fragmentación, la razón humana, volviendo con toda su actualidad la profecía de Marx de que "la producción capitalista (...) no desarrolla la técnica y la com-

CENTRO
IZQUIERDA

CENTRO
IZQUIERDA

binación del proceso social de producción sino socavando al mismo tiempo los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Destruyendo, en otras palabras, los equilibrios y los intercambios entre la naturaleza y los seres humanos y, con ellos, las condiciones de reproducción y de existencia de la humanidad.

¿Qué quiere decir *no ignorar*? Sólo puede implicar la *subordinación* al proceso de globalización, de mundialización económica, cuyo signo dominante es la servidumbre a que están sometidas las naciones capitalistas de menor desarrollo.

Un rostro evidente de esa servidumbre lo constituye la deuda externa. Para el centroizquierdismo vernáculo es otro elemento "dado", intocable, de la herencia menemista. Su ala "izquierda" propone, a lo sumo, su refinanciación.

Estas afirmaciones muestran una profunda adecuación a las necesidades del capital financiero internacional, una subordinación al proceso de "globalización", partiendo del supuesto de que no hay márgenes para una política independiente.

Hasta fin de año, el gobierno de Menem necesita recaudar unos 4.000 millones de dólares para pagar los intereses de la deuda externa. Como no podrá lograrlo, tendrá que refinanciarlos, esto es, convertir una deuda corriente (intereses) en una deuda de capital, por la cual tendrá que pagar nuevos intereses.

Desde el punto de vista financiero, lo lógico —en los marcos de esta política económica o de sus subordinados centroizquierdistas— sería cancelarla. Sin embargo, esto pondría al desnudo un descomunal déficit fiscal, estimado en cerca de 20.000 millones de dólares, lo que equivale a casi un tercio de la totalidad de los recursos públicos presupuestados.

Parece evidente que con semejante estrangulamiento no hay política realmente popular posible.

La propuesta de Claudio Lozano de cancelar compromisos de la deuda con reservas y reemplazar esos fondos por nuevos títulos para no modificar el nivel de reservas y, por lo tanto, la paridad cambiaria en el marco del Plan de Convertibilidad, transita el mismo camino. Esto es, patear el problema para adelante, bajo el supuesto de que esa masa de dinero, aplicada a una política industrial activa permitiría producir excedentes para la exportación para, otra vez, aplicarlos al pago de la deuda, pero más tarde.

EL RESPETO SACROSANTO A LA CONVERTIBILIDAD

Esto nos lleva a una de las columnas vertebrales de la propuesta centroizquierdista: la defensa de la "estabilidad" y del "equilibrio fiscal", este último como condicionante del primero. Estas son las grandes falacias sobre la que se estructura toda la propuesta, ya que ninguna de las dos realmente existe.

La falacia de la estabilidad no requiere mayores explicaciones, ya que cualquier asalariado puede dar cuenta de ella: congelamiento de los sueldos y más de un 50% de crecimiento de los precios en el período de vigencia del plan Cavallo.

En cuanto a equilibrio fiscal, éste se asienta sobre varios ocultamientos. En primer lugar, "el superávit calculado por el gobierno no tiene en cuenta el rescate de la deuda", dijo sin sonrojarse López Murphy, hombre de la derecha radical y defensor del plan Cavallo. En segundo término, el déficit está creciendo rápidamente en los últimos meses. No porque hayan bajado la recaudación o aumentado los gastos del sector público. Simplemente, porque Cavallo está haciendo lo que el Chacho recomienda: le está entregando 3.000 millones de dólares anuales al sector industrial en forma de subsidios a la exportación. Los propios exportadores de manufacturas lo han declarado a los cuatro vientos, calificando como "generosos" los apoyos fiscales a las exportaciones (*La Nación*, 6/9/94).

Si algo faltaba para confirmar que esta era la evolución del "equilibrio fiscal", terminó dándolo Cavallo con su renunciamento —a fines de setiembre— a las últimas cuotas del crédito de facilidades extendidas del Fondo Monetario Internacional. Antes de recibir el cachetazo del gendarme del capital financiero el menemismo decidió bajarse del acuerdo. ¿Qué provocó esta "ruptura"? Justamente, lo que el Chacho propone que debe hacer Cavallo: aumentar los subsidios a la exportación, bajar el "costo argentino" mediante la reducción de los aportes patronales, en fin, acentuar el ya significativo déficit fiscal. Como reco-

noce el mismo diario *Clarín*: "Superávit fiscal y privatizaciones sirven para pagar la deuda. Superávit fiscal, dólar fijo y apertura son los pilares de la estabilidad. Superávit fiscal es lo que pide el Fondo Monetario." (30-9-94). Este es el plan de estabilidad que el FG quiere preservar.

Por lo tanto, no es un exabrupto la afirmación del secretario de Industria del actual gobierno, Carlos Magariños, cuando dice que el programa económico del FG "es el de la nostalgia, porque expresa como anhelos, cosas que ya estamos haciendo".

A pesar del declarado apoyo a la Convertibilidad y la sacrosanta defensa de un tipo de cambio de uno por uno, la Propuesta Programática declara que esa es una *restricción*, pero que *no será eterna*. Es decir, está anunciando de antemano el fracaso de su propio programa, ya que, si se mantiene el equilibrio fiscal, aumenta la productividad, baja el costo laboral, consigue un desarrollo sostenido y aumenta las exportaciones y reduce las importaciones, no habría ninguna necesidad de tocar el tipo de cambio y el uno por uno sería, efectivamente, *eterno*. Por lo tanto, una lectura atenta de los postulados frentegrandistas no puede sino dejar la sensación de un gigantesco fracaso por todos los condicionantes que se proponen.

LAS POLÍTICAS "SOCIALES"

Uno de los caballos de batalla del FG son las políticas "sociales" que el menemismo habría abandonado.

La principal acusación es que la política económica neoliberal "excluye" —para siempre, o estructuralmente— a las masas. Si esto fuera cierto, la burguesía sería suicida, ya que estaría dejando fuera de la explotación y del consumo a amplias franjas de la sociedad y, por lo tanto, reduciendo significativamente las posibilidades de acumulación capitalista y de realización de la tasa de ganancia.

Lo que sí es verdad es que esa *exclusión* —es decir, la quiebra, la desocupación y la miseria salarial— es necesaria para lograr, en un momento posterior, la

inclusión de los explotados en el circuito productivo en *condiciones laborales y sociales peores, esto es, con un sustancial incremento de la tasa de explotación y de ganancia de los capitalistas*.

PRODUCTIVIDAD O SUPEREXPLOTACIÓN

No existe en la propuesta económica del FG *ni una sola palabra* sobre la miseria salarial —mucho menos sobre un eventual *salario*— o sobre los haberes jubilatorios. Todo lo contrario, hay un gigantesco esfuerzo por desarrollar la "competitividad" externa de los productos argentinos, lo cual sería posible —según el FG— mediante "el mejoramiento tecnológico". En esta simple frase nos encontramos con varios problemas.

En primer lugar, los centroizquierdistas no sólo no se oponen a la flexibilización laboral puesta en marcha por el menemismo, sino que la promueven. "Los nuevos emprendimientos —dice la Propuesta— que realizan estas empresas (las PyMEs) encuentran dificultades para utilizar las modalidades de contratación laboral promocionadas (N de R: flexibilización) debido a razones burocráticas (...). Se mejorarán los controles y se simplificarán los trámites (para que...) incrementen el empleo, recurriendo a los Contratos de Trabajo por Tiempo Determinado".

En otro tramo, la Propuesta postula promover "el incremento de la productividad a través del logro de consenso entre sindicatos y empresarios y, por otro lado, propender a la reducción del costo laboral de las empresas". ¿Qué diferencia existe entre este programa y los acuerdos alcanzados, por ejemplo, entre el SMATA y la General Motors u Honda, que liquidan toda la legislación laboral?

En toda la Propuesta sobrevuelan este tipo de *contradicciones*, que en realidad no lo son. Con apelaciones morales, tales como que esa clase de acuerdos "no deben afectar los niveles de protección del trabajador". Puro pensamiento mágico.

¿Cómo es posible aumentar la productividad sin afectar los niveles de protección del trabajador en el marco de la acumulación capitalista?

La Argentina ha tenido un gigantesco aumento de la productividad en las últimas décadas, y *siempre* ha sido a costa de la "protección del trabajador". El capitalismo argentino no ha reconocido otra forma. Para muestra basta un botón. En 1975, la industria siderúrgica ocupaba 47 mil personas. En 1984, la cantidad de trabajadores ya era de 38 mil. A pesar de semejante caída, a lo largo de ese período la producción se mantuvo en niveles muy similares, de alrededor de 5 millones de toneladas anuales. Consecuentemente, la productividad del sector trepó de 47 toneladas por trabajador en 1975 a 70 toneladas per cápita nueve años después. Hoy quedan en la industria siderúrgica sólo 17 mil puestos de trabajo, con un nivel de producción casi idéntico, alcanzando una productividad de 160 toneladas per cápita.

Estos significativos aumentos de la productividad del trabajo, permitieron a un buen número de empresas incrementar en forma considerable —*sin necesariamente haber invertido*— sus márgenes de rentabilidad y poder competir en los mercados externos, a pesar del dólar barato (de hecho, ahora las exportaciones industriales no son más bajas que en 1990).

La revista *The Economist*, vocera los sectores económicos más liberales, publicó hace unos meses un informe de la consultora McKinsey sobre la productividad en América Latina. Entre sus conclusiones más interesantes se destaca aquella que afirma que "lo que hace que la productividad laboral sea más baja en América Latina no es ni la falta de calificación de la mano de obra ni la escasez de máquinas, sino la *sobrecapacidad de trabajadores*", lo que equivale a decir una legislación laboral protectora, que impide la multifuncionalidad, horarios rotativos y flexibles y un conjunto de derechos del trabajador que en los tiempos que corren están siendo puestos en cuestión hasta por los centroizquierdistas que necesitan aumentar la *productividad* del trabajo para hacer un capitalismo con *rostro humano*.

En el ejemplo citado queda de manifiesto que la cuestión no pasa por la incorporación de nuevas tecnologías. Pero para los gurúes económicos del FG todo parece resolverse con la adquisición de *high tech*, modernización de la industria, etc.

El "nuevo paradigma tecnológico" que tanto desvela el FG es una referencia frecuente en los programas de otras formaciones centroizquierdistas latinoameri-

canas (Frente Amplio uruguayo, PT brasilero, PRD mexicano). ¿Quién puede oponerse a la tecnificación? Sin embargo, esto que parece tan obvio, descuida algunos elementos importantes.

En primer lugar, el "nuevo paradigma tecnológico" no se caracteriza por ganancias de productividad particularmente elevadas. Existe una cuestión muy compleja y polémica, pero todos los estudios realizados a nivel internacional muestran no una aceleración, sino el efecto contrario en las ganancias de productividad en los países industrializados durante la década del 80 en comparación con decenios anteriores. En realidad, la modernización tecnológica es *indispensable en la competitividad no gracias a sus niveles de productividad, sino por la flexibilidad que permite en el uso del capital*. Esta "economía de variedad" y no de escala se vuelve necesaria para la burguesía por la creciente competencia internacional, lo que genera un modo de crecimiento desigual y segmentado que caracteriza al capitalismo contemporáneo. Es más que evidente que el "nuevo paradigma tecnológico", para ser aplicado, debe *eliminar ampliamente las formas tradicionales de organización del movimiento obrero y los contrapoderes que disponen los trabajadores en las fábricas, para subordinarse ante el nuevo culto a la "calidad total"*.

EL MODELO CENTROIZQUIERDISTA

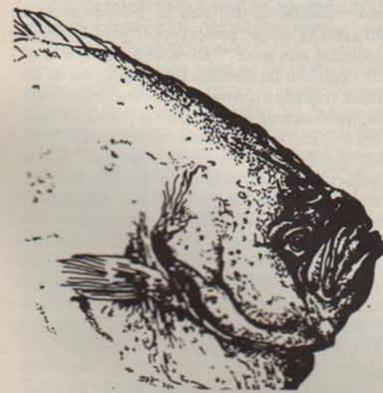
El modelo económico que nos propone el FG es, por lo tanto, más de lo mismo. Por si quedaban dudas, la reciente visita de sus principales dirigentes a Chile terminó por mostrar la verdadera cara de la propuesta centroizquierdista.

La coalición gobernante en el vecino país no dejó de declarar que preservó a rajatabla las estructuras heredadas del pinochetismo, pero con "equidad". El "igualitarismo" del espejo en el que se mira el Chacho Alvarez tiene una de las tasas más altas de desocupación del continente y se ubica en los niveles más bajos en materia salarial.

Lo que en realidad seduce a los centroizquierdistas vernáculos es que la política económica de la dictadura trasandina —y continuada por democristianos y "socialistas"— se caracterizó, en primer lugar, por una poderosa estructura de subsidios a la burguesía nacional y a corporaciones multinacionales, mediante los excedentes acumulados por las exportaciones de cobre que *fueron conservados en manos del Estado*. Es decir, que se produjo un proceso de acumulación de capital por parte del Estado, que retuvo el monopolio del comercio exterior del estratégico mineral, el que fue redistribuido mediante subsidios implícitos y explícitos. ¿Cuáles son las fuentes en las que piensa abreviar el hipotético gobierno del FG para alcanzar esa masa de fondos para financiar a la burguesía argentina o a los grupos trasnacionales, a los que quiere seducir? Si el Chacho se ha comprometido a no revisar las privatizaciones y ni se le ocurre proponer la nacionalización del comercio exterior, no son muchas las opciones que le quedan.

Por otra parte, el modelo chileno se apoya en la reforma laboral realizada por la dictadura, que se caracterizó por la destrucción sistemática de toda la legislación de protección a los trabajadores.

En síntesis, mucho de mercado, poco de "rostro humano" y todo el salvajismo que ha caracterizado al capitalismo desde su nacimiento, y lo hará hasta su muerte.



EL PROGRESISMO Y LA "DISPONIBILIDAD" DE LOS INTELECTUALES

Horacio Tarcus

Si el cíclico repliegue de los intelectuales progresistas respecto de la política, luego de una serie de proyectos frustrados a lo largo de los 80 y 90, había desplazado del centro de la escena el "tema de los intelectuales", la recomposición del campo intelectual que promovió en los últimos meses la emergencia del Frente Grande, conllevó un renacimiento del debate acerca del rol de los intelectuales y su relación con la política, como puede apreciarse en distintos libros, revistas y medios periodísticos.

El suplemento cultural del principal matutino del país dedicó dos de sus entregas a un *dossier* llamado "El silencio de los intelectuales", donde algunos de los colaboradores de la franja progresista —Beatriz Sarlo, Oscar Terán, Juan Carlos Portantiero— tuvieron ocasión de defender la función del intelectual crítico frente al crecimiento de la figura del técnico. En el campo académico, la filosofía y la historia recibieron sendas sacudidas políticas. La revista estudiantil *Dialéctica* promovió con su último número un apasionado debate sobre la relación (o mejor, sobre los compromisos) entre la filosofía y el poder. Aunque

sin la misma vocación denunciativa y parricida, el libro de Roy Hora y Javier Trímboli de reciente aparición, *Pensar la Argentina*, que reúne una serie de entrevistas a historiadores sobre la relación entre la historia y la política, comenzó a promover un debate acerca del rol del historiador, permitiendo manifestar abiertamente el malestar en que vive, tensionado entre la figura del académico y la del intelectual. Algunos de los entrevistados son, otra vez, Sarlo, Terán y otros intelectuales de la franja progresista. A este libro viene a sumarse otro: *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, de Beatriz Sarlo, en cuyo último capítulo la autora recoge y reelabora ideas vertidas precedentemente sobre la problemática de los intelectuales, apuntando a la defensa del intelectual crítico y de la intervención global, frente a los riesgos del moderatismo y del encierro académico o técnico, que podrían conducir al colapso final de la figura del intelectual.

Todo ello ofrece un material de inestimable interés para entender esta nueva ofensiva política de los intelectuales progresistas, para acceder al universo del balance colectivo de su pasado y de su actual relocalización, así como para volver sobre un debate hasta ahora resistido e inconcluso: el de la relación entre los intelectuales y el poder. Del conjunto, privilegiaremos el examen de los textos de Sarlo, en parte por considerarla un exponente representativo de la franja de los intelectuales progresistas, pero también por ser una de las que más a fondo ha intentado pensar el tema de los intelectuales.

CONTINUIDADES Y RUPTURAS

En su reciente *Escenas de la vida posmoderna* Sarlo retoma y profundiza una estrategia que ya perfilaba diez años atrás en un artículo de *Punto de Vista*¹ y que rompió lanzas por la relocalización de los intelectuales en la etapa de la transición democrática. Tras la crisis de las certidumbres de los 60 y 70 —escribía entonces—, "los intelectuales que protagonizaron los momentos cruciales de los últimos años no necesariamente deben convertirse a la estética del fragmento o iniciarse en la práctica del escepticismo con la misma pasión con que se entregaron a la perspectiva revolucionaria. Quizás lo peor que pueda sucedernos, sin embargo, es quedar petrificados en la contemplación de nuestro pasado, ya sea bajo la forma del momento revolucionario derrotado, o de la equivocación monstruosa de la cual nada puede extraerse. Es decir, contemplar el pasado como lo que puede ser un futuro deseable o como el error absoluto. Ambas perspectivas nos convierten en sujetos inexplicables y, al mismo tiempo, ocuyen la posibilidad de reconstruirnos como intelectuales públicos" (p.5).

La estrategia diseñada entonces por Sarlo apuntaba, pues, a recuperar la identidad como intelectuales por parte de aquellos que provenían de las décadas de radicalización política, buscando una tercera alternativa frente al doble riesgo de no ajustar cuentas con el pasado: por una parte, la "reafirmación obtusa del pasado", por otra la que, sin más, enterrase ese pasado, en lugar de "deconstruirlo para leer sus varios sentidos". Ni mantenerse en los errores del pasado, ni demonizarlos, aparecía entonces como el imperativo del intelectual que buscaba recolocarse frente a una sociedad transformada. Los errores del pasado debían ser repensados buscando recuperar, al mismo

CENTROIZQUIERDA

CENTROIZQUIERDA

tiempo, lo mejor de la tradición crítica y la vocación globalizante del intelectual, ese desplazamiento propio de la intervención intelectual de la esfera de la neutralidad técnica a la esfera del conflicto de valores.

Buscando abrir un espacio entre el izquierdismo sobreviviente al diluvio y el conformismo de los flamantes demócratas. Los dos caminos a esquivar señalados por Sarlo implicaban, en un mismo movimiento, una doble polémica: por una parte, frente a lo que visualizaba como "un pensamiento de izquierda recalcitrante" (los intelectuales marxistas, la izquierda tradicional), ante la cual sus planteos aparecerían como "culpablemente postmarxistas"; por otra, frente al clima de época posmodernista, en el cual esas notas "parecerían extrañamente arcaicas" (p.5).

La visible continuidad entre este texto de 1985 y el libro de 1994 no alcanza a disimular una serie de desplazamientos. El carácter autoreferencial del artículo, de balance colectivo de una generación de intelectuales, desaparece en el libro, donde el discurso tiende a despersonalizarse. Aquella figura del intelectual sometido a la tensión entre cultura y política reaparece en **Escenas de la vida posmoderna**, aunque aliviado de la carga trágica con que se lo planteaba diez años antes. El artículo de 1985 era revelador, ya desde el título, de una postura desgarrada ("Intelectuales: ¿escisión o mímesis?". El capítulo de **Escenas...** se titula, simplemente, "Intelectuales")⁵. El problema del ajuste de cuentas con la izquierda queda desplazado en el nuevo texto, cuyo eje es la defensa de la función del intelectual crítico en la escena posmoderna. El artículo de 1985 buscaba inscribirse en "la reflexión abierta sobre las transformaciones ideológico-políticas de la izquierda en la Argentina" (p. 1). El contraste es enorme con su libro reciente, donde no ha quedado rastro alguno de preocupación por la identidad de la izquierda y del socialismo. En el texto de **Punto de Vista** Sarlo proponía distinguir entre las "resoluciones imaginarias en el discurso de la violencia y la revolución" propio de los intelectuales radicalizados y la legitimidad de los problemas que los interpelaban: "Si concentrados en la problemática de la desigualdad y la opresión, efectivamente ignoramos la problemática de la democracia, ello no supone como conclusión necesaria que el descubrimiento de la democracia y de la construcción de instituciones políticas deje para la próxima etapa, aquello que fue central en nuestro pasado" (p.5). Sin embargo, en **Escenas de la vida posmoderna**, la problemática de la desigualdad y de la opresión han quedado, efectivamente, desplazadas por la problemática democrática.

No es que esté ausente de este libro el vigor crítico, que es en suma una apuesta por la recuperación de la figura del intelectual crítico, y una polémica aguda contra las ideologías de mercado, dirigida no sólo a los intelectuales neoliberales, sino también a los que sugestivamente denomina los "neopopulistas de mercado", aquellos que en un mismo movimiento celebran la entrega al mercado de la gestión cultural y la infinita capacidad de las culturas populares para resignificar esos mensajes. En ese sentido, el libro recoge el mejor tono polémico de Sarlo, tal como, por ejemplo, lo había ensayado dos años atrás en la demolidora reseña de un libro de uno de los neopopulistas⁶. Tampoco puede decirse que Sarlo se desentiende de la problemática de la desigualdad cultural, una de las formas de la desigualdad social. Sin embargo, una de las cuestiones que habría que señalar se vincula a lo acotado del objeto de la crítica, que no va mucho más allá del cuestionamiento del memento cultural, esto es, que no trasciende el piso mínimo del cuestionamiento que hoy le cabe a quien se asigna el lugar y las responsabilidades del intelectual crítico. La otra cuestión está en el terreno, en la problemática desde donde Sarlo inscribe su crítica de la desigualdad y de la injusticia.

LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA

Las preguntas planteadas desde esta problemática son para Sarlo las siguientes: "¿es justo?, ¿es más igualitario?, ¿quién se perjudica con mi acción?, ¿quién se beneficia con ella aparte de yo mismo? tienen que ser planteadas y debatidas por los ciudadanos de una sociedad democrática. Su respuesta no promete un catecismo para el buen gobierno pero [...] por lo menos permiten tomar el punto de vista de los otros. [...] Preguntas que exigen una discusión sobre

la igualdad y la justicia son el límite intelectual puesto frente a desarrollos sociales que inducen a actuar descentendándose de una perspectiva de bien común" (p. 191).

El problema es que Sarlo, para discutir con los neoliberales o los neopopulistas de mercado, se ha desplazado a la lógica social, y aún a los presupuestos epistemológicos, de sus propios antagonistas. Ha aceptado una lógica de lo social planteada en términos de competencia entre individuos, de lucha entre intereses y derechos contrapuestos, se ha instalado en el terreno de las acciones individuales, de la conciencia y de la voluntad... No es casual que ni siquiera falten la apelación al "buen gobierno" y a la "perspectiva del bien común". Tampoco es casual que la discusión acerca de la igualdad y la justicia sea pensada en términos de límites puestas a un sistema que se desentiende de aquellos valores, en una perspectiva que podría llamarse de "pluralismo social", frente al "pluralismo individualista" de la ideología liberal. Pero el problema es aquí la *coincidencia* con la matriz teórica de la ideología pluralista, de la cual Sarlo cuestiona ciertas consecuencias y efectos en nombre de ciertos valores, aunque deteniéndose ante la crítica de sus fundamentos. ¿Por qué?

Escenas de la vida posmoderna se desentiende en este punto del programa propuesto en "Intelectuales: ¿escisión o mímesis?". De éste parecía desprenderse el peligro de que la problemática democrática desplazase la problemática de la opresión y la injusticia, cuya legitimidad Sarlo no ponía en duda. En tal caso, el camino a ensayar, para no caer en el eclecticismo, hubiese pasado por reevaluar dentro de la matriz de pensamiento marxista de la que provenía esta franja de intelectuales, los obstáculos o las potencialidades para pensar y articular, junto a los problemas de la opresión y la injusticia social, la cuestión de la democracia. Esto hubiese conducido a reevaluar las distintas tradiciones del marxismo en relación a este problema, a considerar que no todas ellas fueron tan esquemáticas ni tan esquivas a pensar estas cuestiones, como pudo serlo el mañoso leído en claye estructuralista que sostuvieron con fervor Beatriz Sarlo y otros integrantes del comité editor de **Punto de Vista**. Pero el camino tomado por Sarlo y el equipo de la revista fue otro: el marxismo fue entendido, en bloque, como un obstáculo para pensar los problemas de la modernización del Estado o la transición

democrática, así como un riesgo político dada una vocación totalizante que encerraría los gérmenes totalitarios que luego se presentarían en las sociedades del Este.

Es que alguien como Beatriz Sarlo no puede, sin más, apelar al "bien común" sin dar algún tipo de justificación. Hela aquí: "Por supuesto: todos sabemos que el concepto de bien común es problemático y que, a lo largo de los últimos siglos, ha sido sometido a crítica por el marxismo, que lo denunció como aquello deseable por quienes tenían la suficiente fuerza económica y política para imponer sus intereses bajo la ficción ideológica del bien común" (p. 191-2). Pasemos por alto la lectura ligeramente voluntarista que Sarlo hace de la crítica de Marx a la noción ideológica del "bien común", que éste entendía como una instancia que operaba más allá de cualquier deseo de los poderosos, como un producto ideal pero fundado materialmente en un orden social donde las relaciones sociales son experimentadas y pensadas por los sujetos como interacción entre *individuos* que luchan y compiten entre sí, pero que ponen un límite a este orden de la competencia, la agresividad y la violencia a través de un pacto que instaura un orden fundado en el interés de todos, en el *bien común*. El centro de la cuestión es que la crítica de Marx a la ideología del bien común no se limita a una crítica política a la capacidad de los (económica y políticamente) poderosos de imponer su propia configuración del bien común, sino que consiste en una crítica a la figura misma del bien común como proyección imaginaria de una sociedad escindida que necesita pensarse, más allá del orden de la competencia y la contradicción, como una "comunidad ilusoria"⁷. La crítica marxista a las figuras del interés general y del Estado se funda en otra concepción de lo social, entendido en términos de intereses antagónicos, y apunta a los fundamentos mismos de la ideología individualista. La crítica marxista del "bien común" es también la crítica marxista a la ideología del individualismo, de los "derechos del hombre escindidos de los del ciudadano, de la escisión entre economía y política, entre sociedad y Estado. Los conceptos de la economía y de la filosofía política clásicas, de los que Marx cuestionó su carácter de productos *naturales* a través del método de la crítica, entendiéndolos (para poder superarlos) como productos *históricos*, constituyen sin embargo los presupuestos a partir de los que piensa Sarlo. Ella señala que conoce la crítica marxista, pero sin embargo no extrae ninguna conclusión de ella, se limita a consignar que la sabe, que "todos la sabemos..." (sic). Sólo agrega que "Así está el problema", y más abajo desliza "Esta es nuestra condición", aludiendo quizá al problema y a la condición de la franja de los intelectuales progresistas que, sin olvidarse del todo de la crítica marxista, apuestan por los valores y piensan con las categorías de la democracia liberal⁸. La renuncia a articular la cuestión de la democracia con la problemática de la dominación y la explotación, y la subsunción de la cuestión de la "justicia" y la "opresión" dentro de los marcos del paradigma liberal se opera en toda esta franja de la intelectualidad desde principios de los 80, cuando abandonan cualquier perspectiva clasista para entender la sociedad y proclaman su adhesión a lo que llamaron "la democracia sin adjetivos". Así lo sigue reconociendo Sarlo cuando, discutiendo con los "izquierdistas sobrevivientes", señala que lo que ocurrió, simplemente, es que esa franja "dejó de ser ultraizquierdista, para valorizar la democracia, sin aditamentos, considerándola como precondición para imaginar una sociedad más justa"⁹. El problema es que la renuncia a calificar las distintas formas posibles de democracia, a hablar en términos de *democracia capitalista*, implicaba de hecho eludir la puesta en cuestión del sistema de dominación capitalista. La "posibilidad de imaginar una sociedad más justa" quedaba hipotecada por esta elusión. El ejercicio de la crítica restringido al interior del sistema, apuntando a consolidar la democracia contra sus tendencias más agresivas e injustas, debía terminar asimilando sus principales figuras y categorías. Sólo era cuestión de tiempo, para que la autocritica, que comenzó por cuestionar la violencia, siguiera por poner en entredicho la vía revolucionaria, sin detenerse tampoco ahí. Los intelectuales de esa franja abandonaron insensiblemente las armas de la crítica. El imperialismo pasó a ser reconocido pudorosamente en térmi-

nos de "los países centrales"; las clases sociales dejaron su lugar a los actores; la clase obrera fue metamorfoseada por los "sectores populares"; las contradicciones sociales devinieron "conflicto social"; las relaciones sociales fueron desplazadas por relaciones interindividuales... Todo el universo ideológico del liberalismo, pues, comenzaba a penetrar por el espacio abierto de la "democracia sin adjetivos".

EL AJUSTE DE CUENTAS PENDIENTE CON EL PASADO

La crítica de Sarlo, en uno de los mejores tramos del libro, se orienta contra el olvido posmodernista de la historia, el de la experiencia de un tiempo que no mantiene lazos con el pasado ni hace promesas de continuidad futura "El pasado, como quería el filósofo, ya no pesa sobre nosotros; por el contrario, se ha vuelto tan leve que nos impide imaginar 'la continuidad de nuestra propia historia'" (p. 194). Para Sarlo se trata de "rastrear las cicatrices (muchas veces abiertas) que el pasado marca en el presente, las deudas que el presente tiene sobre las injusticias del pasado, donde hay inscriptos deberes y obligaciones y derechos que el presente debe realizar"; de asumir las responsabilidades, no sólo sobre el futuro, sino también sobre el pasado. "Somos tan responsables del pasado como del futuro, porque en el pasado (ya lo advirtió Walter Benjamin) están las tareas no concluidas y las injusticias no compensadas. La proyección única hacia el futuro es un hedonismo de la temporalidad; quienes quieren hacer la crítica del presente necesitan pensar en el pasado, que sólo es una herencia intolerable cuando se la recibe sin someterla a una crítica radical" (p. 195).

Sin embargo, podría señalarse que la ausencia de conciencia histórica no hace necesariamente leve el peso del pasado, y más aún, que en condiciones de repliegue de la conciencia histórica, la intensidad con que la "tradición de todas las generaciones pasadas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivientes" acaso sea aún mayor¹⁰. El pasado, en efecto, se ha tornado una "herencia intolerable" en la medida en que ha triunfado en limar las armas de la crítica radical, aún la de aquellos que todavía se atreven a pronunciar su nombre.

Mentará al filósofo que se refirió al peso de la tradición, que cuestionó la ideología del bien común, que postuló la crítica radical, es mentar a Marx, que aparece y desaparece, como un espectro que se niega a morir definitivamente, en las páginas del libro de Sarlo. Sólo que la apelación a Marx y a su crítica radical implica un tipo de compromiso demasiado distante de las preocupaciones de los progresistas por los temas de la participación ciudadana, la cultura de gobierno y la gobernabilidad... Pues la estrategia de la "crítica radical" consistía en Marx en "atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo"¹¹. Esto no puede entenderse en clave humanista vulgar: la crítica radical adquirió su significado por oposición a la crítica *parcial*; la primera apuntaba a la emancipación humana (vía la revolución comunista), la segunda a la "revolución política", esto es, la consumación, en la Alemania de la década de 1840, de la revolución burguesa. La crítica radical era, paradójicamente, aquella que no se detenía en los umbrales de la revolución burguesa, sino que continuaba su labor ininterrompida por la emancipación humana. En ese sentido, es que Marx escribía que la tarea de su tiempo era "la crítica implaceable de todo lo existente; implaceable tanto en el sentido de que la crítica no debe astusarse de sus resultados como en el de que no debe rehuir el conflicto con los poderes existentes"¹².

Lo que Sarlo propone como ejercicio de la crítica, el rastreo de las cicatrices (muchas veces abiertas) que el pasado marca en el presente, vale la pena ponerlo en práctica sobre el discurso de la propia Sarlo. A través de él, Sarlo hace hablar a unas sociedades que han aprendido del "costado siniestro" de las revoluciones¹³, que no quieren abandonar el terreno democrático que se ha ganado, "que han entendido que los cambios pueden ser producidos sin la violencia material o simbólica de la santidad, sin la soledad de la profecía, sin la autoridad del guía iluminado" (p. 181).

Pero el aprendizaje de estas "lecciones" no tiene que ver con el clima posmodernista sino con la dramática frustración del proyecto revolucionario, con la derrota de los 70. Son las cicatrices (muchas veces

abiertas) de la última dictadura militar, es el terror internalizado de esa experiencia, el que ha dejado esas lecciones. Perry Anderson trazaba hace algunos años el balance de las dictaduras latinoamericanas en los siguientes términos: cualesquiera que hayan sido las circunstancias locales de su retirada final del palacio presidencial, la meta básica de las dictaduras militares estaba asegurada. "Hoy en día, el socialismo se ha transformado virtualmente en un término tabú en la política sudamericana [...]. Las relaciones de producción capitalistas se volvieron mental y materialmente intocables por el momento, bajo la amenaza de una vuelta al terror militar si dichas relaciones llegasen a ser puestas en juego [...]. 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. Este mensaje ha sido escuchado"¹⁴.

Ha sido, en efecto, escuchado por las sociedades, y traducido por los intelectuales a la esfera de las ideas. En el texto de **Punto de Vista** citado antes, Sarlo lo planteaba con la mayor franqueza, y no puesto en boca de las sociedades, sino como discurso de su propia franja: "Hemos aprendido dolorosamente que pedir lo imposible no implicaba conseguir lo posible sino, por lo general, todo lo contrario". Y agregaba, desconsoladamente, "También estamos aprendiendo que desear sólo lo posible no asegura conseguirlo" (p. 6). He aquí, pues, la clave de que la revolución y el marxismo hayan sido exorcizados del discurso de los intelectuales, y hayan buscado (vanamente, por otra parte) la consolución en el terreno de una democracia sin adjetivos.

LA RACIONALIZACIÓN DE LA DERROTA

El desplazamiento de las preocupaciones de los intelectuales, de los motivos de la explotación, el imperialismo y la revolución, a los temas de la transición democrática, la modernización del sistema institucional o la extensión de los derechos y la participación ciudadana, dio lugar en los años 80 a una serie de intervenciones críticas sobre la "deserción de los intelectuales". Es mérito del norteamericano James Petras haber sido uno de los primeros en plantear descarnadamente esta cuestión, aunque el valor de su diagnóstico se empobrecía cuando intentaba pasar al plano de la explicación histórica. Petras enfatizó la dimensión existente, sin duda del arribismo personal, de la búsqueda de reconocimiento y de poder, del poder corruptor de las fundaciones y el sistema de becas, del cansancio político de una generación sometida a una serie de frustraciones ("la democracia liberal se transforma en el asilo de ancianos para exizquierdistas cincuentones"¹⁵). Carlos Vilas, el único que recogió el debate, puntualizó algunos límites de la crítica de Petras¹⁶, pero tampoco aquí la franja progresista intervino.

En 1992 Raquel Angel reunió en el libro **Rebeldes y domesticados** una serie de entrevistas a intelectuales

(muchos de ellos enrolados en posiciones de izquierda, como León Rozitchner, David Viñas, Osvaldo Bayer) en torno al tema de los intelectuales y el poder, donde se volvía sobre el tema de la defecación de los intelectuales¹⁷.

Parecía que otra vez se imponería el silencio como respuesta, pero fue Beatriz Sarlo, con su habitual franqueza, quien lo rompió esta vez, después de dos años. En la entrevista citada con Roy Hora y Javier Trimboli, Sarlo define ese libro como "un pedazo de hielo en el polo. Todos los discursos que incluye tienen el presupuesto de que las ideas son inalterables. Y, si han cambiado, el juicio que merecen es el de la defecación. Creo que ese libro clausura toda posibilidad de pensar" (p. 185-86). Sarlo se niega a pensar el problema de los intelectuales en términos de rebeldes/domesticados; ésta es para ella la perspectiva izquierdista a desechar. Su estrategia discursiva, queda dicho, consiste en replantear la figura del intelectual a partir de otro par antinómico, y sus derivados: intelectual técnico/intelectual crítico, académico/político, neutralidad/valores, especialización/totalización¹⁸. Pero si bien no puede establecerse *a priori* una homología entre los dos pares antinómicos, tampoco es cierto que el par propuesto por Sarlo deba desplazar el otro. Sarlo se niega siquiera a pensarlo en estos términos. Pues si es lícito metodológicamente sostener, como ella lo hace, que no todo cambio de ideas significa defecación, también debería admitir que no todo cambio de ideas es necesariamente avance o superación. Y un síntoma muy claro de que no se trata de un mero cambio en el plano de ideas, sino que este involucra también a la política, sus fracasos y sus frustraciones, lo suministra la propia Beatriz Sarlo cuando, como al pasar y sin sacar todas las conclusiones del asunto, reconoce que su revisión del marxismo comenzó en una fecha tan significativa para los argentinos como 1976 (p. 169 de la entrevista con Hora/Trimboli). Es aquí Sarlo la que clausura, desde el vamos, la posibilidad misma de pensar las transformaciones de esta franja de intelectuales a la que pertenece en términos de una serie acumulativa de frustraciones políticas, de atajos teóricos y apuestas políticas fallidos, que desembocaron finalmente en la experiencia traumática del exilio o de la semiclandestinidad bajo el proceso militar. Sarlo no responde efectivamente el diagnóstico de Rozitchner, que no se limita a constatar el abandono de "ideales" por parte de la franja progresista, sino que apunta a pensar cómo, después del fin de la dictadura militar, se inscribe el terror en el cuerpo social, y cómo los intelectuales, en lugar de ocupar efectivamente el lugar de la crítica, buscando profundizar en las consecuencias subjetivas, sociales, del terror, contribuyeron a poner en circulación el mandato de que, por debajo del límite impuesto, no se puede pensar ni actuar porque aparece la amenaza de muerte, muda y vacía¹⁹.

Sarlo tiene razón (metodológicamente hablando) cuando reclama para sí y para su franja el legítimo derecho a cambiar de ideas. El problema está en que, como intelectual, le debe a la sociedad una explicación convincente de esos cambios. No hay nada del orden de la *evidencia* ("los tiempos han cambiado") que exima a los intelectuales de su responsabilidad. Hoy se pone de manifiesto, a más de diez años del fin de la dictadura militar, que este sector se ha mostrado francamente esquivo a la autoreflexión crítica. Ha apelado al recurso más sencillo de diluir cualquier responsabilidad en el "clima de época" de los 60/70, en el discurso heroico o profético del izquierdismo, en el "socialismo" de Marx, en el jacobinismo de Lenin, o en el mesianismo heroico del Che, frente a la posibilidad abierta de pensar las oblicuas relaciones de ciertas franjas intelectuales con el poder, sus a veces tortuosas relaciones con la política, las sucesivas apuestas políticas y las ambiciones frustradas... Una sociología de los intelectuales planteada en estos términos arrojaría mucha luz, no sólo sobre las transformaciones sufridas en los últimos quince años, sino también sobre las ideas, los comportamientos y los cambios en los dorados sesentas y los sombríos setentas.

LOS INTELECTUALES ANTE LA POLÍTICA O EL ESTADO DE DISPONIBILIDAD

Algo de esto apunta el libro de Silvia Sigal, **Intelectuales y poder en la década del sesenta**, aunque lamentable (y significativamente) se detenga en el um-

CENTRO
IZQUIERDA

REBELDES
Y DOMESTICADOS

bral de los 70. Sigal sostiene que la condición de existencia del intelectual argentino en el siglo XX es un estado de "puesta en disponibilidad" frente a la política, lugar externo desde el cual busca influir, penetrar e insertarse, como quería Contorno, "en el proceso mismo, en el centro mismo donde la acción está por decidirse". La autora plantea el "estado de disponibilidad" en que se encuentra la franja de los intelectuales progresistas a partir de la caída del peronismo, y sigue minuciosamente el proceso de apoyo de esos intelectuales a la candidatura de Frondizi que parecía resolver aquel estado y derribar por fin las tradicionales barreras entre la esfera intelectual y la esfera de la política. Pero ya a fines de 1958 "La tentativa de 'solución mágica' a las ambigüedades de los intelectuales 'en disponibilidad' se saldaba en un fracaso completo" (p. 171) y el pasaje a otra situación de puesta en disponibilidad parecía resolverse nuevamente a lo largo de los 60 cuando, con la emergencia de la nueva izquierda, esos intelectuales se erigirían en portavoces del Pueblo o la Clase Obrera.

Estos agudos planteos sobre la identidad de los intelectuales y su relación de exterioridad con los "políticos" merced proseguirse allí donde Sigal se detiene. Pues la dictadura militar, el exilio y la semiclandestinidad volvieron a colocar a los intelectuales progresistas en estado de disponibilidad. La autora parece insinuar que con la apertura del espacio de la política democrática en los 80 ese desencuentro parecía haberse cerrado, cuando la renovación peronista, por una parte, y el gobierno de Alfonsín, por otra, comenzaban a convocar para la esfera política a intelectuales progresistas provenientes de las ciencias sociales (p. 13). La historia argentina reciente no iba a tardar en desmentir rápidamente esta apresurada celebración, haciendo cada vez más agudo el estado de disponibilidad de los intelectuales progresistas argentinos. La segunda mitad de los años 80 y los primeros 90 fueron un escenario privilegiado que asistió a las sucesivas apuestas (seguidas por otras tantas frustraciones) de la intelectualidad progresista a los proyectos de Alfonsín, Bravo, Auyero y, hoy al que lidera Chacho Álvarez. Muchos de ellos, soñando con la "solución mágica", imaginaron que permeaban con sus ideas a las viejas estructuras partidarias del radicalismo, el socialismo o la democracia cristiana, contribuyendo a su "modernización". Creyeron que se encontraban ante un puente entre la figura del intelectual y la del político, a través del cual el político era permeado por sus ideas y ellos accedían directamente al protagonismo político. Tendieron, pues, a idealizar al político, intelectualizándolo. La operación de idealización que se hizo con Frondizi en 1958, se repitió con Cámpora y Perón en 1973, con Alfonsín en 1983 y hoy se prolonga, once años después, con Chacho Álvarez.

Y aquí se encuentra una de las claves del desencuentro y la crisis de identidad de esta franja intelectual. Pues el problema es que este estado de disponibilidad, esta predisposición del intelectual de la franja progresista a la idealización de las opciones políticas a las que se siente convocado, desdibujó su identidad de intelectual crítico. A lo que se agrega la falta de un ajuste de cuentas profundo no sólo con las adhesiones políticas del pasado más lejano, sino también la ausencia de cualquier balance con las experiencias más recientes de esos mismos intelectuales con el alfonsinismo, la Unidad Socialista o la Democracia Popular²⁰. La sorprendente velocidad, por ejemplo, con que muchos de estos intelectuales abandonaron, tras las elecciones de abril, el barco de la Unidad Socialista para sumarse a las filas del emergente Frente Grande, es un síntoma grave de esta situación de disponibilidad. Después de haber acompañado todas y cada uno de estas experiencias, Sarlo, días después de las elecciones de abril, saludaba el "fenómeno del Frente Grande como síntesis de sentido de la oportunidad, coraje político, credibilidad y empeño" y advertía a los socialistas de los riesgos de quedar fuera de ese espacio²¹. Pocos meses después acompañaba, junto a Carlos Altamirano y otras figuras del Club Socialista, al Chacho Álvarez en su empeño en tranquilizar a los empresarios argentinos sobre su futura política económica.

Y es así como el discurso del intelectual crítico aparece como la contrapartida del discurso de la "cultura de gobierno" del político centroizquierdista. A pesar de la apelación a la crítica radical, Sarlo termina

su libro *Escenas de la vida posmoderna* con una mólica expresión de deseos: "La libertad de disfrute de los diferentes niveles culturales como posibilidad abierta a todos (y que no todos deben elegir) necesita de dos fuerzas: estados que intervengan equilibrando al mercado cuya estética delata su relación con el lucro; y una crítica cultural que pueda librarse del doble encierro de la celebración neopopulista y de los prejuicios elitistas que socavan la posibilidad de articular una perspectiva democrática" (p. 197-198). Un programa realista, posible, que articula la acción de un estado moderador frente a los efectos más visibles del mercado, con la de una crítica cultural que no se ha librado del encierro en el horizonte del sistema.

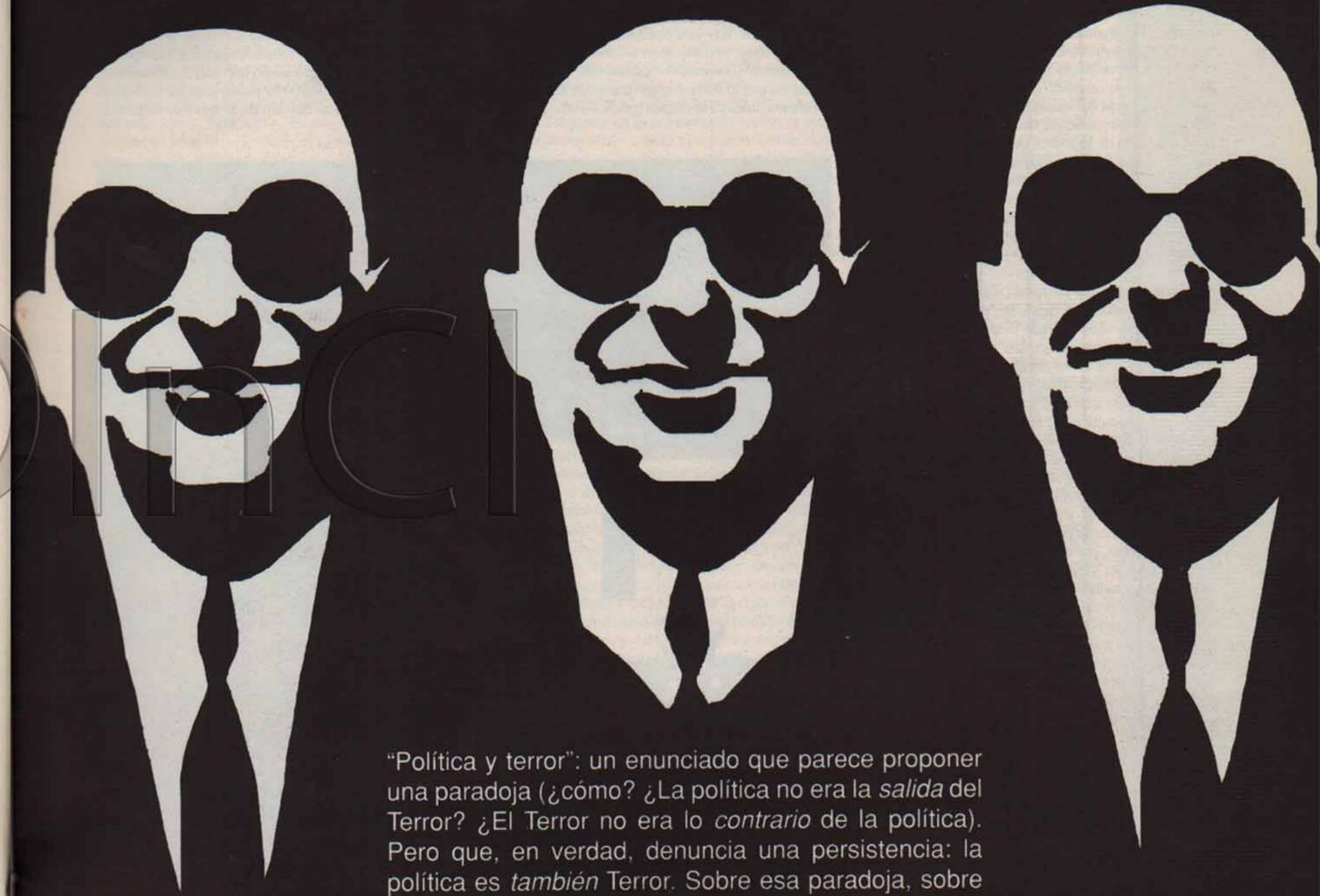
La condena de la intelectualidad progresista a la perspectiva crítico-utópica en nombre del "realismo", de la "responsabilidad" o de la "utopía de lo posible", ha pagado el precio de la renuncia al motor de la negatividad crítica, a la imaginación utopizante, sin beneficiarse tampoco con una nueva legitimidad en su relocalización. Un balance de la experiencia de sus apuestas a lo largo de estos últimos diez años revelaría que la medida de sus propuestas no significó una mayor garantía para su realización, ni impidió que su condena de la utopía convirtiéndose en ilusorias aún a sus más sobrias intenciones.

NOTAS

1. Clarín, Suplemento Cultura y Nación, 11 y 25 de noviembre de 1993. Revista *Dialéctica* n° 3, 1993. R. Hora/J. Trímboli, *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994. Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
2. Sarlo, Beatriz, "Intelectuales: ¿escisión o mimesis?", en *Punto de Vista*, 25, dic. 1985.
3. Si el discurso explícito ha sido aligerado de su carga trágica, cierto malestar puede leerse, sin embargo, soterradamente, en el uso cambiante que hace la autora de la primera y la tercera personas. Así, un par de ejemplos entre muchos, escribe: "Hemos aprendido..." de los nuevos movimientos sociales (p. 180), pero apela al distanciamiento de la tercera persona del plural pocas páginas más abajo, cuando se refiere a los intelectuales "que se hundieron con sus errores..." (p. 189).
4. Sarlo, Beatriz, "La teoría como chatarra. Tesis de Oscar Landi sobre la televisión", en *Punto de Vista*, 44, noviembre 1992.
5. Una lectura sumamente productiva de Marx en relación a estos problemas puede encontrarse en N. Lechner, "Aparato de Estado y forma de Estado", en J. Labastida/M. del Campo, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, UNAM-Siglo XXI, 1985.
6. José Nun reconocía significativamente hace poco tiempo que la crisis de la dictadura había sorprendido a los intelectuales argentinos "con pocos pertrechos teóricos" para pensar la democracia. "Es natural (sic), entonces -remataba-, que hoy se apele a las teorías de la democracia liberal elaboradas en los países capitalistas avanzados para procurar entender algunos de los cambios políticos que se hallan en curso aquí y en otras partes", "La república posible", en *La mirada*, 1, 1990. En la misma publicación, B. Sarlo reconocía como un problema "la penetración del nuevo sentido común liberal de derecha, sobre el discurso del centro-izquierda", "Páginas para una nueva agenda", en *La mirada*, cit.
7. Sarlo, Beatriz, en *Hora/Trímboli*, op. cit., p. 188.
8. Marx, Carlos, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Capítulo I.
9. Marx, Carlos, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (1844), en *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1982, p. 497.

10. Marx, Carlos, carta a A. Ruge de setiembre de 1843, *Ibid.*, p. 458.
11. ¿Presupone esta metáfora que subsiste para Sarlo un otro costado, emancipador, de las revoluciones?
12. Anderson, Perry, "Democracia y dictadura en América Latina", en *Democracia y socialismo*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1988, p. 64.
13. Petras, James, "El problema de los intelectuales occidentales", en *Realidad económica*, 81, 2º bim. 1988.
14. Vilas, Carlos, "Sobre cierta interpenetración de la intelectualidad latinoamericana", en *Nueva Sociedad*, Venezuela, agosto 1990.
15. Angel, Raquel, *Rebeldes y domesticados. Los intelectuales frente al poder*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992.
16. Pero este es también un terreno pantanoso; abogar por la politización del intelectual, por su intervención en la discusión sobre los valores, etc. es sin duda una apuesta encomiable, pero esto todavía no nos dice nada sobre qué contenidos políticos, sobre qué valores concretos postula Sarlo para sus intelectuales críticos, o bien, para que sus intelectuales críticos sean efectivamente críticos.
17. Op. cit. p. 41. Por otra parte, llama la atención el uso de la metáfora alusiva al presunto monolitismo del libro de R. Angel ("un pedazo de hielo en el polo") por parte de la directora de una revista donde el sistema de referencias es absolutamente circular (Sarlo cita a H. Sábató que cita a Terán que cita a Vezzetti que cita a Dotti que cita a Portantiero que cita a Sarlo). La misma Sarlo, puesta a hacer un balance de la historia intelectual reciente, reconoce, con su franqueza habitual, que cae en el mismo discurso autorreferencial que criticó en E. Cibotti: "En realidad, casi voy nombrando los trabajos de mis amigos". En *R. Hora/J. Trímboli*, op. cit., p. 184.
18. Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
19. Quizás el paradigma de este balance autocelador sea el de Emilio de Ipola, "La izquierda en tres tiempos", en *La Ciudad Futura*, 11, jun. 1988, reproducido en *Investigaciones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
20. La idealización de la figura de Alfonsín y la sensación de que se malogró una de las mejores oportunidades que brindó la historia para suturar la escisión entre historia y política aparece aún en muchos de estos intelectuales. V. la entrevista a Sarlo en *Hora/Trímboli*, cit. Una mirada más desencantada es la que ofrece Emilio de Ipola, quien fuera integrante, junto a Juan Carlos Portantiero, de aquel "grupo Esmeralda" dedicado a asesorar y escribir los discursos de Alfonsín durante su presidencia. El relato distanciado y hasta irónico que hace de Ipola de este y otros episodios de su vida, su desinterés por encontrar siquiera alguna justificación entre sus preocupaciones teóricas y sus compromisos políticos, el tono "menefreghista" de la narración, lo convierte en la antítesis de un balance comprometido de ese intento. "Para mí fue fútil el 'felices pascuas' y todas esas cosas. El punto final y la obediencia debida, horribles. Particularmente esas cosas no podíamos justificarlas". No obstante, la colaboración iniciada en 1985 con el alfonsinismo "se fue haciendo más rara a partir de marzo del 88, y luego intermitente, aunque siguió" (*El ojo mocho*, 5, otoño 1994). Es difícil pensar esta experiencia en términos de un balance crítico cuando los acontecimientos más dramáticos (la cárcel, la tortura...) y más comprometidos (la militancia, las preocupaciones teórico-políticas de toda una generación) aparecen aplastados en una narración hecha como al descuido, despojadas de todo espesor. Lo más grave se relata en el tono de la anécdota, del eufévo irremediable: su militancia comunista, su relación con Goldmann en París, la detención y la cárcel, la relación con Alfonsín (que entendía de cualquier manera el libreto de de Ipola y Portantiero)... Acaso no menos preocupante es que una revista inscripta en la franja del pensamiento crítico como *El ojo mocho*, donde el editorial del mismo número invita a "salvar la teoría", para que ésta encuentre "nuevos motivos de acción", pueda hacerlo aparecer -mediante una confusa complicidad con su entrevistado- como elevado al rango de figura paradigmática de ese proyecto.
21. Sarlo, Beatriz, "Las oportunidades perdidas", en *Transformaciones*, 5, mayo 1994, p. 4.

POLITICA Y TERROR



"Política y terror": un enunciado que parece proponer una paradoja (¿cómo? ¿La política no era la salida del Terror? ¿El Terror no era lo contrario de la política). Pero que, en verdad, denuncia una persistencia: la política es también Terror. Sobre esa paradoja, sobre esa persistencia, y bajo ese enunciado como título, debatieron en el Foro Gandhi —por orden de aparición—: Eduardo Grüner (sociólogo y ensayista), Nicolás Casullo (ensayista y narrador), Blas de Santos (psicoanalista), José María Pasquini Durán (periodista) y León Rozitchner (filósofo), con la coordinación de la psicoanalista Martha Rosenberg. La ocasión trágica fue el atentado a la AMIA. Lo que sigue transcribe, con toda la fidelidad que supimos conseguir, esas intervenciones.

COBEN
INTELO
LZOL



CRISIS DE LA DISCURSIVIDAD POLITICA

Eduardo Grüner

Dando por sentado el repudio moral y político que merece este acto, me gustaría resistir la tentación de volver a apelar a sentimentalismos abstractos. Me gustaría, en cambio, ver si podemos reflexionar sobre la necesidad de pensar qué nuevos agujeros discursivos ha abierto en la sociedad argentina este acto de violencia ilegítima y singular, en la medida en que lo *real* de esa violencia material y simbólica deja entre sus escombros muchos de los parámetros con que acostumbramos pensar, por ejemplo, la relación entre cosas como sociedad civil y sociedad política, política y terror, violencia y Estado, seguridad y libertad, igualdad y diferencia, mayorías y minorías (religiosas, étnicas o culturales), derechos humanos y derechos políticos, democracia y autoritarismo, etc. Es decir: no se trata sólo de un acto de violencia material, en el sentido vulgar del término (aunque, cuando hay pérdida de la vida y laceración del cuerpo, ese efecto sea irreductible) sino también de un atentado contra la *simbolicidad* misma de lo social, que produce consecuencias de las que no sé si todavía podemos —o si alguna vez podremos— terminar de hacernos cargo. Hay por lo menos tres conjuntos de estas consecuencias sobre los que me gustaría abrir una discusión, bajo la forma de otras tantas, por así llamarlas, hipótesis de trabajo:

1. Este acto de violencia material y simbólica es de una racionalidad tan profunda, consistente y monolítica que resulta casi imposible pensarla. Estamos muy acostumbrados —desde lo que llamamos generosamente "pensamiento crítico"— a concebir estas cosas en términos de un conflicto entre racionalidad instrumental y racionalidad sustancial, es decir entre una racionalidad que sólo atiende a un cálculo de la relación de eficacia entre medios y fines, y otra que atiende —o debería atender— a los valores implicados en todo acto humano. Pero aquí no podemos hacer esa distinción. Más allá de la complejísima trama de intereses internacionales o nacionales que puedan estar por detrás, es también un acto realizado en nombre de valores de esos que se llaman "fundamentales": religiosos, por ejemplo. Y tan fundamentales, tan "sustanciales", que solicitan el sacrificio de las víctimas, pero también del victimario directo. Esto es lo que le da al hecho su terrible consistencia lógica, y lo que nos impide el recurso fácil y tranquilizador de despacharlo a la caja negra de la irracionalidad o la locura. Esto, y el hecho de que esos valores son también estatales, y por lo tanto *modernos*. Porque un Estado de los llamados "teocráticos", en la medida en que el orden mundialmente dominante le impone articular su "fundamentalismo" con la racionalidad de la división internacional del trabajo (económico, político, cultural), no es menos subproducto de la "modernización" capitalista. La vieja oposición entre lo "tradicional" y lo "moderno" es, en este contexto, completamente impropio, cuando no ocultadora de un proceso mucho más complejo, que no quedará más remedio que llamar "desigual y combinado".

De todas maneras, no me interesa tanto, en este momento, si efectivamente hay o no un Estado concreto (iraní o cualquier otro) detrás del atentado. Lo que me interesa es que —siendo lo que es hoy por hoy el "nuevo orden internacional"— *podría* haberlo. Y eso revelaría lo que todos sabemos pero desconocemos prolijamente: que el "fundamento" último de *todo* Estado (del iraní como del israelí o el argentino) es la violencia. Esto no es, por supuesto, ninguna novedad, sólo que ciertas prezas intelectuales (y la extraordinaria permeabilidad que, hay que decirlo, tiene el discurso humanista liberal) nos hacen olvidar: nos hacen olvidar, por ejemplo, que la violencia y el miedo como fundamentos del Estado moderno están tematizados y teorizados al menos desde Maquiavelo y Hobbes, o que en la Revolución Francesa está el origen no sólo de los conceptos Igualdad, Libertad, Fraternidad, sino también de los conceptos

"Terror" y "Terrorismo" aplicados a la política estatal. Y es que la *violencia* —como lo analiza agudamente Walter Benjamin— nunca es solamente destructiva, sino también fundadora, mal que nos pese, de orden jurídico. Es por eso, y no por razones humanitarias, que los Estados combaten toda violencia que no sea la "legítimamente" monopolizada por ellos: porque no pueden permitir la posibilidad de la emergencia de otro orden jurídico que no sea el consagrado por ellos.

Todo lo cual presenta varias cuestiones interesantes: en primer lugar, la inquietante necesidad de pensar un fenómeno nuevo (o mejor dicho, de pensar de nuevo un fenómeno que tal vez no lo sea tanto): el hecho de que hoy prácticamente *todas* las formas actuales de terrorismo internacional son —de una u otra manera— estatales o "estatalistas". **Son los Estados** (o, por lo menos, organizaciones paraestatales o referenciadas en un orden jurídico-estatal presente

o futuro) los que cometen actos terroristas. Por sólo circunscribirse al conflicto de Medio Oriente, es el Estado iraní, o iraquí, o libio, o sirio, pero también el Estado de Israel y el norteamericano. Repito: esto abre una serie de cuestiones inquietantes sobre la relación entre política estatal y violencia internacional en un contexto, además, en el que el colapso del "socialismo real" y la transformación radical de las relaciones centro/periferia vuelven muy complejo el automatismo de pensar a cualquier nacionalismo tercermundista como necesariamente "progresivo", una serie de cuestiones que no han sido todavía adecuadamente pensadas por los especialistas, ni mucho menos por la izquierda.

En segundo lugar, está también la necesidad de pensar la manera en que los actos de terrorismo estatal internacional afectan al orden jurídico-político pero también a la trama social y cultural interna de la sociedad que los sufre. ¿Cuál es el efecto del *pánico* sobre la sociedad? Obviamente, es un efecto (ambivalente, por cierto) de quiebre de la solidaridad social ("ghettificación" de las minorías presumiblemente destinatarias de futuros atentados, etcétera) y de generación de un consenso para un mayor control por parte del poder y un mayor recorte de las libertades políticas. No me refiero solamente (aunque no es poca cosa) a efectos como la creación de supersecretarías de seguridad o la promoción de ambiguas leyes antiterroristas que sin duda servirán en prime-

ra instancia más para "resolver" conflictos internos que para prevenir el terrorismo internacional, sino a los efectos mucho más sutiles y penetrantes de una suerte de "identificación" de los sujetos sociales con el discurso que los interpela en su condición de víctimas potenciales (para colmo, en un marco político que, aunque formalmente democrático, es altamente "desciudadanizante" y desalentador de toda iniciativa de autoorganización autónoma de la sociedad), víctimas potenciales que requieren del Poder la "protección" —cualquier protección— que no pueden darse a sí mismos. En este sentido, hay que decirlo con todas las letras, aunque este tipo de actos terroristas no sean buscados ni aplaudidos por los poderes locales (las interpretaciones conspirativistas que al respecto se han deslizado entre líneas en algunos medios son auténticos disparates), representan sin duda un "beneficio secundario" para esos poderes, en tanto la amenaza de una violencia impredecible que puede repetirse en cualquier momento asegura de antemano una obediencia a-crítica al orden jurídico establecido.

Ahora bien: cierta (y hegemónica) tradición de la teoría política nos enseña que la distancia que va del terrorismo del Estado a su utilización de una violencia llamada "legítima" es la "ficción útil" del contrato social, que sanciona esa legitimidad incluso con el voto ciudadano. Apreciable distancia, sin duda, y nada despreciable diferencia, como sabemos muy bien los argentinos, entre otros. Pero a condición de no perder de vista que *también* el contrato social es el producto, no de una igualdad, sino de una diferencia. Diferencia en la relación de fuerzas (es decir, en la capacidad y/o disposición para utilizar la fuerza) entre las clases y los grupos sociales. Esta súbita irrupción de una violencia *inesperada* (y no "inesperable") no es —valga la expresión— un indiscifrable designio de Alá que cae como rayo en el cielo sereno del "crisol de razas" tolerante y generoso de una Nación y un Estado pacíficos y a los que pueda, estrictamente, *sorprender* la violencia política, sino que se *entra* —con un efecto narcotizante por su aparición de sorpresa que llega "de adentro"— con una larga historia de violencias cometidas, debidamente obedecidas o indultadas. Después de todo, la sospecha (fundada o no) de que hay mano de obra local (ocupada o desocupada) implicada en el atentado, no es un desestimable síntoma de la existencia de una estructura política que produce tal "mano de obra". La "sorpresa", en todo caso, podría hacernos reflexionar sobre la clase de valores violentos sobre los que ha sido fundado y continúa funcionando *nuestro* Estado, *nuestro* contrato social, *nuestra* democracia, *nuestra* forma de "igualdad" ciudadana. ¿O acaso no es en pleno funcionamiento de todos estos valores sagrados, ahistóricos e indiscutibles que la sociedad argentina fue embarcada al Golfo, fue embarcada toda ella en la lógica perversa (tan perversa como no puede serlo ninguna auténtica "relación carnal") de los conflictos entre las clases dominantes a nivel internacional?

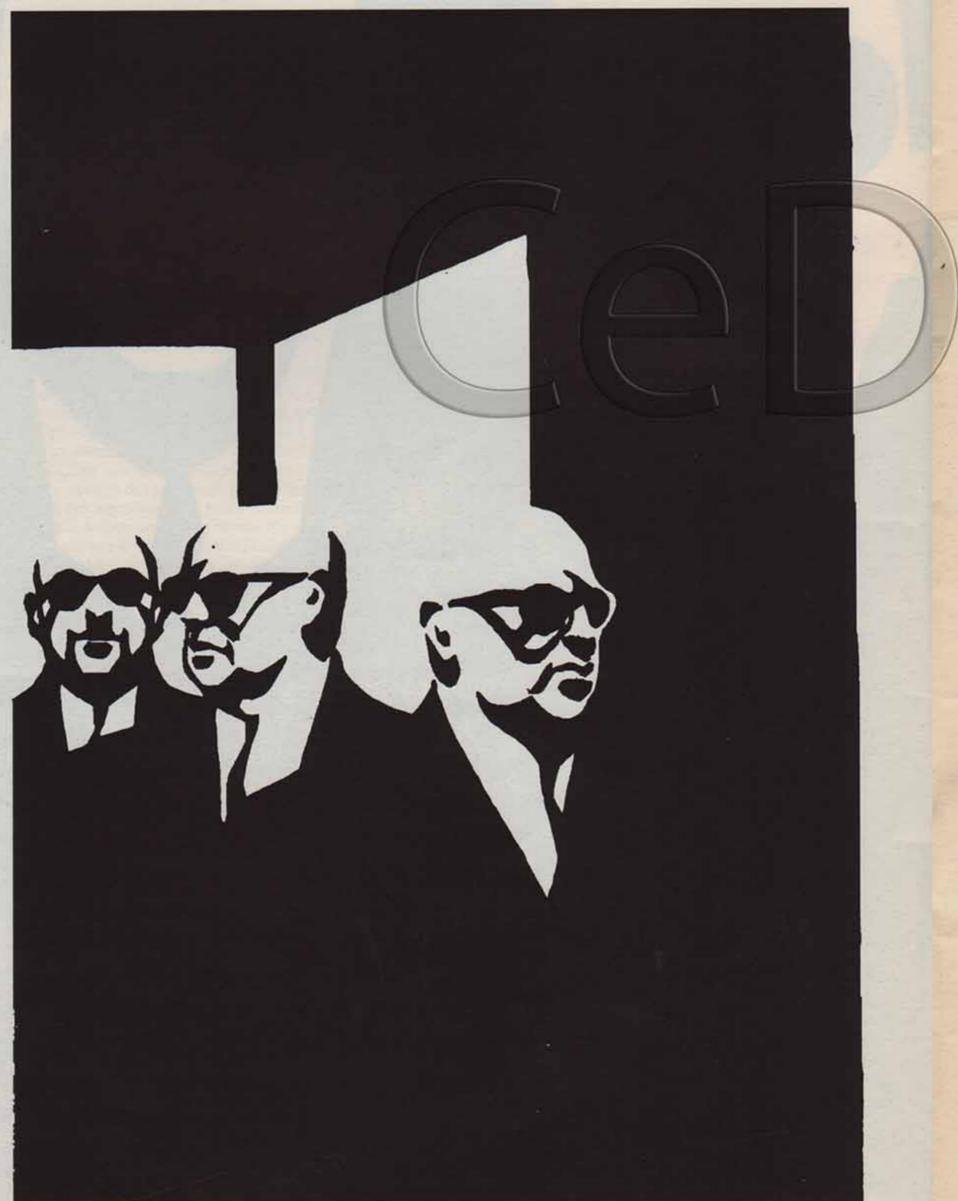
2. Este acto de violencia material y simbólica ha hecho volar por los aires las nociones establecidas por el sentido común del discurso político dominante. Por ejemplo, la noción típicamente liberal de una igualdad político-jurídica de los ciudadanos que compensaría (o directamente suprimiría) sus desigualdades económicas, sociales, étnicas o culturales. La irrupción de la violencia inesperada en las calles de la ciudad desnuda que la llamada "sociedad civil" no es un compartimento estanco y perfectamente separado de los vericuetos violentos de esa "sociedad política" (nacional o internacional) en la que presumiblemente se urdió esta trama de violencia. Esto es sólo una expresión más de la radical alteración de la dialéctica entre igualdad y diferencia con la que estamos habituados a pensar, y que después de la bomba ha disparado una serie de automatismos del razonamiento que deberíamos, al menos, interrogar. Por ejemplo: ¿es este un atentado básicamente "antisemita", o, para ser más precisos, "antijudío" (puesto que los árabes también son semitas)? No es fácil responder por sí o por no. La igualdad ante la muerte de judíos y no judíos no borra sus diferencias en la vida. La igualdad de los cadáveres en su condición de víctimas no borra la diferencia entre víctimas *intencionales* y víctimas *contingentes* (y tampoco esta distinción es tan transparente: un no judío que estaba dentro del edificio, ¿es víctima intencional o contin-

gente? Un judío que pasaba por la calle en un barrio judío, ¿es víctima intencional o contingente?). Puesto que si la política es también violencia, hacer política es también *elegir* las víctimas de esa violencia. No basta, por lo tanto, hablar de violencia "indiscriminada" frente a una criminalidad que en cierto sentido es absolutamente discriminante. Por otra parte, no basta (y hasta es sospechable de racismo) decir que este fue un atentado contra una entidad civil judía, cuando ella está integrada a la sociedad argentina (que es también, entre otras cosas, judía). No es suficiente, aunque sea necesario y verdadero, decir "somos todos argentinos" o "esta es una afrenta a la Nación argentina" y no a la comunidad judía (¿acaso la bomba estalló en el teatro San Martín o en la cancha de Boca Juniors?). Ni tampoco "somos todos judíos" (es demasiado fácil decir eso cuando no se lo es, cuando hay una razón menos para el temor de sufrir un atentado) y creer que para demostrar eso basta con salir todos a la calle con una estrellita amarilla en la solapa (como si ese acto de supuesto coraje cívico significara lo mismo que pudo haber significado para los alemanes de la década del 30), recreando así una falsa igualdad momentánea y solemne que deshistoriza y despolitiza las específicas diferencias cotidianas. Pero tampoco es suficiente lo contrario: es decir, la acentuación excluyente de una especificidad de la violencia contra la comunidad judía cuya irrupción "sorpresiva" la transforma en súbitamente "visible", dejando en la penumbra la violencia ejercida cotidianamente contra ella y contra otras "comunidades" no menos "específicas", llámense obreros, desocupados, "cabecitas negras", jóvenes, niños de la calle, marginales, mujeres, homosexuales, enfermos mentales, enfermos de sida, discapacitados, y por supuesto judíos, que además pueden ser cualquiera de estas otras cosas. Quiero decir: la bomba en la calle Pasteur podría también hacernos pensar, con su violencia iluminadora, en que si es cierto, una vez más, que la política es en última instancia violencia y elige a sus víctimas en su irreductible especificidad *histórica*, la forma en que nuestros gobernantes (que forman parte —es cierto que como socios muy minoritarios— de uno de los bandos internacionales) embarcados en la guerra ahora trastadada a nuestro territorio, la forma en que nuestros gobernantes hacen política con esas "comunidades" no es menos específica y menos histórica que la bomba en la calle Pasteur, y que por lo tanto no tenemos por qué sentirnos identificados con esos gobernantes en la afrenta del ataque exterior, por el sólo hecho de que ellos también sean argentinos. Toda una política de los derechos humanos —que no pueden ser "naturalizados", es decir despolitizados y deshistorizados— podrá ser reconstruida atendiendo a esta especificidad cotidiana y cambiante de la elección de las víctimas, a la distinción igualmente cambiante entre víctima intencional y contingente, a la tensión irresoluble entre igualdades y diferencias.

3. Este acto de violencia material y simbólica ha producido un vaciamiento discursivo y un derrumbe del pensamiento crítico con escasos precedentes. Nos ha presentado, por ejemplo, el espectáculo (tan "inesperado" como la bomba de la calle Pasteur) de ver, escuchar y leer a intelectuales, dirigentes políticos, periodistas o comunicadores de los llamados "progresistas" clamando en abstracto por mayor seguridad y haciendo el panegírico-directo o por implicación- de la eficacia técnica del FBI o el Mossad, por comparación con la "desprolijidad" de los servicios de inteligencia argentinos. Es decir, ahora sí, apelando a una pura racionalidad instrumental, como si los fines y los medios de esos servicios no estuvieran saturados de valores. Como si el papel cumplido por los servicios norteamericanos e israelíes en la trama política internacional que puso la bomba de la calle Pasteur pudiera hacerlos completamente "inocentes" del estallido. Como si la "desprolijidad" del terrorismo de Estado argentino durante la dictadura fuera un producto de la mera ineficiencia, y no de los valores que estaban en juego (entonces, ¿hubo errores y excesos?). Una vez más, por otra parte, estamos ante una crasa muestra de fetichismo tecnocrático por parte de aquellos "críticos" que le reclaman una "seguridad" puntual y específica a un Estado incapaz o indispuerto para brindarle a sus ciudadanos seguridades cotidianas mínimas en materia de alimentación, salud, educación, empleo y calidad de vida. La "seguridad" no es un concepto técnico-policia: es

una noción política y social integradora. Se entiende (aunque no necesariamente se justifica) que en una cultura política como la que ha devenido la nuestra en los últimos años, permeada por el individualismo y el "sálvese quien pueda", los miembros de lo que ahora se llama "la gente" tengan una percepción tan fragmentada de lo social que la "seguridad" sea para ellos una cuestión de pura eficacia técnica. No se entien- de tanto (y se justifica mucho menos) que quienes tienen los recursos intelectuales y físicos para pensar las cosas de una manera más totalizadora, no lo hagan. Esto no pretende, por supuesto, abonar una suerte de ilusoria abstracción liberal "progre" que aplaze toda discusión sobre la seguridad hasta el paradisiaco futuro en que la desaparición de Estados, naciones e intereses internacionales haga innecesaria la existencia de los servicios de inteligencia y otros males por ahora inevitables. Ni pretende, tampoco, minimizar el dilema que presenta el problema de la seguridad inmediata, aquí y ahora, ante este tipo de agresiones o violencias explícitas: los ciudadanos tienen derecho a que se los proteja también en un sentido "técnico". Pero sí pretende plantear que la bomba en la calle Pasteur debería asimismo servir para abrir el debate sobre qué significa el concepto de "seguridad" para una política *sustancialmente* y no sólo "instrumentalmente" democrática.

Bien. Creo que estos tres conjuntos de efectos (y muchos otros que podrían nombrarse) bastan para dar cuenta de esta crisis de discursividad política en que ha sido puesta la cultura argentina por la bomba en la calle Pasteur. Por sólo tomar algunas de las crisis ocurridas en la última década de la así llamada "transición a la democracia", se puede decir que hay un antes y un después de la calle Pasteur, como hay un antes y un después de las Malvinas o un antes y un después de la secuencia punto final/obediencia debida/indulto. Al igual que aquellos, este punto de quiebre debería producir todo un universo discursivo crítico nuevo, que permitiera interrogar desde sus mismos principios la relación entre violencia y política, entre sociedad, Estado y Nación, entre cultura y terror. No sólo no lo ha hecho, sino que ha provocado algo peor. Si se me disculpa un juego de palabras de dudoso gusto, la bomba en la calle Pasteur ha producido una *pasteurización* del discurso político, en el sentido de que le ha dado a ese discurso un tema ilusoriamente excluyente y "purificado" de todas sus inquietantes complejidades, en lugar de servir para introducir lo más lúcida-mente que podamos esas complicaciones y esas complicidades. 



LA BANALIDAD DEL BIEN

Nicolás Casullo

Estamos frente a tres acontecimientos: el de la bomba que produce la masacre, el del armado del atentamiento a través de los medios (que es casi indistinguible de esa bomba) y el de nuestro propio razonamiento, mal o bien, guiándose por ese tipo de información, sobre todo, la información televisiva. Quisiera relacionar todo esto con un tema que es muy caro a mi pensamiento, que es la cuestión judía, que trabajo en términos de explicación de la crisis de la modernidad a partir, precisamente, del Holocausto. La sensación que tengo, planteándome en términos de lo que me va sucediendo, es que nuevamente sentimos que el presente nos estalla. Por otro lado, que esto nos lleva en términos casi concientes e inmediatos, a un futuro que prevemos como tensión, como que nos amenaza, que nos amenaza. Pero que, en realidad, lo que estamos haciendo es emprender la marcha hacia el pasado. Este estallido que acontece en el hoy nos lleva, como en otras ocasiones —pero quizás más que en otras ocasiones— hacia el pasado. Y es precisamente en ese pasado y no en la bomba de la AMIA donde nos sentimos plenamente involucrados. Ese pasado que finalmente, en acontecimientos de tremenda dramática, como suele producir la historia, se nos transforma en el único tiempo cierto, en el único tiempo infinito, casi utópico, porque es precisamente donde a partir de la bomba en la AMIA nos vemos exigidos a reinventar nuestro pasado, a releer nuestra biografía, y a hacer ese tremendo esfuerzo que viene haciendo el hombre a lo largo de la historia de trabajar sobre el único tiempo realmente infinito, que no es curiosamente el futuro sino el pasado. Nuestra propia biografía, la de una sociedad donde nos situamos, la biografía que en muchísimos casos, aún en nuestra historia personal, nos pasó desapercibida. La pregunta que hoy provoca un hecho como el que aconteció en Pasteur al 600 es una pregunta que atormenta. ¿En qué escena tenemos el futuro? En un principio, parecería que en esas escenas de los escombros posiblemente se sitúe gran parte del futuro cultural, político, ideológico de este ciego capitalismo planetarizado, casi cubriendo el globo terrestre. Frente a esta escena (y esto lo vamos viendo en los diarios, en nuestra propia charla con amigos) aparece el tiempo de la memoria. Infinitud de conversaciones he tenido en este tiempo, donde amigos judíos y no judíos comenzaron como a recordar su biografía a partir del atentado y a encontrarle infinidad de significados, que no le dieron importancia, pero que de alguna manera reconstituye desde el pasado esa idea atormentada sobre el futuro. El tiempo de la memoria, que es precisamente (y acá comienza la complejidad) legado y linaje judío por excelencia. Por eso es difícil hablar en estas circunstancias, más que otras veces, de la cuestión judía. Porque en esa huella de la memoria, en esa huella plenamente judía en la constitución de la historia, estamos todos. Por ellos, por ese pueblo del desierto, es que aprendimos a ser, básicamente, memoria. Memoria no sólo como condena al olvido tal cual lo decretaba Jehová, sino como eterna forma del presente. Se es permanentemente memoria, aunque la cultura actual esté en las antipodas de ese mandato o linaje. Y cuando el presente estalla aparece como catástrofe, como algo que se descontrola, que pierde y refina significados de los cuales ya nos podemos dar cuenta o, como diría Eduardo Grüner, nos aparecen los grandes agujeros en nuestras discursividades. Y ahí la única posibilidad de salvaguarda es la memoria. Esta es una vieja costumbre del pueblo judío. ¿Qué sería lo contrario a la memoria? Sería la hipersensibilización *mass* mediática que hemos vivido frente al acontecimiento. Es decir, la memoria sería ese momento donde podemos retirarnos de una sensibilización aturrida y absoluta donde no es posible pensar. Si a esto le acotamos que esta sensibilización ha sido puesta como acontecimiento a través de cuatro o cinco canales las 24 horas diarias, quizá nuestra dificultad para pensar lo

que ha acontecido también obedezca a que somos sujetos que ni siquiera sabemos qué tipo de sujetos somos a esta altura para pensar las cosas. Es decir, la memoria contra esa hipersensibilización absoluta que nos tenía maniatados, con eso que finalmente y desgraciada pero indefectiblemente se termina planteando, como diría un teórico francés, como el entretenimiento del espanto. Fue dable ver en la ciudad de Buenos Aires que el acontecimiento de la bomba al día siguiente del Mundial de fútbol planteaba el mismo escenario en los bares desde el último gol brasileño a las imágenes de la calle Pasteur y era bastante difícil entender que no estábamos frente a otro acontecimiento *mass* mediático por sobre todas las cosas. Es decir, lo que yo llamo *el mundo desde la narración de los locutores*. Los locutores como nuestros nuevos filósofos. Frente a esto, reaparece la memoria. Y ahí en esta búsqueda de la memoria reaparecen nuestras descalabradas identidades en una época de infinitos descalabros de identidades. A mí, por ejemplo, me llamó la atención el texto de un amigo mío —José Pablo Feinman— planteándose por primera vez en un texto que sale en los diarios desde su ser judío. Lo que de alguna manera nos tocó a todos: esta reformulación o nuevo planteamiento de las circunstancias a partir de lo de la AMIA. En ese acontecer, rescato dos o tres cosas que me parecen dignas de ser reflexionadas. Por un lado, hoy nos encontramos absolutamente desde el punto de vista de la construcción del Mal y esto nos remite indudablemente a Auschwitz. Estamos, podríamos decir con cierta facilidad, viendo o asombrándonos de cómo se constituye en su totalidad el Mal. Eso que Hannah Arendt llamaba "la banalidad del mal", del mal masificado, el genocidio absolutamente aplicado como algo indudablemente que ni siquiera es difícil. La obscenidad y la facilidad del Mal. *Pero esto nos plantea el interrogante acerca de la banalidad del Bien*, donde de pronto tenemos como una absoluta posibilidad de ubicarnos en el lugar de la condena, en el lugar de "este atentado fue hecho contra todos los argentinos", cuando esto es mentira; este atentado fue hecho contra los judíos. Esta variable del "somos todos judíos" que, si bien se dice como un eco de una frase que tuvo su profundo significado, también nos llama a desconianza cuando la sociedad argentina pasa a ser *toda* y que remite a este otro problema que es la banalidad del Bien. Desde esta banalidad del Bien apareció, por ejemplo, esta mini polémica del descubrimiento de nuestra sociedad sordida, el descubrimiento asombroso de nuestra sociedad no inocente, con inmensas variables y cuencas malditas. Asombro que indudablemente también es un *slogan*, también es una ideología, porque si tenemos conciencia de algo, no sólo en estos últimos diez años, sino en largos procesos de la historia es que esta sociedad fue cualquier cosa menos inocente. Pero esto no la distingue del conjunto y del resto de las sociedades, porque no hay sociedades inocentes frente al Mal. Si hay sociedades que casi obligatoriamente son, al mismo tiempo, cómplices y culpables y simultáneamente se preguntan cómo pudo ser posible que esto ocurriera. De no suceder así, si la sociedad en su conjunto se asumiera indefinidamente culpable y cómplice sería casi una sociedad de locos. Ahí yo retomo otro gran linaje, no sólo el judeocristiano, son el griego, donde precisamente lo trágico, la tragedia es el descubrimiento, el desciframiento de que lo imposible pudo suceder. Es, por ejemplo, en Las Bacantes, la madre —Agave— con la cabeza de su hijo al cual asesinó preguntándose quién lo mató, por qué tengo yo esta cabeza ensangrentada entre mis manos. Lo trágico no es solamente entonces el homicidio, sino esta conciencia impotente de dar cuenta de nuestra participación en la complicidad. Desde esta perspectiva, entonces, creo que una de las cosas que aparecen fuertemente es comenzar a debatir no sólo

el lugar del Mal, sino esta facilidad con que también nosotros constituimos el lugar del Bien. Lugar del Bien que está absolutamente en oferta, desde lo más simplón y ramplante, hasta determinadas teorías que, si bien trabajan filosóficamente con mayor profundidad, precisamente encuentran en el Holocausto una variable indispensable para repensar la historia, para resituar la historia y encontrar en ese punto de la condición judía, donde hace crisis la razón moderna de manera casi definitiva, donde la condición humana llega a un límite insostenible y sin respuesta, es una forma de interpretar a la propia modernidad y a nosotros. Esta variable que hace del ser judío en la historia moderna y, sobre todo, del genocidio, la forma de interpretar a nosotros surge una idea que me parece por lo menos importante para reflexionar: que no es que el judío sea la víctima, sino que toda víctima a partir del Holocausto es un judío. Una inversión que no es ingenua, que no es inocente, que recoge de la cuestión judía quizás lo más profundo, lo que atraviesa sus entrañas y su historia, pero que invierte la posibilidad de pensar en este lugar del Bien y en este lugar del Mal facilitado. Ser víctima es ser judío después del Holocausto. Por lo cual un palestino represaliado por el Estado de Israel es judío, es víctima, y el Estado de Israel, en ese sentido, cumpliría el papel de los que represaliaron o represalian a los judíos. Desde esta perspectiva, también tomo en cuenta la diferencia entre la cuestión judía y el Estado de Israel. La diferencia entre la estrella amarilla de la Plaza de los Dos Congresos y la estrella azul. En ese sentido, pienso que no sólo el presidente de los argentinos pidió perdón, sino que el avión israelí que enviaron a Buenos Aires también pidió perdón, de alguna forma, a los judíos por políticas estatales que nunca merecieron intervención por parte de los judíos argentinos o del argentino judío. Creo que esto es importante porque hace también a una discusión en el seno de la comunidad judía. Nuevamente nos encontramos entre ruinas y entre escombros, no sólo los de la calle Pasteur sino también de nuestro pensamiento, de nuestra reflexión, de nuestras biografías, de esa profunda desconsideración en el pensamiento progresista argentino —salvo honrosas excepciones— de la cuestión judía. Profunda desconsideración en el pensamiento de la izquierda sobre la cuestión judía, a pesar de que estamos situados, como se dice hoy, en una sociedad que tiene estas problemáticas de una manera sordida, casi desde la fundación moderna de la propia sociedad. Tal desconsideración que se refleja en que hoy al "progresismo" lo único que se le ocurre es colarse a la fiesta y tratar de adelantarse a las clásicas derechas para pedir mejores organismos de seguridad e inteligencia en el país, con el significado que tuvieron esas instituciones.



LO AMENAZANTE ES LA LUCHA SOCIAL

Blas de Santos

Voy a seguir el modelo de lo que sucede en la detonación de una bomba. Es sabido que los efectos destructivos de un explosivo se suceden en dos fases: una primera, que por eso y por ser más visibles, tienen el efecto imaginario de hacerse cargo de la totalidad de los efectos y de constituir el mecanismo que los explica en su totalidad: una explosión expulsa materiales que destruyen cuanto encuentra a su paso. Pero esto, con ser cierto, tal como la evidencia sensorial lo refleja, es tan sólo una parte de lo que ocurre. A la hora de reconsiderar lo sucedido, cuando el humo se ha disipado y el estruendo acallado, el recuento de las bajas y la evaluación de los daños ya no son igualmente obvios desde cualquier punto de vista. En forma similar a la explosión, en la que interviene un segundo mecanismo que es el vacío que genera el tremendo gasto de energía de la deflagración, hay consecuencias político-ideológicas que pasan inadvertidas por la contundencia del impacto dramático que provoca el sufrimiento de nuestros semejantes. Me refiero a una reflexión que rescate, ante ese verdadero agujero negro que son los medios de comunicación, la posibilidad de un pensamiento crítico que resista el poder disolvente que los mismos ejercen. Intentar, de ese modo, neutralizar la operación que disuelve la complejidad de los sentidos posibles en juego en la homogeneidad de una interpretación que, haciendo centro en la obviedad de lo percibido, aproveche para hacerlo criterio de verdad. Sucede así que lo oficial, por el hecho de saturar el espacio de opinión, aparezca legitimado por el consenso que tiene lo público. Sin discutir la validez de los juicios consagrados por el sentido común, como son las reacciones espontáneas frente al terrorismo y al racismo, es preciso cuidar que su automatismo no agote el análisis de un hecho en las impresiones que de él surjan. Algo que habitualmente sucede cuando el sentido común se convierte en el único sentido. A lo antedicho contribuyó la ausencia de alguna palabra que planteara cuál era la interpretación alternativa proveniente de las posiciones de la izquierda socialista revolucionaria. Un punto de referencia presente en ocasiones equivalentes en el pasado que estaba ahora faltante. Algo no sorprendente dada la crisis por la que atraviesa —y que atravesamos— quienes remitimos la comprensión de los hechos sociales a la dinámica del conflicto que enfrenta a las clases sociales de la sociedad. Lo ocurrido aquel trágico lunes, no hizo sino poner en descubierta esta crisis general de la izquierda, ahondada especialmente en lo referente al problema palestino. Ella queda clara en la secuencia de ambigüedades, confusiones y oportunismo, que hizo ya eclosión durante la Guerra del Golfo. En esa oportunidad se mostró incapaz de presentar una opción independiente que le evitara quedar atrapada entre la denuncia declamativa de la agresión imperialista y el apoyo incondicional al régimen militarista y teocrático de Hussein. La izquierda culminaba así un desvío de las posiciones que la habían legitimado históricamente como opción frente a los problemas sociales creados por el capitalismo, entre ellos las guerras entre los Estados, al poner como principio que su solución definitiva estaba subordinada a la imprescindible emancipación universal humana. En cambio, ese ideal se fue sustituyendo por el de un economicismo y un estatismo más propios del populismo, al que terminó finalmente por asimilarlo. Esto hace comprensible la imposibilidad de encontrar un modo de oponerse a las posiciones nacionalistas, como en el caso de Irán, donde el enfrentamiento al imperialismo norteamericano era tomado como un valor en sí, sin tener en cuenta lo poco que contribuía y cuánto en realidad distorsionaba, los proyectos emancipatorios de las masas de ese país. Huérfano de una posición que defendiera el punto de vista socialista, el debate sobre el atentado a la AMIA se caracterizó por una serie de generalizaciones que lo volvió completamente abstracto: pre-

dominaron las alusiones a los problemas argentinos como si éstos definieran una comunidad de proyectos y de intereses, al ataque a la sociedad como si se tratara de una y la misma y aludiendo a los actores como *la gente*, apelación que iguala, negando, la diversidad real de condiciones desde las cuales puede percibirse y pensarse la realidad. Todo lo cual hizo que la presencia del atentado en la opinión pública estuviera sesgada por un corte entre nacionalista y psicologista, o sea un análisis francamente desligado de las categorías históricas, sociales y políticas que le pudieran dar otro sentido que el irracionalismo que se usó para demonizarlo y hacerlo poco menos que incomprendible. Eso se hizo evidente en el discurso circulante que recurrió al uso abusivo de nociones, como las dos en las que quiero detenerme: una, la de *fundamentalismo* y, la otra, la de *trauma psíquico*. Como ha pasado con otros tantos conceptos —el de utopía, por ejemplo—, el de fundamentalismo, su sentido ideológico y político queda desgastado y reducido de hecho a la función de multilla o de comodín ideológico, siempre listo para responder a los más diversos interrogantes desde un esquema cerrado de antemano. Una vez puesto en circulación funciona rellenando de sentido a una subjetividad sensibilizada por lo inesperado de los acontecimientos, que no encuentra otros que pudieran relativizar los argumentos oficiales. Extendiendo entonces su alcance semántico y haciendo de la parte todo, la noción de *fundamentalismo* puede ser usada para descalificar todo pensamiento que, por su profundidad, es decir, su radicalidad, avance sobre las causas o el origen de un hecho cualquiera. Con ese fundamento, si esas causas o ese origen tuera tomado como central para la significación de una totalidad de problemas, ya se estaría ante el totalitarismo de los sistemas dogmáticos, que creen en la posibilidad de una verdad, factible de conocer. A estas condenas se extiende la que correspondería a quienes ejerzan la crítica del curso a seguir por un acontecimiento, tomando como premisa válida los intereses en juego y la concepción ideológica de quienes lo promueven. Se trata de la desautorización de todo aquello que por no postular a la contingencia como determinante esencial de lo humano, caerían en la tentación fundamentalista, dogmática y profética de saber anticipar. El triunfo de este esquema demuestra precisamente lo inverso: *libre de pautas* que organicen la comprensión, la reflexión se vuelve informe y la incertidumbre lleva a buscar el consuelo de lo trascendente. En un programa de TV, dedicada al tema del atentado, pueden llegar de ese modo a coincidir un psicoanalista alfonsista con uno de los fundadores de Tradición, Familia y Propiedad. Para Marcos Aguinis, lo sucedido es prueba de la existencia de la Mal. Para Beccar Varela, de la presencia del Diablo. Aldo Rico coincide con Freddy Storani en la responsabilidad del menenismo en haber mezclado a la Argentina en un conflicto ajeno, por extranjero, del medio Oriente. Para Storani, el problema es de forma: cualquier cosa que se decida, el contenido político no cuenta, vale si es producto de una consulta a *la gente*. Para Aldo Rico, la causa de todos los males es debida a la perturbaciones que el liberalismo, por antinacional, ha venido a introducir en nuestro idílico crisol de razas. La prueba: en su barrio, alrededores de Cabrera y Canning, jugaban a la pelota judíos, árabes y asturianos, ajenos a todo problema. Los equipos los formaban árabes, judíos y asturianos, tontos juntos. Claro, si niños y futboleros, todos somos argentinos... Para ello le bastaba con no preguntarse por qué entre los cadetes o los profesores del Colegio Militar, donde cursara su carrera de patriota, ninguno era judío. El mismo papel de ordenador mental jugaron en esos días los himnos nacionales de Israel y Argentina: lograr la comunión de todos por igual. La operación ideológica se completa con la intervención de otros ingredientes esenciales. El fundamentalismo de la

unidad sagrada-por-encima-de-todo, es un recurso de amparo tan primitivo que continúa siendo eficaz para el ahorro del conocimiento real de los males de los que nos protege, salvo frustrar el apetito de los de afuera. Se sabe tan bien que es mejor estar juntos, que ya no es necesario preguntarse para qué o para quién. Como tampoco averiguar por qué todo sería peor, si la unión tomara en cuenta la anulación de las bondades de la unidad social cuando neutraliza la especificidad de las reivindicaciones en un reclamo tan vacío como *espiritualizado*. De la mano de la unidad llegan los padrinos. El Estado, las Iglesias, los líderes de opinión... Disimulado bajo la apariencia del reclamo a sus falencias, el Estado se ve fortalecido por la ratificación de hecho que significa el reproche por las expectativas frustradas. Podría haber sido de otro modo... Tal vez, si contarán con el aporte tecnológico del Mossad, de la CIA y del FBI. Esos modelos de una eficacia probada en la colonización del territorio palestino, de la contundencia desatada contra el pueblo chileno, nicaragüense y panameño y del rendimiento en favor del racismo y el sindicalismo amarillo, bien pueden servir a los fines de tecnificar a un gobierno que indulta genocidas y planifica la represión de la protesta social a sus planes de ajuste. *Todos los fantasmas empalidecen hasta desaparecer frente al más temido: la desintegración nacional*. Pero este no es sino el modo de ocultar que *lo amenazante para muchos, aunque por distintas razones, es en verdad la lucha social*. Esto es lo temido, disimulado bajo el cuco de la violencia atentadora de la paz y por eso condenada sin atenuantes. Es este riesgo de enfrentamiento *entre hermanos*, amenazando al cuerpo de la Nación, lo que lleva a que se aproveche la acción terrorista para reforzar la garantía civilizatoria depositada en el monopolio de la fuerza en el Estado, es decir en los gobiernos de turno. Es el miedo a que se desate este poder delegado el que repite el ritual que consagra, cada vez que es puesto en duda, el sagrado fundamento de la democracia entendida en términos de "todo es conversable, entonces todo es negociable". Principio que es aplicado por Mariano Grondona en *La Nación* para condenar la política que concibe enfrentamientos en términos de amigos y enemigos. Como se encargara de explicar Grondona siempre que condena la concepción de la política pensada en términos de *amigos y enemigos*, ya que eso lleva inevitablemente a la guerra absoluta, para desde allí avanzar sobre todo *extremismo: la justicia social es un valor, pero su exageración, si amenaza la propiedad, ya no lo es*. De ese modo se va conformando la condena a todo pensamiento radical y crítico, que no acepte renunciar a preguntarse por las causas históricas de todo lo existente. Mucho menos cuando

se piensa en función de la trascendencia de lo nacional por encima de todo. Este razonamiento tiene a la unidad de la nacionalidad o de la ciudadanía, por un bien superior que debe preservarse ante aquello que puede perturbarlo: ese el cargo contra aquellos planteos que, en cambio, subordinan los problemas sociales a las conflictivas relaciones entre las clases que componen la sociedad. Aquellos para quienes el pretendido papel cohesionante del Estado es en realidad la fuente de toda lógica de exclusión y marginación, es decir, aquella que organiza toda discriminación y todo racismo.

Esta combinación de palabras gandilocuentes y de efectos neutralizantes, impidió que la crisis de la seguridad que se vivió, sirviera para el desarrollo de un pensamiento autónomo, se reflejó también en el modo desaprensivo con que profesionales del ámbito psi se apuraron a difundir la noción psicoanalítica de trauma psíquico. Lo hicieron desde una concepción de la subjetividad más propia de modelos cloacales que psíquicos, por la cual los conflictos con la realidad se asimilan a problemas mecánicos: los estímulos inundan, las emociones desbordan, la terapéutica, es entonces, cuestión de desagote. El uso popular simplifica estos esquemas en clave cuantitativa: el miedo, la pena, la rabia son energías que deben ser descargadas, liberadas. Para ello bien vale gritar, llorar, cuando no la panacea: dialogar o charlar.

Los psicoanalistas sabemos que no es charlando o pensando que un sujeto elabora sus conflictos, ya que no son algo ajeno, pasible de purgarse con el desahogo, que se los saca de encima echándolos afuera. Lo subyacente a este planteo es una concepción del trauma, que por cuantitativo carece de toda especificidad histórica o social. Se reduce a un drenaje de la memoria para que lo vivido no ocupe la cabeza. El caso es que diluida la especificidad, la responsabilidad de los actores también se desvanece: todos somos víctimas, porque todos somos argentinos. El resultado es un relativismo que lleva al caso de agrupaciones profesionales que se postulan como habilitadas para ayudar a la población a elaborar el trauma, sin preocuparse de que su oferta sea un molde tecnológico, que condicione la organización de la subjetividad de las víctimas en un sentido que sus conceptualizaciones tienen previsto desde sus disciplinas. De esa manera, el malestar de un conflicto que el trauma potencia, pero que no es la única fuente, se ve canalizado desde un orden que sin juzgar su validez comenza por adelantarse al que las víctimas podrán protagonizar. Es posible que, entonces, pocos de los afectados recurran, como esos expertos, a las analogías con la *accidentología*.

Por el contrario, hay quienes creemos que el trauma, por afectar la identidad de los sujetos, es una perturbación de la continuidad de la existencia subjetiva en el hilo de sus proyectos en curso o de las dificultades para ese curso; por lo tanto, la manera de restablecerse pasa por reconocer en lo sucedido las mismas razones que le servían para dar crédito o desesperar de las posibilidades que la realidad personal y colectiva le ofrecían de alcanzar sus anhelos. Cuando esto ocurre el trauma puede ser oportunidad de la revelación de contradicciones que eran desconocidas, en rigor, negadas, y ser la fuente de replanteos y reestructuraciones subjetivas más abarcativas que la reducción terapéutica preventiva. En una sociedad donde la estratificación social, la dualización, la marginación, son la regla de funcionamiento, la restitución de la mismidad jamás puede pasar por la exhortación a un democratismo vacío como el que, ingenuo en el mejor de los casos, convoca a una gran ronda con todos los sectores de la sociedad o a la constitución de Comités de Convivencia de vecinos y policías. Cuando aún está sin saldar el trauma del Terrorismo de Estado, más justo sería llamarlos Comités de Convivencia.

Frente al fundamentalismo de la unidad como lo sagrado, es preferible contar con las propias fuerzas y no confiar en las promesas de una unidad que subordina la solidaridad a los motivos y a las urgencias que convienen al poder.

En relación a lo que he tratado de exponer, quisiera plantear una última reflexión: un sistema que ha demostrado que no tiene vocación ni condiciones para asegurar la sobrevivencia de la mayoría de sus integrantes, ¿no debemos preguntarnos a qué unidad convoca el llamado al paro nacional del próximo martes, cuando pone la rebelión en la promesa de "Una Argentina para todos"?



UNA SOCIEDAD SIN RESPUESTAS

José María Pasquini Durán

Soy periodista y, por lo tanto, estoy más acostumbrado a preguntarme sobre la realidad inmediata que sobre las realidades históricas. Y en la realidad inmediata, me parece percibir que la pregunta que está flotando en el aire es quién va a calmar y de qué modo la angustia, la zozobra, la incertidumbre y los miedos que circulan en las distintas capas de la sociedad argentina; si la respuesta del gobierno va a ser suficiente. Debido a la manera en que se maneja el gobierno, casi siempre se tiende a subestimar el alcance de sus respuestas y, en este caso, es indudable que hubo una primera semana de desconcierto. Pero el gobierno ha establecido una estrategia que comienza a verificarse en cada lugar. Hoy, ya celebra alborozado en la televisión el descubrimiento y la detención de los miembros de una supuesta célula argentina que formó parte operativa de la colocación de la bomba. Mañana, espera con más optimismo que antecedentes que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que siempre se ha resistido a emitir declaraciones como la que se le pide de condena al terrorismo, lo haga esta vez bajo la presión de los EE.UU. —en nombre de las "relaciones carnales"— y de Israel —debido a que estamos ejecutando su estrategia internacional— y convierta, mediante esta declaración, a la Argentina como "país víctima".

Por otra parte, comienza a rescatarse una suerte de orgullo de la sociedad en el discurso de que no es posible que nos desacreditemos de tal manera, convirtiéndonos a todos en basura: "no servimos para nada"; "somos unos inútiles"; "cualquier turco viene y nos mata", etcétera.

Y el cuarto elemento es que el gobierno también eligió un objetivo. Ha elegido como objetivo responsabilizar por esta situación al movimiento de derechos humanos y al movimiento progresista que condenó al Terrorismo de Estado. El artículo que Alvaro Alsogaray publicó en *La Nación* es la exposición más refinada de lo que dijo Neustadt y de lo que durante todos estos días ha venido repitiendo Menem y de lo que se va a convertir en una política cultural. Es decir, diez años después, a través de esta estrategia, el Terrorismo de Estado, montado en un hecho de una violencia inimaginable, toma su venganza por el juicio a las Juntas, el informe de la CONADEP, etcétera.

Esto significa que se rearma un bloque político que enarbola estos argumentos y, en consecuencia, es lógico que ese bloque también demande la reaparición de las FF.AA. como instrumento de seguridad. Porque se está rearmando ese bloque político que reivindica el pasado, mediante el desfile primero y la compensación económica después. La misma que pedía Videla. Nuestro error —razona ese bloque po-

lítico— fue condenar y castigar al Terrorismo de Estado. En consecuencia, recompongamos ese núcleo de poder y, lógicamente, la seguridad colectiva estará garantizada por quienes la garantizaban antes, que son las FF.AA. convertidas en policía de ocupación. En el terreno internacional, el gobierno, imposibilitado para tener una política propia —ya que se ha subordinado a la estrategia norteamericana—, asume en este caso la estrategia de Israel y convierte a Irán en el objetivo central de su crítica. Yo no sostengo que Irán sea inocente, pero no me interesa esa discusión. Me interesa saber cómo nos colocamos nosotros frente a una situación de beligerancia. En lugar de asumir nuestra autonomía de gestión, tomamos parte por un bando, asumimos la estrategia de ese bando y la llevamos adelante.

La consecuencia de todo este posicionamiento es que el gobierno trata de recuperar el voto de la colectividad judía y espera que los dirigentes de la colectividad e Israel le agradezcan esta campaña contra Irán, de la misma manera que espera que la campaña contra Cuba sea agradecida por EE.UU., otorgándole el respaldo y el apoyo en determinadas circunstancias difíciles. De la misma manera que espera que el *establishment* le otorgue el apoyo suficiente para recuperar el caudal electoral a cambio de lo cual está dispuesto a soportar la chiflatina de los productores agrarios, la chiflatina en la Plaza de los Dos Congresos, que alguien lo escupa al pasar, mientras articula una estrategia en la que supone que todos estos sectores de poder le garanticen la continuidad en el poder.

Esta es la respuesta que ha dado el gobierno. El problema es que no hay otra respuesta. La de los radicales es ridícula. Alfonsín dijo que [Menem] parece Stalin, con lo cual desacreditó toda la crítica que se podía hacer a la Supersecretaría [de Seguridad], por que la instala en una referencia que la hace increíble para la sociedad. De la Rúa pidió que intervieran las FF.AA. Y Federico Storani, el tercer líder del radicalismo agrega: "Se los dije... Se los advertí, revisen las actas del Congreso". Y ahí queda todo. El Frente Grande se borró, no existió. Sus principales dirigentes desaparecieron de la escena. No tienen respuesta, no tienen ninguna formulación crítica. Es decir, que la tercera fuerza, que apareció para algunos como una esperanza el 10 de abril, desapareció el 18 de julio, porque no ha sido capaz de enfrentar esta crisis junto a la sociedad. Se ha refugiado en el Paraninfo de Santa Fe a discutir el Núcleo de Coincidencias Básicas, una Constitución que, como todos sabemos, durará hasta que las circunstancias políticas aconsejen cambiarla, sin que nadie le haga caso a todo lo que se dijo ahí.

Hay un vacío de respuestas que se está llenando sólo desde la derecha, y con una concepción articulada que empieza a rescatar elementos del pasado, del peor pasado inmediato, y empieza a crear en la gente la sensación de que la respuesta no está en la sociedad. Que está fuera no sólo de la sociedad, sino del país y que, por lo tanto, es imposible encontrar una alternativa válida en la que cada uno de nosotros sea participe y en la que cada uno pueda influir. En el Consejo de Seguridad de la ONU no podemos influir, en el conflicto de Medio Oriente no podemos influir, en la economía internacional no podemos influir; en consecuencia, sólo nos queda, de vez en cuando, tener el desquite de votar a un muchacho bueno en una elección de Constituyentes. Mientras tanto, tenemos que aceptar como una solución establecida la apropiación absoluta de los mecanismos de poder y la voluntad casi monárquica para llevar adelante los destinos conjuntos.

Yo creo que la única respuesta posible es la de la propia sociedad. Si este tipo de debate no se hace, no habrá recomposición del discurso político de oposición, no habrá reposición de utopías; pero, sobre todo, seguiremos poniendo en peligro la estabilidad de nuestro principio de libertad. Esto recorta nuestros derechos. Recorta los de la gente sencilla que se expresa en cartas a los diarios y en llamados a la televisión: que por favor no pongan la Embajada de Egipto, donde la piensan poner, porque sería terrible que les pase por segunda vez la destrucción de sus hogares. Plantea el problema la gente que está viendo las cotizaciones de sus casas porque están al lado de escuelas o instituciones judías. Recompone la situación de los propios judíos que están pensando en cómo construir *bunkers* que tengan la escuela integrada, el supermercado integrado y del cual prácticamente no puedan salir, como era la embajada soviética aquí, o en Nicaragua o en Cuba, que son como manzanas autobastecidas.

¿Cómo romper esa sensación elemental? La única manera de quebrarla es si cada uno de nosotros toma conciencia de que puede intervenir en su destino. Si el destino es manifiesto y fatal, entonces no tendremos más remedio que resignarnos. Si entendemos que el destino puede ser obra de nuestra voluntad, entonces creo que sí podremos organizarnos sin esperar que venga el "pupito", sino que surja de la propia sociedad. A fenómenos de esta envergadura corresponden respuestas de la misma envergadura.

LA COMUNIDAD ATRAVESADA POR EL TERROR

León Rozitchner

Retengo la elaboración hecha por Pasquini Durán que, de alguna manera, concretiza aquello que fue comenzado a elaborar en el campo de las propuestas teóricas. El plantea, viéndolo desde el periodismo, o sea desde la relación inmediata con lo concreto, algo que también tiene que ser retomado desde el otro extremo, por aquellos que, desde la filosofía, no dejamos de pensar lo concreto, aunque con nuestros propios instrumentos.

Antes de venir aquí pensaba plantear que todo hombre al nacer, por el hecho mismo de ser hombre, le debe una muerte a la naturaleza, y que el hombre judío, desde su nacimiento, le debía algo más a la naturaleza, llevaba en el bolsillo una muerte judía, así como el negro lleva en su bolsillo una muerte de negro. Pero creo que comenzar por ese extremo no sea quizás lo más conducente para abordar qué nos pasa entre nosotros, si bien creo que hay que tenerlo en cuenta, porque cuando planteamos en algún trabajo el nivel de la inhumanidad de lo humano —hasta qué punto cala lo inhumano en lo humano—, habíamos tomado como ejemplo el caso del judío, que es negado meramente por el hecho de ser, no por sus cualidades, ni por su color de piel, ni por su riqueza, sino simplemente por el hecho de serlo. En ese sentido, señalaba el extremo límite de la persecución, de la negación del hombre. Extrañamente, luego de todo lo que ha pasado en el mundo, volvemos a ver un nuevo símbolo de una persecución extrema sobre lo humano, en un lugar específico como es la patria argentina, donde hemos vivido y nos hemos integrado como judíos, como judíos a los que, con este sentimiento de muerte cultural, trató de integrar, de integrar al otro, al que no lo era, para ser recibido por él, y por lo tanto acogerlo. De la misma manera que ahora sentimos, extrañamente, y después de tanto tiempo, que pese a todo lo que hayamos podido vivir en este país, es decir, al nacionalizarnos al mismo tiempo como judíos, por haber sido nuestros padres (o nuestros abuelos) inmigrantes de la persecución zarista, encontramos que otra vez aparece planteado, al término del proceso, esta separación tajante: el judío otra vez víctima del exilio interior, como símbolo de lo que tiene que ser negado, para hacer posible la vida social entre nosotros.

Lo que plantea Pasquini Durán es entonces cómo enfrentar precisamente esto que desnudamente aparece como un efecto social de aquello que quedó pendiente desde el Terrorismo de Estado. Siempre hemos planteado, y creo que debemos seguir planteándolo, que el Terrorismo de Estado se prolonga en el gobierno de Menem, y encuentra en este gobierno su realización más acabada, con la expropiación del país, la destrucción de la cultura... Porque no sólo aparece en el símbolo de muerte que es la destrucción de un edificio donde caen los escombros sobre cien personas vivas, sino en la destrucción del edifi-

cio social que fue también puesto a prueba y destruido con la realización acabada del exterminio durante el proceso militar, y que contó, por otra parte, como cómplice, a todo el poder social argentino. La sociedad, a partir de que el gobierno de Menem aceptara plantear la impunidad para los que dan la muerte, se ha dividido tajantemente en dos: aquellos que quedan libres de dar la muerte impunemente, y por lo tanto vuelven a sus hogares, y aquellos que aparecen amenazados de muerte. El dominio del poder político de nuestra democracia es el dominio que se ejerce sobre el fondo del mantenimiento el terror en la vida cotidiana. No podemos hacernos los inocentes ahora, y plantear que el terror aparece a través de la destrucción de un edificio de la comunidad judía. Es la comunidad argentina la que está atravesada por el terror, y esto no ha sido planteado por los sectores presuntamente opositores. Es así que el Terrorismo de Estado de los genocidas está presente cómplice en el ministro de Economía, que formó parte del Proceso; o en el ministro de Defensa, que fue su canciller... Aparece permanentemente por boca del presidente mismo, cuando respondiendo al reclamo de una propuesta educativa diferente, repite la amenaza de muerte de que podían volver las Madres de Plaza de Mayo; o en el acto mismo del Congreso posterior al atentado, cuando designa a la oposición como formando parte del atentado contra la Argentina, o cuando preconiza la pena de muerte, pues está diciendo a las claras que piensa aplicarla a los opositores a su política.

El terror nos ha invadido, ha invadido a la sociedad. Da pena, por ejemplo, ver a muchos intelectuales oscilando entre asumir su judicidad o rechazarla para integrarse al campo de los argentinos. Yo pienso que lo único que nos puede unir a los judíos argentinos con los argentinos que no son judíos es la elaboración del terror, del cual los judíos somos un índice acabado. Pero no un índice privilegiado solamente en la historia, porque ese índice tiene que ser abierto para poder incluir a la totalidad de los argentinos.

La pregunta que queda planteada es ¿cómo hacer para enfrentar esto? No todos los judíos, a pesar de haber sentido el terror desde niños —como uno lo ha sentido— hemos sido capaces de poder resistir la presencia de este terror que disuelve, que aterra. Y en ese sentido, si los mismos judíos no han sido capaces de hacerlo, si la sociedad argentina fue cómplice del proceso militar al mandar a sus propios hijos a morir a las Malvinas, si todos fuimos afectados por el terror del que nos hemos convertido en cómplices, la pregunta que queda planteada, y que hay que elaborar, es cómo hacer concretamente, más allá de las palabras, para entrar a desentrañar y a poner en juego algo que las palabras no elaboran solamente, porque justamente el terror reside en aquel lugar afectivo del cual las palabras han quedado lejos.



MEMORIA Y OLVIDO

Gilou García Reynoso



Por la significación del tema y por lo singular del abordaje publicamos esta intervención que se llevó a cabo en una mesa sobre el caso de los mellizos Reggiardo - Tolosa, realizada en la Facultad de Ciencias Sociales, organizada por el Instituto de Investigaciones de Ciencias Sociales.

Supongo que, como psicoanalista, ustedes esperarán que hable sobre identidad y me parece que me voy a correr, porque ya se han dicho muchas cosas al respecto, con las que concuerdo en su mayoría, y además porque me parece que el psicoanálisis tiene algo más que hacer que acudir a las urgencias cuando falla el sistema jurídico. Creo que el sistema jurídico es lo central y son obvias las falencias que en Argentina tiene el sistema jurídico en función del sistema político heredado y no superado. Es difícil decir algo más, a propósito de este caso, no sobre este caso. Me gustaría no centrarlo en los mellizos, a pesar de que desgraciadamente los niños han sido ofrecidos en sacrificio a la causa del olvido. Yo subrayaría esto. Me parece que hay una política de olvido, que exige sacrificios y que ofrece estos niños a los ojos del público, sacrificándolos para poder seguir una estrategia de olvido, en la cual estamos todos comprometidos. Política de olvido que fundamentalmente tiende a conseguir el olvido de la política. Es decir, ¿es este caso de los mellizos un caso de familia? ¿es posible considerar esta situación como situación singular que sucede en el seno de una familia? Creo que esa es una trampa, es una trampa que hay que superar. Hay que pensar que *éste es un tema público, no privado*, contrariamente a lo que dice un importante sector de la población, porque centrarlo en lo privado, familiarizar, digamos, un tema es olvidar que sus dimensiones son fundamentalmente políticas. La política del olvido tiende a hacer olvidar. Tomado el caso particular: ofrecidos los niños en sacrificio a esta causa del olvido, hacer olvidar la desaparición y los motivos de la desaparición, hacer desaparecer las desapariciones. Los motivos de las desapariciones fueron motivos políticos. La desaparición —yo tengo un trabajo sobre eso que se llama *Matar la muerte*— consiste en quitar a los sujetos que cuestionan un sistema no solamente su vida, sino también su muerte. Es decir, intentar desubjetivar, desimbolar, desestructurar subjetivamente los sujetos en cuestión. Creo que con ello se hace un ataque que va más allá del caso singular; es un ataque al conjunto social, y creo que la labor de las Madres, en su momento, y de las Abuelas, después de ellas, y en la actualidad, es una labor que no solamente rescata niños y verdades de esas familias, sino que es una labor que se dirige a todos nosotros como labor simbolizante, como labor en la cual nos devuelve la posibilidad de hilvanar nuestra

historia, y no solamente en los datos. Hay una cierta confusión y una reducción cuando se dice que hace falta reconocer la verdad y se entiende por verdad solamente los acontecimientos. Creo que los acontecimientos existen y hay que recordarlos, pero la historia es fundamentalmente memoria. Es decir, algo viviente que pasa a través de nosotros y que nos estructura con sus agujeros o con sus posibilidades de volver a circular, a pensar, a sustituir, a simbolizar, en vez de estar atrapados en la repetición y en el agujero negro de lo que no se puede decir. O sea, que parece difícil decir algo más sobre este caso, sobre esta situación. Pero también hay mucho no decible; estructuralmente no decible, políticamente no decible. Cuando un sistema quiere perpetuarse no hay una continuidad sino un continuismo, digamos, que va más allá de lo explícito de un régimen. Este régimen se presenta como democrático, pero tiene una continuidad con el régimen anterior de facto, esto es muy fuerte. Y creo que, en este caso, hay una política de olvido cuando se pide, se convoca, a la población a través de una estrategia que por yuxtaposiciones ha permitido armar un montaje de desmentida, no diría de mentira sino de "desmentida" de lo real a través de los medios de comunicación con la finalidad explícita de convocar a todos en el lugar más íntimo de la subjetividad. ¿A qué nos convoca? Nos convoca a los sentimientos más primarios: un niño, una madre, lloran en la pantalla, es una cosa terrorífica, es difícilmente soportable. Yo creo que está en el límite de lo soportable para todos nosotros. Se presenta, en espectáculo público, una situación singular como si fuera sólo asunto de derecho privado, familiar; se invoca el valor del amor y de la "libre" elección. Como si esto fuera todo. Se pasan por alto muchas cosas que se ocultan cuidadosamente con la presentación del drama actual: que hubo Terrorismo de Estado, que propició secuestros, crímenes, desapariciones, robo, usurpación de identidad. Todos delitos de orden público —político— y no privado. Las acciones terroristas de los que gobernaban "de facto" —es decir fuera de la ley— en las épocas en las que los niños nacieron, está el origen del drama actual. Exhibir el caso reduciéndolo a las dimensiones de un drama familiar, es una propuesta de darle entonces solución familiar: no legal, ni política. Las incongruencias son muchas: ¿cómo entender el sufrimiento actual de estos niños si se pretende olvidar y hacer olvidar el sufrimiento

que subyace a éste, el del drama familiar también— de la familia de origen masacrada y diezmada por el Terrorismo de Estado? Y si una dimensión "política" es abrochada al asunto es debido a la labor de esclarecimiento de la verdad oculta realizada por las Abuelas. Esta actividad es incriminada, descalificada y condenada como acción "política", que impediría que se cumpla el beneficio privado del amor. Se enarbola una "ética" que sería la del amor versus el odio, cuando lo cierto es que esta "ética" es la de la mentira y el crimen con la máscara del amor. Política del olvido para que se olvide la política que la sustenta, y obtener consenso para implementarla: la Secretaría de Seguridad debe ser avalada por la opinión pública, y de sus consecuencias serán responsables los ciudadanos.

Es un gran recurso que los comunicadores sociales —voceros del poder— instrumentan para operar el olvido: la pantalla *desrealiza* y, simultáneamente, vuelve hiperreal lo que muestra: la *estrategia* es rechazar la memoria como benéfica anestesia acerca de la historia y, simultáneamente, hiperpensibilizar acerca del presente; un presente que se concibe absoluto, es decir, desligado de su historia; las *tácticas* para conseguirlo son varias: superposición, borrado, inversión, omisión, etcétera.

Es el gran recurso de apelación al sentimiento inmediato, a la compasión, pero sobre todo "que callen" los que recuerdan. *Desaparecer* con distintos procedimientos lo que no se quiere que sea recordado. Hacer nuevamente *desaparecer las desapariciones*, sus causas y métodos y sus consecuencias. Pero no hay que engañarse, en memoria y olvido hay algo *irreversible*: marcas, efectos a largo plazo, retorno que acecha. Siempre hay que recomenzar el borrado. Como dice N. Loraux, citando a Sófocles en *Antígona*, el coro (la opinión ¿Doña Rosa?) dice: "Es necesario instalar el olvido acerca de los combates de hoy".

Y si se pretende enterrar precipitadamente el pasado es porque un trozo de presente amenaza denunciarlo: es necesario entonces volver a instituir el olvido. "La guerra no ha terminado" —agrega Nicole Loraux— el coro estaba muy apurado. Es peligroso pasar alegremente de ayer a hoy, dar vuelta la hoja, hacer tabla rasa del pasado. Es bueno escuchar lo que hay bajo el nombre de amnistía."

Olvidar hace imposible el verdadero olvido, sin el cual no sería posible ni siquiera dormir, sin el cual la

vida psíquica se ve obligada a la repetición, expuesta al retorno de lo que se pretende ignorar. Hay entonces olvido y olvido. El que se quiere conseguir en esta política es el que, manteniendo sin modificación las causas que lo producen, amenaza con la repetición.

Evitar el duelo a toda costa, evitar el recuerdo a toda costa trae sus consecuencias. Freud lo decía: el inconsciente eterniza el recuerdo imposible; fantasmas que retorna y no puede ni vivir ni morir. Hay duelos imposibles, la desaparición intenta hacerlos imposibles. Librarse del pasado sin poder hacer el trabajo de duelo es una tarea psíquica de alto precio, dejará sus marcas y las derivaciones de su retorno son imprevisibles y riesgosas. La propuesta política de olvidar e incluso de olvidar el olvido y rellenar los agujeros de la memoria colectiva de nuestra historia terrorífica con palabras vacías, construye quistes potencialmente explosivos.

Por otro lado existe esta puesta en escena pública de algo muy íntimo; que es violatorio de la identidad de los niños, violatorio de una situación en la cual el menor debería ser protegido en el anonimato, la mayoría de las veces se requiere cuando hay algún hecho de orden policial, que no sea dicha la identidad del niño; acá, impudicamente, obscenamente, diría yo, se exhibe al público: dos niños menores de edad en una situación muy dolorosa, infringiendo también las órdenes, los dictámenes del juez. Es decir, pasando por encima de todos los estamentos que hacen que una vida humana sea una vida que se inscribe dentro de la cultura en observancia de la ley.

Es decir, que hay algo que subvierte el orden democrático desde ya, pero no solamente democrático, sino cultural. Ciertos personajes y los comunicadores —en ese lugar algunos de ellos directamente y otros al servicio de otros sectores— se colocan como si fueran ellos la Ley; de la misma manera que el mismo Miara se ha colocado en relación con los niños, como si él fuera la ley. No como sujetos, como todos nosotros, que tenemos que sujetarnos a la ley, sino como aquellos para quien la ley es *de facto*: la que ellos hacen. Empleo esta palabra *de facto* porque es fuerte, me parece que hay una posición que, sutilmente, sin que sea en lo explícito un gobierno de facto, se produce *de facto*, es decir, subvirtiendo todas las leyes, asumiendo el poder de legislar, de gobernar —de educar en este caso—, como si la ley no fuera para ellos, como si la ley fuera la que se ejecuta como la del justiciero por mano propia. Como todo esto son elementos del "proceso" acercados a aquello que de la democracia todavía tenemos, que es con todo un sistema jurídico que por más falencias que tenga nos permite por lo menos cuestionarlo en sus falencias. Pero estos elementos son situaciones muy peligrosas, muy riesgosas. Estos chicos tendrán muchas dificultades para poder salir de esta situación, porque realmente están entrapados en una trampa mortal. No me escaparé como psicoanalista y trabajaré algo alrededor del hecho, muy importante, que para la estructuración de un sujeto, la *relación del sujeto y la ley, es constituyente*, es originaria, no es secundaria. La ley es, primero, la ley fundante de lo humano, es decir, la ley de la prohibición del crimen y del incesto. En este caso, estamos casi obscenamente entregados al espectáculo en el cual lo que se promueve es un padre "legislador" para quien la ley de todos no corre y, por otro lado, una madre, que más allá de los sentimientos, que seguramente son de dolor y hasta ternura, sin duda con estos niños no está colocada más que en una *posición de posesión*. De posesión, es decir, de considerar a los niños como propiedad de ella. Eso es como permanecer en el seno de la madre, sin poder ser separados por una instancia paterna que la justicia representa, y que estén condenados al incesto. Incesto en el sentido muy profundo del término, es decir, pertenencia al interior de la madre sin poder salir nunca de ahí. ¿Cómo harán estos niños, estando en una edad clave como la adolescencia, en la que normalmente para cualquier chico hay un proceso en el que se arman unos líos terribles en las mejores familias, porque hay un proceso como de renacimiento, podríamos decir, en el que el chico tiene que salir de la familia, tiene que inscribirse en la sociedad con una diferencia de los padres que lo han criado. La rebeldía es normal, es la regla. Depende del destino de esa diferencia, que estos niños después puedan ser creativos o delincuentes o enfermos, según cómo se acompañe y se pueda escu-

char y recibir ese procedimiento normal de diferenciación que la adolescencia significa como nuevo nacimiento, como nuevo parto, de alguna manera, como una nueva separación necesaria para entrar en la creatividad e inscribirse en la cultura.

En este caso, lo que vemos son niños atrapados en una situación en la que se los solicita tener que ser *para* la "madre", tener que ser *del* "padre". Yo no reconozco como padre o como madre a los raptos, pero a la opinión pública se los presenta de esta manera, y lo que no es transparente es el daño que se hace no sólo a los niños, sino a toda una creencia por la cual en esa escena los niños están como atrapados. Yo no sé si ustedes han visto un programa televisivo; las palabras que dicen los chicos son importantes. Hay algunas que son muy, muy dramáticas. Por ejemplo, los mellizos dicen: "el juez nos tortura". Uno de los chicos llora y dice: "Mamita, si me separan de vos, me muero, me mato; solamente la muerte puede separarnos".

Los niños hablan frente a la televisión. Reclaman a la comunidad entera porque los han separado de lo que ellos llaman sus padres. Imputan a los jueces que definen como amenazante y violador de su intimidad. La escena no es sólo dolorosa sino que tiene algo difícilmente soportable. "¡Pobres chicos!", clama la gente —la buena gente—, los adolescentes, en particular, que sienten la posibilidad de que se trate de ellos mismos, expuestos a una situación tan tremenda como ésta.

¿Qué decir? Convocados a identificarnos con el dolor de estos niños, con el dolor de una madre, anonadados por lo más explícito, lo que ahí se muestra, uno deja de pensar, es pura emoción; uno pierde la cabeza, se acongoja, se indigna, capturado por la imagen terrorífica del desgarramiento, del despedazamiento al que asiste inerte. *Atroz, pero algo más atroz aún* asoma si uno logra suspender el encandilamiento amoroso. Los niños son dos y la escena también es *doble*. *La otra escena*, que permanece muda, es el *doble siniestro* de la que se muestra en este momento, de la que estamos viendo. Las palabras, el llanto, el terror, son quizás los mismos si hubiesen podido ser hablados, cuando los niños fueron secuestrados antes de poder nallar, gritar y pedir ayuda, y protestar por su desamparo, total en aquel momento, y en su indefensión máxima, incluyendo el abandono de la justicia y la sociedad. En aquel momento, si hubiesen podido hablar, llamar a su madre y decir que "preferirían morir a ser separados de ella", que "solamente la muerte los ha de separar...". Esta escena, si uno la puede oír, más allá de lo explícito, es la escena terrorífica de aquello que, no pu-

diendo haber sido hablado, simbolizado, se repite y retorna como alucinatorio, pero hay que tener oído para poder escucharlo.

Este es un punto que tal vez nos dé cierta esperanza, porque algo siempre escapa a la represión y a la necesidad de aplastar por el olvido al conocimiento y la verdad. Algo escapa y algo insiste y, de alguna manera, estos niños convocan a la comunidad, después del primer momento de pánico y de sideración a tener que pensar. Por supuesto que hay que ayudar a eso. Por supuesto que hay que ayudar, desde la labor de las Abuelas, que hay que reconocer todo lo que han hecho, hacen y van a seguir haciendo, no solamente por sus nietos sino por todos nosotros en este proceso de anonadamiento de nuestra memoria y de nuestra conciencia que se está intentando orquestar. ¿Para qué? Para poder conseguir lo que todo régimen para poder reproducirse necesita, y cuanto más siniestro es un régimen, más necesita recurrir a los métodos más terribles. La coerción, la desaparición, la tortura fue un momento. Este es el momento del *consenso*. Lo que se está buscando es vaciar nuestras cabezas y conseguir, apelando a las situaciones más primarias nuestras, nuestra adhesión a la causa del olvido.

Y la causa del olvido no es solamente olvido del pasado, es olvido del presente y del porvenir. Porque el proceso de aniquilación no ha terminado, está en plena marcha, tal vez ya ni necesite de las desapariciones, necesita del consenso para permitir la exclusión de grandes sectores de la sociedad para ser aniquilados. Porque la historia no ha terminado: la historia es ésta, es la historia de la concentración del capital, de la exclusión de sectores cada vez más grandes de la población destinados a la enfermedad y la muerte, y tenemos que convivir con todo esto y hacer como si no nos concerniera, como si solamente pudiéramos ser gente que tiene sentimientos íntimos y que suscribe políticas que, en realidad, son de aniquilamiento. Habría muchas cosas que trabajar, pero yo creo que esta convocatoria a los sentimientos más primarios, estas respuestas que las encuestas traían podrían llamarse *light* en el sentido que apuntan a no sufrir, a no oír un sufrimiento en vez de dirimirlo y poder saber de qué se trata. Es una especie de convocatoria a la anestesia, a la anestesia amputadora, amputadora de nuestra memoria, pero amputadora también de todo lo que sería conocimiento de la realidad y posibilidad de intervenir en ella. ¿Cómo combatir el olvido? No se trata de reabrir las heridas, regodearse en el sufrimiento o vengarse, sino de hacer justicia y posibilitar las transformaciones que el *trabajo* de duelo hará posibles.



LA REPRODUCCION DE UN SINTOMA



El aborto emerge en el espacio público como preocupación para justos y pecadores. Digo pre-ocupación, para marcar que es algo que ya estaba allí cuando uno decide prestarle atención, formando parte de nuestra vida, determinando estilos de sexualidad y de relaciones familiares, ocupando el lugar del propio infierno o el del recurso posible para salir de él, ya instalado, lateral o tácito, en los discursos a los que nos remitimos. Tema difícil de pensar —que apela más a reacciones masivas de defensa y ataque que a serenas reflexiones— aparece como el paradigma de lo que nadie puede querer, el accidente fatídico del que todos y todas queremos zafar. En nuestra cultura occidental y cristiana —o en cualquier otra cultura patriarcal— es el crimen femenino por excelencia, porque revela el interés de la mujer por mantener su vida y su sexualidad separadas de la procreación. Separación en la que ambos sexos participan y gozan, con el rasgo diferencial de que —cuando fracasa— la mujer no puede huir del teatro de la gestación: es ella misma. El hombre puede abandonar la escena más o menos discretamente. Y de hecho lo hace: según resultados de una investigación de la Lic. Rosa Geldstein¹ los hogares monoparentales —que en la década pasada aumentaron en la ciudad de B.A. del 8% al 10%— son en un 77% de madres solas con sus hijos y en un 23%, de padres idem. En el mismo período se registra que los hogares monoparentales con niños de menos de 7 años aumentaron 141%. También aumentaron los que tienen jefa mujer e hijos de menos de 6 años, que son los que menos deberían hacerlo, ya que la juventud y el objetivo de procreación se suponen fundantes de la familia. El vínculo entre la madre y los hijos se revela en estos datos como el más permanente a través de las mutaciones sociales externas que varían la estructura de la familia, tales como el empobrecimiento brusco, que es causa de rupturas familiares y crea hogares con jefatura femenina.

El aborto es considerado un crimen dirigido no sólo a la posibilidad de continuidad de un linaje masculino, sino fundamentalmente a la figura de la madre idealizada, la "toda-madre", pilar de la división sexual del trabajo en el orden patriarcal. Imagen arcaica desde la que necesariamente se ordena la representación de la mujer, y que demanda —especialmente a las hijas— un trabajo arduo y permanente de declinación del fantasma materno en representaciones que sean vivibles para mujeres y hombres en su historia concreta, su vida cotidiana. Este trabajo de reformulación permite tanto la continuidad como el cambio del paradigma maternal con el que se confrontarán los desempeños particulares.

La relación materno-filial difiere de todas las otras por el hecho de tener una prehistoria real de dependencia total y poder absoluto, que deja alguna forma de memoria nostálgica —fundamento fantasmático de todo paraíso— de este dominio y satisfacción completos que nunca serán igualados en otra relación. Pero ésta es su prehistoria, su condición de posibilidad, que podríamos llamar "natural" o primordial. La maternidad histórica (la de la vieja) comienza cuando el camino de desprendimiento y autonomía del hijo puede ser imaginado y aceptado por una mujer (sí, sí, ¡la vieja es una mujer!), que se regula por una ética de la responsabilidad y la auto-limitación del poder, y que, vía la relación que mantiene con el padre de su hijo o con la figura que ocupa ese lugar, posibilita la elaboración de las contradicciones y conflictos inherentes a ese dominio, destinado a desaparecer.

Compartido o no con su pareja, el aborto puede ser una forma de sustracción del cuerpo femenino a la dominación patriarcal (a veces, equivocadamente, para

mejor satisfacer la sumisión a los imperativos productivistas), por eso la Iglesia y el Estado lo prohíben: —los hijos son míos, dicen. La madre Teresa de Calcuta predica "Dénmelos, yo los quiero". La operación sobre el hijo no deseado consiste en afirmar que la Iglesia es la Madre. La Madre del sacrificio y de la dependencia absoluta, que crea una subjetividad adicta: no se puede vivir sin ella. Cuando en relación con la interrupción voluntaria del embarazo, los penalizadores del aborto hablan de "defensa de la vida", se produce un deslizamiento de sentido. No "se trata de un mismo valor en juego"² en el discurso de la despenalización. La "vida desde la concepción" de la que hablan es la infusión del hábito divino en un cuerpo inescencial. En cambio, en el discurso de las mujeres que defienden su derecho a disponer de su cuerpo y de condiciones adecuadas para la crianza o para la evitación de embarazos involuntarios, el valor de la vida (su propio valor) es construido socialmente en su historia personal concreta y en sus vínculos actuales. La vida es aquí una realización objetiva y subjetiva en tiempo pasado, una conciencia presente, y un haz de deseos y responsabilidades sociales por los mismos proyectados al futuro.

Por otro lado, la defensa del derecho al aborto no se hace en términos de un derecho absoluto, discrecional e inapelable, sino estableciendo un marco simbólico de condiciones y reglas que pueden ser cambiadas socialmente y ponderadas en cada caso, por personas que se regulan por valores éticos e ideales culturales históricos. La pelea es reñida, pero si no se clasifica a los contendores en pro-abortistas y anti-abortistas, pretendiendo definir este debate como la tensión imaginaria entre la voluntad de vida de unos y la denegación de la voluntad de muerte de otros, los discursos no son especulares.

Frente al lugar común de la culpabilización o las consideraciones peyorativas sobre la capacidad de juicio moral de la mujer que aborta, nos preguntamos: ¿cuáles son las condiciones materiales y simbólicas necesarias para que la crisis subjetiva que se intenta resolver en el aborto pueda tener efectos de reestructuración y resignificación de la vida de la mujer —su sexualidad sus relaciones familiares, su actividad y sus relaciones laborales, sus decisiones en materia de anticoncepción eficaz y segura— que tienda a una mayor autonomía y autoconciencia? Para que ese acto tan significativo pueda ser incorporado a su propia historia personal y significado a los otros como una forma de ejercicio de control de su capacidad reproductiva, de asunción de responsabilidad por ella y por las consecuencias de la actividad heterosexual? Tal vez no la mejor, pero la única que puede remediar los fracasos de la anticoncepción, ya sean éstos por causas objetivas o subjetivas.

Que todos hayamos sido embriones no quiere decir que todos los embriones lleguen a ser personas. El embrión, como ser inscripto en una escala humana de valores, es la representación ejemplar de la incompletud y la dependencia extrema por un lado, y por otro, la de todo lo que puede llegar a ser un germen humano cuando es tomado a su cargo por un sujeto parlante, para darle y darse (al mismo tiempo) un lugar en su cultura y en su sociedad. Es efecto de lo que se crea en la negociación entre necesidad y deseo, en la cual ninguno de estos términos puede estar ausente: cada uno es condición necesaria del otro. Como señala S. Veggetti-Finzi³, hay una contienda (que se libra en el espacio psíquico interno de la mujer) entre el niño maravilloso, el soñado, Niño Dios que es el centro óptico del pesebre de la Sagrada Familia, imaginario centro lógico-ontológico del mundo, foco de la perspectiva política de la Iglesia, y el niño histó-

Martha Rosenberg



co social, hijo de la mujer y del hombre, que reproduce al padre, es decir que es siervo o señor, propietario o desposeído, según su posición heredada en una estructura social simbólica que lo determina realmente, aunque haya movilidad posible según su propia acción a partir de ese punto de partida. ¿Qué subjetividad determina en las mujeres la clandestinidad de la práctica del aborto? ¿Cuáles son las resistencias que se oponen a la elucidación de los aspectos subjetivos de la mujer abortante? El rechazo activo de la maternidad con técnicas que operan en el mismo nivel carnal que el proceso reproductivo (y no en conductas reflexivas de evitación del embarazo), es decir que actúan impidiendo el desarrollo del embrión en el cuerpo de la mujer, se puede ver como la contrapartida nefasta del celebrado y envidiado poder femenino de engendrar? La mujer que aborta ejerce violencia por causa justa para ella, en defensa de su vida y —si consideramos el perfil estadístico de la mayoría de las abortantes como mujeres entre los 29 y 35 años con más de tres hijos— de la de su familia. Aunque la violencia masculina es tolerada y aún alentada como rasgo de virilidad, el derecho del ciudadano varón a hacer justicia por su mano es muy controvertido por cuanto atenta contra el monopolio de la violencia por parte del Estado. El ejercicio de la violencia por las mujeres en el aborto se configura inmediatamente como tabú, porque a dicha transgresión se agrega la del rol social asignado en la reproducción de la especie y de

las tradiciones familiares y sexuales de la división del trabajo.

Una de las formas de marcar simbólicamente la diferencia sexual, en la mayoría de las culturas, es la distinta relación con la sangre: las mujeres padecen la efusión de su propia sangre (ciclo menstrual y parto) que señala su función de dar la vida, los hombres toman vidas y pueden provocar la efusión de la sangre de los otros. La apropiación y el control de la fecundidad de las mujeres es el verdadero lugar de la dominación, dice Elisabeth Copet-Rougier⁴. Hijos, fetos y mujeres han sido durante siglos propiedad del Padre. Que las mujeres ejerzan el derecho a la libre disposición de su cuerpo y la autoridad sobre su descendencia (patria potestad compartida, acceso a la anticoncepción y el aborto) inquieta tanto a hombres como a mujeres, acostumbrados a la tutela del gran Padre en sus diferentes figuras, y a la hegemonía de las formas patriarcales de concebir...la sexualidad, la familia, el poder.

¿Podemos pensar que las fuertes resistencias a pensar el problema del aborto tienen relación con el rechazo de una redistribución del poder social entre los sexos? Redistribución que sigue hoy idealmente el modelo político de la democracia igualitaria, que está a su vez profundamente cuestionado por el surgimiento de las diferencias "pre-políticas" irreductibles (raza, sexo, edad) cuya significación como jerarquías sociales se pretendería remediar.

Según G.Fraisse, J. Rousseau-Dujardin y Michel

Tort⁵, dos modelos de igualdad predominan como consecuencia de: a) el desarrollo de la forma mercado a nivel cuasi universal; b) el desarrollo de la tecnología médico-científica. Los modelos correspondientes son: la sumisión de la escena erótica y de la procreación a la forma mercantil, por un lado. Y por otro, la transexualización medicalizada como modelo de superación de la oposición entre los sexos, que aparece como extremo de la medicalización de la procreación y la elección voluntaria de la identidad sexual. Como hasta ahora la dominación, la violencia y la jerarquización no han podido ser eliminadas de las relaciones entre los diferentes, la alteridad sexual se presenta como paradigma de lo diferente que debe ser eliminado.

Ahora bien, para el sexo femenino, la sede fundamental de su alteridad es la capacidad de gestar y el poder diferencial que ésta le concede como origen obligado y común para ambos sexos. El poder de las mujeres es producir seres humanos. Que ejerzan ese poder de una manera que las desvincula o que, por lo menos, las vincula de otra manera a las instituciones diseñadas y cristalizadas durante siglos para poner a disposición de toda la sociedad —organizada patriarcalmente— su capacidad reproductiva, no puede ser aceptado más que al costo de profundos cambios en la distribución del poder social.

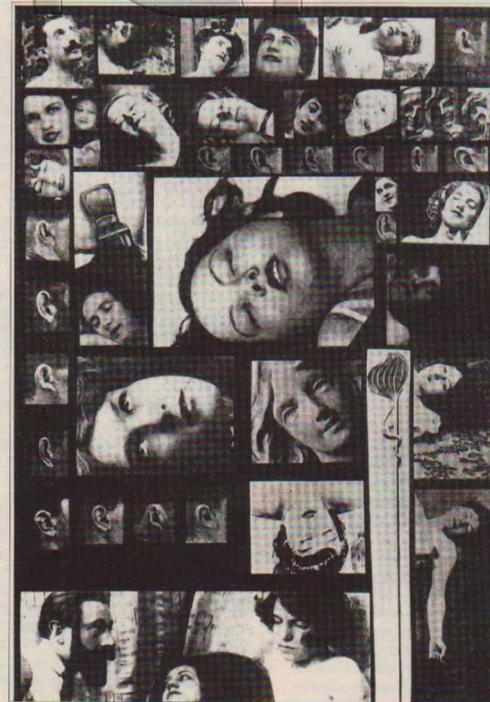
Como señala Rosalind Petchesky⁶, el control de la fecundidad atañe al arreglo total del poder en una sociedad. La Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo muestra cómo los conflictos surgidos de explotación económica y dominación racial de enormes mayorías, pretenden ser resueltos por los sectores dominantes por medio de políticas de población selectivamente antinatalistas y modelos de desarrollo que no cuestionan (o pueden llegar a reforzar) el orden que originó dichos conflictos.

A través del síntoma "aborto", las mujeres tenemos la oportunidad de pensar la relación de maternidad, tradicionalmente sujeta a un imaginario social que la naturaliza como un híbrido cultural. Es decir, pensar conjugando la acción y la experiencia como protagonistas, lo que antes sólo podían pensar los pensantes instituidos: filósofos, sacerdotes, legisladores, médicos. Conmover así formas culturales cristalizadas de relación con la naturaleza, con el semejante de otro sexo y con las generaciones venideras aportando un pensamiento (que no quiero llamar teórico) de lo excluido durante siglos de la cultura occidental.

En el conflicto entre una maternidad arqueológica y los proyectos más o menos utópicos de una igualdad que permita el despliegue de las diferencias sexuales, surge una nueva subjetividad femenina, que no puede dejar de tener efectos en toda la trama social.

NOTAS

1. Rosa Geldstein, comunicación en las Jornadas "Vivir en Familia". IDES, setiembre de 1994.
2. Ver Laura Klein, El aborto: derecho a la vida o derecho a la libertad. Página 12, 5 de mayo de 1994.
3. Silvia Veggetti-Finzi, Il bambino che manca all' appello materno, ficha de la cátedra de Estudios de la Mujer, Facultad de Psicología, UBA.
4. E. Copet-Rougier, Idéologie et symbolisme dans les rapports hommes-femmes, Psychanalyses, N°33, Paris, 1989.
5. G. Fraisse, J. Rousseau-Dujardin, M. Tort, Le sexual aujourd'hui, Psychanalyses N° 36, Paris, 1989.
6. Rosalind Petchesky, Teoría feminista y libertad de reproducción, en Estados Unidos hoy, comp. Pablo González Casanovas, Siglo XXI, p.221.



Homosexualidad e izquierda

LOS CUERPOS ENCAUZADOS



Persecución, ghettos, cárcel y aún pena de muerte: tales los modos de operar del tabú anti homosexual en los países del llamado socialismo real. Cuerpos coaccionados, apremiados, reducidos a meras máquinas de producción y reproducción. Cuerpos sometidos y atravesados por el control disciplinario del poder, que les arranca la fuerza y siente sus pulsiones como amenaza. Un discurso sobre el sexo que recupera la lógica baldada del capitalismo, ahí donde la libertad prometida exigía otra palabra y otra ley.

Raquel Angel

“Me voy. Yo soy débil, me aterra la edad, no puedo esperar diez o quince años a que ustedes recapaciten, por mucha confianza que tenga en que la Revolución terminará enmendando sus torpezas”, dice uno de los protagonistas de *El lobo, el bosque y el hombre nuevo*, cuento del cubano Senel Paz. Adaptado para el cine como *Fresa y chocolate*, el relato logró cierta fama *overseas* cuando, en 1990, resultó ganador del premio “Juan Rulfo”, una preciada cocaranda francesa. Dos años después, en un café de la calle Arenales, en Buenos Aires, otro cubano —Pablo Armando Fernández, poeta, novelista y personaje clave entre los intelectuales de la isla— hablaría de ese texto con la autora de esta nota, lo pondría como ejemplo de tiempos literarios de bonanza, y terminaría aconsejando: “Tú tienes que leer el cuento de Senel Paz. Ese cuento es una mirada nueva a cosas muy viejas, a tabúes, a lastres de nuestra sociedad”. (“Léete ese cuento”, dice, recomienda. Y se muerde los labios y achica los ojos, como quien anda buscando un argumento definitivo. Al fin lo encuentra. Me va a leer —anuncia— el final de ese relato por donde transita una historia temeraria: la de la amistad entre un joven militante comunista y un homosexual que ha intentado seducirlo y cuyas dificultades, en un sistema que mira su condición con desconfianza, lo obligan a irse del país. Ahora Pablo Armando está leyendo y su voz se hace honda, casi vecina al sufrimiento. De pronto se interrumpe, se cubre la cara con las manos y comienza a sollozar en silencio. “¿Sabes —se disculpa, bajito— cada vez que lo leo me pasa lo mismo. Yo no sé qué tiene ese cuento que me hace llorar”. Dice que allí, en Cuba, a todos los que participaron en la edición (el relato fue publicado por la revista *Unión*) les ha pasado igual. “Todos Horaban, mira, hasta las correctoras”.)

Permiso para un leve sobresalto, pediría, de vivir, Lezama Lima. ¿A qué tanta conmoción? ¿Hubo en la publicación del cuento en territorio cubano un intento de ir “enmendando torpezas”? ¿Alentó el premio francés —el mayor concedido a autores latinoamericanos— la decisión de abrir la puerta al ghetto gay? No mucho, en todo caso, según se desprende de uno de los párrafos con que la revista *Unión* presentó el relato de Senel Paz: “Constante a todo lo largo del desarrollo de este cuento, el humor se sobrepone a cualquier posible suspicacia y atempera, incluso anula, la posible escabrosidad conatural al tema escogido”. ¿Toma de distancia? ¿Salvoconducto contra el Estado y su policiaco engranaje? ¿O simple rasgo de la moral dominante que se aviene a la infracción? En cualquier caso, una forma de nombrar que es otro modo de excluir. Duda inevitable: ¿habrá más lobos que hombres nuevos en el bosque? Por las dudas, entonces, aclarar, prevenir, que el tema es “escabroso”. Algo así como la palabra “condicionado” que avisa a los posibles espectadores sobre el carácter pornográfico de algunos films.

¿Por qué tantos recaudos? ¿Qué pone en juego la homosexualidad, aún en el contexto de una revolución, como para que haya que acercarse al tema con guantes y mascarilla? ¿De qué habla esa asepsia sino de una medicalización de la “rareza” ahí donde la libertad prometida exigía otra palabra y otra ley? ¿Se trata de la imposibilidad de resolver —aún por parte de aquellos que se plantean cambiar la vida— el conflicto, con frecuencia trágico, entre individuo y Estado? ¿O se debe hablar más bien del peso que tiene en la cultura un tabú cuya remota génesis hay que rastrear en el éxodo de las tribus hebreas? En ese caso, y como plantea Levi Strauss en relación al incesto, ¿es por que había una tendencia natural en la sociedad que aparece la prohibición? ¿O es porque hay prohibición que aparece el deseo?

“En los pueblos pequeños los afeminados no tienen defensa, son el hazmerreír de todos y evitan exhibirse en público; pero en La Habana, había oído decir, son otra cosa, tienen sus trucos. [...] Siempre hay que estar alertas: los maricones son traidores por naturaleza, por pecado original.” (*)

Si el Levítico condena a muerte a los varones que se entregan al abrazo desnudo, la tradición cristiana no es menos dura con la sexualidad transgresora. En su *Epístola a los romanos* San Pablo es el primero en establecer una relación causal entre el olvido de Dios y las prácticas sodomíticas. Pero es en el Bajo Imperio Romano, a partir del momento en que el cristianismo pasa a ser religión de Estado, cuando la represión a la homosexualidad adquiere status legal. En el año 342, un decreto del emperador Constantino impone la pena de muerte por sodomía, y en el 390, Valentiniano especifica que esa muerte se cumplirá en la hoguera. Recién en el año 538, cuando Justiniano codifica la ley romana, prescribe para los homosexuales la tortura, la mutilación y la castración antes de su ejecución.

Durante la Edad Media, el tabú sigue verificándose en el tormento de los cuerpos indóciles. A lo que se apuntaba —como señala el teórico francés Jean Nicolas en *La cuestión homosexual*— era a asimilar el acto sodomítico a una herejía, en tanto que los diferentes herejes (valdenses, cátaros, adamasitas) eran acusados, a la vez, de sodomía. “De este modo se creaba una imbricación entre el hecho de oponerse a los dogmas del poder y de la Iglesia oficial y la acusación de prácticas homosexuales. No hay que olvidar, sin embargo, el interés de la Iglesia en acusar de sodomía a los señores feudales con el oculto propósito de apoderarse de sus tierras”. He aquí otra constante de la opresión de la homosexualidad en su recorrido histórico: el tabú es instrumentado por la clase dominante no sólo para castigar a quienes efectivamente transgreden la norma, sino también para intimidar a aquellos que, bajo la acusación de sodomía, pueden convertirse en víctimas de la represión en caso de rebelarse contra el poder institucionalizado. Una regla que funcionó masivamente hasta las purgas stalinistas y en la persecución al movimiento obrero durante el nazismo.

La modernidad marca un punto de inflexión en esta travesía. La racionalidad burguesa, que pivotea sobre el ascenso del capitalismo y la decadencia de la Iglesia, recupera el tabú anti homosexual y lo inscribe en una configuración nueva que impone otro modo de existencia para el hombre. Ya no se trata de una criatura de Dios, cuya representación constituía el necesario correlato de la jerarquía de las relaciones feudales, sino de “un agente socioeconómico inscripto en las relaciones de producción”. Desacralización y laicización del mundo, entonces: quien garantiza el orden social ya no es Dios a través de sus representantes en la tierra —el Papa, el Emperador o el Rey— sino el Estado. Cada vez más, la represión apuntará a aquellos que no se integren al nuevo ordenamiento de la sociedad. A los ojos de la clase dominante, la homosexualidad —categoría parida por el discurso clínico del siglo XIX— aparece como uno de los factores de no integración. Discriminados como “anormales”, “desviados” o “enfermos”, arrojados de la comunidad, los homosexuales van a reunirse en la exclusión social con los mendigos, los ateos y los locos. “La reducción del deseo a un único componente, el heterosexual, es producto del proceso de normalización de la sexualidad, que tiende a modelar, a través de la educación y de los arquetipos culturales que se exaltan, individuos aptos para cumplir su función social dentro del marco

de la familia monogámica y patriarcal”.

El desmontaje de la cultura burguesa —a poco que se lo emprenda— muestra la hilacha de una sociedad falócrata y mercantil: moral del propietario, muerte de las pulsiones eróticas en la alienación laboral, miseria sexual de las mayorías, reinado absoluto de la pareja legítima y procreadora, capaz de reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales y asegurar la perpetuación de la economía privada. Para los homosexuales —cuerpo improductivo en tanto no sometido al mandato procreador— la confinación del ghetto, el silencio, la marginación, los oficios de peluquero, modista o bailarín, la transacción oscura, los contactos furtivos en baños de estación. Todo un discurso sobre el sexo tramado en los albores de la Ilustración y perfeccionado, a lo largo de dos siglos, por los usos de la razón capitalista.

“Yo sé que la Revolución tiene cosas buenas, pero a mí me han pasado otras muy malas. Quizás esté equivocado. Me gustaría discutirlo, que me oyeran. Pero nunca he podido conversar con un revolucionario. Ustedes sólo hablan con ustedes.”

¿Qué pasa del otro lado? Allí también funciona, con su lógica baldada, la misma discursividad mutiladora. En los Estados hetero-socialistas, el tabú anti homosexual ha cumplido idéntica misión: confiscar la sexualidad y garantizar la utilización económica de los cuerpos. A un lado y otro de los sistemas, el rigor de los castigos, unido a los lenguajes infamantes, hace pensar que lo que pone en juego el sexo herético —como llamaban a la sodomía en el Medievo— es aquello que escapa a los controles disciplinarios del poder: la circulación del deseo, el uso de los placeres, la negación del cuerpo a ser codificado, encauzado, reducido a mera máquina de producción y reproducción.

LA RAZÓN CANIBAL

“El homosexual es un hombre que por amar a otros hombres no es considerado socialmente como tal.” La reflexión de Jean Nicolas* dispara un interrogante: ¿qué ha hecho la izquierda (y no solamente en Cuba) respecto de la cuestión homosexual? ¿Qué ha ocurrido en los países del llamado socialismo real? Cualquier intento de historizar termina siendo una inmersión en documentos de barbarie: también en esas sociedades la implantación perversa de la prohibición juntó la ley con la sangre. “Procedimientos —diría Foucault— destinados a esquivar la insostenible, la demasiado peligrosa verdad del sexo”. En la ex Unión Soviética, pasado el período posterior a la Revolución de Octubre —una primavera sexual en la cual fueron abolidas las leyes zaristas que demonizaban a los homosexuales imponiéndoles cárcel y aun la muerte— el oscurantismo volvió de la mano de Stalin y tomó la forma de un estatuto federal que desató el terror contra el mundo gay. Ya no se trataba de “un acto contra natura” (como execraba el cristianismo medioeval), ni de una “enfermedad” (como sostenía el discurso psiquiátrico), sino de una “tara de la decadencia burguesa” cuando no de una “perversión fascista”. Campañas en la prensa, arrestos

masivos de actores, músicos e intelectuales y deportación a las cárceles siberianas crearon un pánico del que dan cuenta los numerosos suicidios de homosexuales en el mismo Ejército Rojo. Como ironiza Mario Mieli en *Elementos de crítica homosexual*: “Stalin reaccionó con el exterminio a algún picor del culo: astucia del capital”.

Parecido diseño tuvieron, de ahí en más, los infiernos programados para los disidentes sexuales en otros ámbitos de la falocracia stalinista. Durante décadas, la legislación de la República Popular China consideró a la homosexualidad como una perversión a la que se castigaba con reclusión en campos de reeducación (la primera vez) y con pena de muerte en caso de reincidencia. Represión canibal que emuló Laos, cuyo Consejo Revolucionario estableció, para los gays, penas que iban desde la prisión hasta la muerte. También en Camboya, la apropiación de los cuerpos tuvo un modelo brutal: la ejecución de homosexuales instaurada por los Kmer Rojos hasta 1989 no contemplaba ninguna fase de “reeducación”. (En los tres países asiáticos, la situación es hoy más distendida. Se sabe, por ejemplo, que en la Universidad de Pekín ya existen grupos gays que organizan campañas de prevención anti Sida y otras temeridades que hubieran dado madera a la Banda de los Cuatro.)

La caída del Muro abrió cerros y aflojó ataduras en la mayoría de los regímenes stalinistas de Europa Oriental. Es el caso de Polonia, Hungría, Checoslovaquia y la ex República Democrática Alemana, pero no el de Rumania, donde existen, todavía, presos por homosexualidad, cuya liberación —pese a las gestiones de Amnistía Internacional— está en lista de espera.

En Rusia, donde la homosexualidad fue despenalizada hace dos años, los últimos prisioneros gays salieron en libertad recién en 1993. Pero ni Albania ni Angola han desmontado aún su legislación represiva. En ambos países, ser homosexual sigue siendo un delito castigado con prisión.

“Voy a precisarte algunas cuestiones. Uno: soy maricón. Dos: soy religioso. Tres: he tenido problemas con el sistema; ellos piensan que no hay lugar para mí en este país. Cuatro estuve preso cuando lo de la UMAP. Y cinco: los vecinos me vigilan, se fijan en todo el que me visita.”

En Cuba, la aplicación puntillosa del modelo soviético tuvo su adaptación tropical: a falta de Siberia, se inventaron las UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción), campos de concentración camuflados bajo la inocente apariencia de granjas de trabajo. Allí fueron a dar con sus huesos los homosexuales renuentes a aprenderse de memoria el catecismo del homo-stalinista, saludable espécimen heterosexual, buen semental y cortador de caña. Las UMAP subsistieron hasta 1980, pero recién en 1990 cesó la persecución policial. En 1992, se declaró for-

LOS CUERPOS ENCAUZADOS

malmente que la homosexualidad ya no constituía impedimento para ingresar al Partido Comunista, como lo había sido desde que, en 1964, el PC cubano dictaminó que era causal de expulsión.⁸

"Yo era su última carta, el último que le quedaba por probar antes de decidir que todo era una mierda y que Dios se había equivocado y Carlos Marx mucho más, que eso del hombre nuevo, en quien él depositaba tantas esperanzas, no era más que una burla."

Recuerdo pesadillesco, las UMAP son parte del balance de Heberto Padilla en *La mala memoria*: "Los homosexuales iban a dar a los campos de concentra-

ción que, desde 1965, funcionaban en Camagüey con el nombre de Unidades Militares de Ayuda a la Producción [...] Estas unidades se crearon a instancias de Raúl Castro, que descubrió en Bulgaria los nuevos métodos puestos en práctica para tratar de curar a los homosexuales. El procedimiento era casi rudimentario: se trataba de alternar el placer y la repugnancia frente a los estímulos eróticos utilizando el principio de los reflejos condicionados de Pavlov. Se mostraba a un homosexual la relación entre dos hombres y cuando, según las pulsiones del paciente, éste había logrado la mayor excitación, se aplicaba la descarga eléctrica. La operación se repetía frecuentemente hasta lograr un reflejo condicionado de rechazo. El método sólo sirvió para aumentar la nómina de locos, pero lo cierto es que la UMAP fue una de las instituciones más crueles que inventó el sistema".⁹

POETAS AL RINCÓN

"Vivirán pero no pervertirán", sentenció Fidel Castro en su discurso de cierre del Congreso de Educación y Cultura, en 1971. Quedaba así claramente definida la política de la Revolución respecto de los homosexuales. Algunos, más que vivir, sobrevivieron. Como el poeta y novelista Virgilio Piñera, víctima del celo y de los métodos —cárcel incluida— con que la Seguridad del Estado cuidaba la moral del ciudadano. Meses antes de morir —los últimos tiempos estuvo confinado al silencioso oficio de traductor— sufrió un incidente que quizá resultara excesivo para un hombre que ya había cumplido 68 años. Heberto Padilla lo cuenta así: "Entraron a su apartamento violentamente. La Policía llegó muy de mañana, hora en que Virgilio hacía sus traducciones. Lo vejaron, le gritaron viejo contrarrevolucionario y maricón, y le confiscaron parte de sus obras". Se salvaron, por suerte, algunos de esos sonetos bellísimos, que él llamaba "oscuros". Por ejemplo, aquel donde escribió, premonición o metáfora de su muerte, de su vida: "Viene por ti la oscura, la intratable / una risa te ciñe a su cintura / comenzando en la máscara".

"Me voy... ¿qué voy a hacer? ¿Luchar? No. Soy débil, y el mundo de ustedes no es para los débiles. Al contrario, ustedes actúan como si no existiéramos, como si fuéramos así sólo para mortificarlos y ponernos de acuerdo con la gusanera."

Infiernos programados. O infiernillos (según se trate), para los proscriptos del deseo. A José Lezama Lima, "que no era puro, pero fumaba puros",¹⁰ *Paradiso* le valió su correspondiente dosis de cicuta. A nivel local, debe aclararse, ya que internacionalmente la novela fue aclamada y hasta recibió premios en Italia y España. Publicada en 1966, cuando ya había comenzado la cacería de homosexuales, fue calificada por los jerarcas de la cultura como "un monumen-

to al maricón", a causa de algunos capítulos que reflejaban el mundo homosexual. Acaso por la influencia que ejercía en las nuevas generaciones, con su poesía hermética y cifrada, tan lejos de los realismos rampantes que se exigían a la literatura, Lezama los irritaba como ninguno. Tan pronto se publicó *Paradiso*, comenzaron los ataques solapados, las visitas de los agentes de Seguridad del Estado, de los informantes y de "los que querían hacerlo desaparecer de la escena literaria".¹¹ Atrinchado en su caserón de la calle Trocadero, el poeta esperó vanamente la autorización para viajar a recibir sus premios. Parte del castigo, sin duda, como lo fue también la prohibición de reeditar en Cuba esa novela intensa, impenetrable, a la cual la burocracia terminó convirtiendo en un *succès de scandale*.¹²

Ni Piñera ni Lezama tenían la menor idea acerca de la política. Para el primero, "la insurrección era siempre literaria, y Lezama la entendía como una desobediencia estética".¹³ Pero ambos supieron, como homosexuales dentro de una revolución, que siempre es del cuerpo del que se trata. "Del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión."¹⁴

Entre las resoluciones que tomó el Primer Congreso de Educación y Cultura, hubo una que prohibía expresamente el contacto de artistas e intelectuales homosexuales con los medios de difusión y propagación de la cultura. Los por entonces denominados "enfermos de patología social" tampoco podían ocupar puestos desde donde estuvieran en condiciones de pervertir a la juventud cubana ni tener acceso a posiciones de importancia en las instituciones culturales ni, mucho menos, representar a la Revolución en ningún país extranjero. De ahí los ostracismos literarios: el de Lezama, poeta sin permiso de salida; el de Piñera, a quien el miedo volvió invisible en los últimos años de su vida; el de Antón Arrufat, caído en desgracia por haber publicado un poema gay, arrojado de su cargo de director de la revista *Casa de las Américas* y arinconado finalmente en la trastienda de una biblioteca de barrio. De ahí también los exilios: el de Severo Sarduy, el de Reynaldo Arenas, el de Néstor Almendros.

¿INDULGENCIA O ASTUCIA?

Ni Lezama ni Piñera (muerto el primero en 1976 y el segundo en 1979) pudieron olisquear las brisas de tolerancia que hoy soplan en las Playas del Este, cerca de La Habana. Allí los gays tiene reducto propio, libres por fin del acoso de los custodios del sexo ajeno. Tiempos más laxos de los que dan cuenta no sólo el relato de Senel Paz, sino la película *Fresa y chocolate*, que dirigió Tomás Gutiérrez Alea y cuya proyección en Cuba —cuando los cortes de energía lo permiten— provoca interminables colas, interrupción del tránsito y otras perturbaciones del orden público. ¿Del Orden?

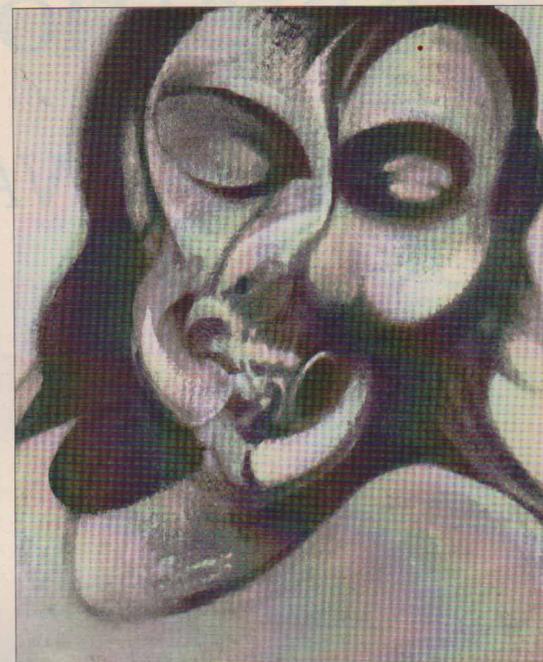
"Yo soy débil, me aterra la edad, no puedo esperar diez o quince años a que ustedes recapaciten, por mucha confianza que tenga en que la Revolución terminará enmendando sus torpezas."

De las prohibiciones del pasado a las permisividades del presente, de los tiempos duros en que publicar un poema gay era delito a esta *new age* de las fuerzas li-

bidinales, hay un pasaje, una brecha, cuya apertura no es seguramente ajena a la caída de los muros de cemento berlinés. La aceptación de lo antes reprimido ¿es un signo de que la regla se afloja, una invitación a levantar las prohibiciones, a desatar las ligaduras? ¿O más bien muestra la preocupación por tener un control más sutil, pero también más exacto, sobre los cuerpos? ¿Se trata de una mayor indulgencia o de una astucia suplementaria? En todo caso, nada de gajo socialismo todavía.

El rudo varón procreador de los músculos de acero y la "moral proletaria", tan funcional a la economía del capital como a la producción stajanovista de los socialismos reales, sigue aún dominando los escenarios de la izquierda. Su señorío se asienta sobre el macizo suelo de los prejuicios patriarcales. Desde allí puede sentenciar, como el militante del cuento de Senel Paz: "Los maricones son traidores por naturaleza, por pecado original". O argumentar como aquel otro militante del PC francés que, en una carta a *Humanité*, proclamaba: "Yo no tengo nada contra los homosexuales, pero el buen sentido obrero o campesino se levanta contra tales costumbres. Para clamar las palabras de orden del Partido es necesario comportarse normalmente, ser irreprochables. La homosexualidad es un fenómeno anormal. Con frecuencia es un vicio de las clases pudientes, gentes hastiadas de todos los placeres de la vida. En fin, imaginemos que un día se nos dice que tal dirigente del Partido es homosexual ¡qué ganga para la reacción! Ciertamente, nosotros deberemos vencer veinte siglos de cristianismo y de moral religiosa, burguesa e hipócrita. Pero no ha llegado todavía la hora de profundizar todos estos problemas. Se podrá estudiarlos en un régimen socialista. Por el momento, lo más urgente es la transformación de la sociedad en la cual vivimos".¹⁵

"No ha llegado todavía la hora." El problema de la oportunidad de los problemas: agujero y carencia del pensamiento de izquierda. Lo mismo que la opresión de las mujeres, la de los homosexuales es puesta a cuenta del futuro. "Problema de importancia secundaria, superestructural. Ya nos haremos cargo después." ¿Y mientras tanto? ¿Seguimos poniendo al gay en el lugar del anormal, del *freak*, de lo otro, de lo diferente? "No es el semejante quien provoca primero la agresividad, es el diferente, el desconocido, el marginal, el que viene de otra parte, aquel cuyas maneras singulares turban la serenidad del que está en lo suyo y hacen pesar sobre lo que es familiar la amenaza de lo extraño e inquietante", dice Alain Finkielkraut en *La sabiduría del amor*,¹⁶ a propósito del antisemitismo. La cultura falócrata heterosexual —ese otro huevo de serpiente en el que anida la negación de la diferencia— sólo concede a los homosexuales una humanidad menor, convirtiéndolo en inferior o monstruoso todo aquello que no se ajusta a la norma dada como "natural". El grado de interiorización de esta norma, con su pesada carga de tabúes, es el que ha inducido a la izquierda tradicional a tratar la cuestión homosexual de manera "capitalista" —en subs-



tancia, a negarla— dejando para un hipotético "después" lo que debió haber sido parte de su praxis: la construcción de nuevas y más libres subjetividades junto con las transformaciones que se querían para el mundo.

Algo del orden de la revuelta: el cuerpo, como máquina deseante, desembarazado al fin de aquello que lo acecha, lo palpa, lo socava, lo manipula, lo explora, le arranca la fuerza, le dicta la palabra. El deseo como motor de la historia. Mientras tanto, "hagamos coexistir discretamente lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello".¹⁷

NOTAS

1. Pablo Amando Fernández, *Galgos y podencos en la cultura cubana*, en Raquel Angel, *Rebeldes y domesticados - Los intelectuales frente al poder*, Ed. Imago Mundi, Buenos Aires, 1992.
2. Claude Lévy-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1990.
3. Jean Nicolas, *La cuestión homosexual*, Edit. Fontamara, Barcelona, 1982.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Denise Avenas-Jean Nicolas, *La perversion, el amor y la revolución*, en *Revue de Critique Communiste*, París, 1976.
7. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad - La voluntad de saber*, Edit. Siglo XXI, México, 1977.
8. Datos extraídos de la *Enciclopedia de la Homosexualidad*, Ed. Garland, Nueva York y Londres, 1990.
9. Heberto Padilla, *La mala memoria*, Edit. Plaza & Janés, Madrid, 1989.
10. Guillermo Cabrera Infante, *Mea Cuba*, Edit. Vuelta, México, 1993.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. Michel Foucault, *op. cit.*
15. *Humanité*, N° 248, París, 1975.
16. Alain Finkielkraut, *La sabiduría del amor*, Edit. Gedisa, México, 1988.
17. Michel Foucault, *op. cit.*

(*) Los fragmentos destacados pertenecen a *El lobo, el bosque y el hombre nuevo*, de Senel Paz.



LOS DESAFÍOS PARA UNA ALTERNATIVA SOCIALISTA

Perry Anderson

A fines de setiembre, visitó Buenos Aires el historiador británico Perry Anderson y el día 28 de ese mes dictó en la Facultad de Ciencias Sociales una conferencia sobre el balance de la experiencia mundial del neoliberalismo. Sostuvo allí la necesidad para la izquierda internacional de reconocer la magnitud del triunfo neoliberal en todos los terrenos, al mismo tiempo que invitó a extraer las necesarias lecciones de la derrota y a saber aprender del enemigo, en lo que éste supo tener de intransigente en su hora de reflujo. "En primer lugar, el socialismo no debe hoy tener miedo de nadar a contracorriente, como supo hacerlo Hayek y su pequeño grupo en la inmediata posguerra. En segundo lugar, no debe transigir en ideas y principios. La intransigencia, el radicalismo y hasta la dureza implacable fueron los que aseguraron el posterior triunfo del neoliberalismo a fines de los 70. Su estrategia fue todo lo contrario de lo que hoy se pregona como el 'pensamiento débil'. En tercer lugar, el repliegue y retorno del neoliberalismo nos enseñan a no considerar ninguna institución aceptada como inmutable. A entender que, como decía Marx en el *Manifiesto*, 'todo lo sólido se disuelve en el aire'". A continuación, publicamos por primera vez en castellano un texto reciente donde Anderson, apelando al método de las comparaciones históricas, propone una evaluación de la experiencia socialista en el siglo XX y plantea los desafíos que hoy debe enfrentar el socialismo para revalidarse como alternativa al capitalismo ●

Muchas son las limitaciones evidentes en la construcción de Fukuyama. Pero para refutar sus tesis no es suficiente mostrar que atenua o ignora los defectos del orden mundial dominado por el capitalismo liberal. Debe ser posible indicar una alternativa digna de crédito, sin recurrir a meros indicios, a lo imprevisible o a cambios que no son más que terminológicos. La tesis original de Fukuyama decía que la democracia capitalista es el descubrimiento de la forma final de la libertad, que conduce a la historia a un fin —no porque dejó de haber problemas, sino porque las soluciones para ellos son ahora conocidas de antemano. Estas pueden ser encontradas en el modelo de sociedades ya existentes en América del Norte, Europa Occidental y Japón, al cual es sólo una cuestión de tiempo que el Segundo y el Tercer Mundo tengan acceso, o por lo menos se aproximen. Sometidas a un examen atento, las soluciones demuestran ser menos accesibles o seguras que lo divulgado. La visión de Fukuyama no es artificial o implausible, porque recurre a la convicción generalizada de que el colapso del bloque soviético mostró justamente ser ése el caso: lo que el fin de la historia significa, por encima de todo, es el fin del socialismo.

El destino del mundo comunista no constituye, está claro, un dato aislado. La cascada de regímenes burocráticos desmoronándose unos tras otros, en el corto espacio de dos años, desde el Gobi hasta el Adriático, enterrando con ella a la URSS, fue de lejos el episodio más espectacular. La tradición de la Tercera Internacional terminó en la ruina, al paso que su rival de Occidente sobrevivió. Pero los herederos de la Segunda Internacional se tornaron cada vez más estériles. Las realizaciones históricas de la socialdemocracia europea después de la guerra fueron los servicios del bienestar social y el pleno empleo —y en el límite extremo, algunas nacionalizaciones. Todas ellas fueron diluidas o abandonadas actualmente, sin sustitutos, y la pérdida de dirección redundó en un declive de poder. Hoy, los clásicos bastiones nórdicos de la socialdemocracia están, por primera vez, desde la década del 20, bajo gobierno predominantemente conservador. En este ambiente, en el Tercer Mundo, la dinámica de liberación nacional se hallaba en gran medida agotada, y los movimientos que vestían colores socialistas en la lucha por la independencia se han decolorado, desde Yemen hasta Angola. El símbolo del momento es un semi-rey americano en Londres intermediando la victoria en Eritrea entre un grupo guerrillero renegando de su simpatía por China y otro por Albania, a pedido mutuo. Ninguna de las corrientes políticas que se propusieron desafiar el capitalismo en este siglo tienen hoy moral o aliento.

LOS FUNDAMENTOS DEL SOCIALISMO EN CUESTION

Las razones de esa confusión común son más profundas que los títulos corrientes: los maleficios del totalitarismo, la corrupción de los sistemas de seguridad social, los fraudes de las autarquías. Los fundamentos de la concepción clásica del socialismo son cuádruples. Comprenden una proyección histórica, un movimiento social, un objetivo político y un ideal ético. La base objetiva para la esperanza de trascender el capitalismo reside en la naturaleza progresivamente social de las fuerzas productivas industriales, tornando la propiedad privada de las mismas —creando inmediatamente crisis periódicas— incompatible a largo plazo con la propia lógica del desarrollo económico. El agente subjetivo capaz de asegurar una transición para las relaciones sociales de producción era el trabajador colectivo, producido por la propia industria moderna, una clase trabajadora cuya autoorganización prefiguraba los principios de la sociedad venidera. La principal institución de esa sociedad sería la planificación conciente del producto social por sus ciudadanos, como productores libremente asociados participando en común de sus medios básicos de subsistencia. El valor central de ese orden sería la igualdad —no la regimentación, sino una distribución de bienes apropiada a las necesidades de cada uno y un reparto de tareas en conformidad con los talentos de cada ciudadano, en una sociedad sin clases.

Hoy, todos esos elementos de la visión socialista ceden a la duda radical. La tendencia secular hacia fuerzas productivas cada vez más sociales, tal como fue entendida por Marx o por Luxemburgo —o sea, el crecimiento de complejos siempre mayores y más interconectados de capital fijo, exigiendo una administración centralizada de los mismos— continuó desde la revolución industrial hasta el prolongado *boom* posterior a la segunda guerra mundial, pero los últimos veinte años asistieron a la inversión de esa tendencia. Avances tecnológicos en los transportes y las comunicaciones fraccionaron los procesos de la manufactura y descentralizaron las fábricas a un ritmo acelerado. Entre tanto, la clase trabajadora industrial, cuyas filas se multiplicaron en los países metropolitanos hasta mediados del siglo, comenzó declinando gradualmente en tamaño y cohesión social. A escala mundial, sus números absolutos crecieron en el mismo período, a medida que la industrialización se propagó al Tercer Mundo. Pero como la población global creció mucho más de prisa, su tamaño relativo en proporción a la humanidad está decreciendo regularmente. La planificación centralizada realizó notables proezas en condiciones de cerco o de guerra, tanto en las sociedades comunistas como en las capitalistas. Pero, en condiciones de paz, el sistema de comando administrativo central en los países comunistas probó ser totalmente incapaz de dominar el problema de la coordinación en economías cada vez más complejas, redundando en desperdicio e irracionalidad que exceden con gran margen los registrados en el mismo período en los sistemas de mercado, y poseer síntomas subsecuentes de colapso potencial. La propia igualdad, siempre —por lo menos— un valor retórico de la vida pública después de la segunda guerra mundial, por más radicalmente negada que fuese, está ahora ampliamente depreciada como posible o dese-

ble. En efecto, para el sentido común de la época, todas las ideas que en un momento dado formaron una creencia en el socialismo, son hoy otras tantas inutilidades. La producción en masa fue superada por el posfordismo. La clase trabajadora es un tenue recuerdo del pasado. La propiedad colectiva es una garantía de ineficiencia y de tiranía. La igualdad sustancial es incompatible con la libertad o con la productividad.

¿Hasta qué punto es conclusivo este veredicto popular? De hecho, ninguno de los cambios objetivos que transformaron la credibilidad del socialismo está exento de ambigüedades. La socialización de las fuerzas productivas, entendida como su concentración físico-geográfica, ciertamente declinó. Pero entendida como interconexión técnica —una articulación de múltiples unidades productivas en un proceso básicamente integrado— aumentó inmensamente. Los sistemas de fabricación auto-suficientes crecen en un número inmensamente menor en relación a la expansión de la empresa multinacional, creando una red de interdependencia global inimaginable en los tiempos de Saint-Simon o Marx. El proletariado industrial de trabajadores manuales de la manufactura y minería declinó en forma significativa en los países capitalistas ricos y, frente a las tendencias actuales de productividad y población, nunca recuperará el predominio numérico a escala mundial. Pero el número de asalariados, todavía una minoría de la población de la tierra a mediados de siglo, viene creciendo a un ritmo sin precedentes, a medida que el campesinado abandona el campo en el Tercer Mundo. La planificación central fue desacreditada y desmantelada en el antiguo bloque soviético. En el mundo capitalista, entre tanto, la planificación empresarial nunca fue tan compleja y ambiciosa —en la escala y en el alcance de sus cálculos— extendiéndose a toda la tierra y dilatándose en el tiempo. Aún la igualdad, por todas partes rechazada como un obstáculo al progreso económico, fue en el mismo período sistemáticamente ampliada como reivindicación legal y norma consuetudinaria. Las fuentes del socialismo, tal como fueron tradicionalmente concebidas, no se secarán tan sencillamente.

CAPITALISMO Y COMUNISMO

Registrar esto no significa, sin embargo, ninguna garantía de que ellas probarán ser más eficaces en el futuro de lo que lo fueron en el pasado. El test para validar el socialismo como alternativa al capitalismo consiste en aprovechar esa reserva como un potencial para resolver los problemas con que el segundo se enfrenta en su hora de histórico triunfo. En la época del *Manifiesto Comunista*, Mill observó que "si tuviese que escoger entre el comunismo, con todas sus oportunidades, y el presente estado de la sociedad, con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada necesariamente implicase como consecuencia que el producto bruto del trabajo tuviera que ser repartido tal como vemos ahora —la mayor parte para aquellos que nunca trabajaron, la segunda para aquellos cuyo trabajo es meramente nominal y así sucesivamente, en escala descendente, disminuyendo la remuneración a medida que el trabajo se torna más arduo, penoso y desagradable, hasta el punto de no poder contar con certeza con el más fatigante y exhaustivo trabajo para cubrir siquiera las necesidades básicas de la vida— si esto y el comunismo fuesen las alternativas, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo, no serían más que polvo en el plato de la balanza". Pero no era ese el caso, subrayó. Pues, "para que la comparación sea aplicable, debemos comparar el comunismo en sus más favorables condiciones de desempeño con el régimen de la propiedad privada no tal como es, sino como podría ser. El principio de la propiedad privada nunca tuvo hasta hoy un juzgamiento justo en cualquier país". Sólo el futuro podría decidir entre las ventajas comparativas de los dos sistemas, cuando el criterio final sería probablemente cuál de ellos era "congruente con la mayor cantidad de libertad y espontaneidad humanas" (*Collected Works*, vol II. Toronto, 1965, pp. 207-208). El sistema de la propiedad privada de hecho se transformó, no obstante, no totalmente del modo considerado por Mill, y la comparación le resultó favorable. Pero la cuestión, tal como fue presentada por él, aún no está resuelta. Pues la situación es ahora inversa: ¿tiene el socialismo un enjuiciamiento justo? ¿Es acaso visto no sólo como realmente existió, sino como podría ser "en sus más favorables condiciones de desarrollo"? Los cambios sucedidos podrían estar tan lejos de las expectativas de Marx cuanto estaban las de ese capitalismo alterado respecto de las ideas de Mill. Pero para que tal posibilidad tenga algún significado, no es hacia las circunstancias utópicas que debemos mirar, sino hacia las condiciones reales del mundo en el próximo siglo. ¿Cuáles son las perspectivas de que el socialismo puede enfrentarlas con más éxito que el capitalismo?

LA VITALIDAD DE LA CULTURA DE IZQUIERDA

Intelectualmente, la cultura de izquierda está muy lejos de haber sido desmovilizada por el colapso del comunismo soviético, o por el *impasse* de la socialdemocracia occidental, como muestra un simple vistazo al notable y reciente simposio *After the Fall*¹. En ese sentido, la vitalidad de la tradición socialista continúa manifestándose en múltiples aspectos. De una serie de propuestas de renovación, dos temas se destacan como los más consensuados. Un socialismo más allá de la experiencia de la tiranía stalinista y de *suivisme* socialdemócrata no representaría una abolición imposible del mercado ni una adaptación condescendiente del mismo. Formas diferentes de propiedad colectiva —cooperativa, municipal, regional, nacional— de los principales medios de producción se combinarían con intercambios mercantiles entre ellas, bajo la orientación de una vasta planificación pública de los desequilibrios macroeconómicos.

La más impresionante de esas concepciones, desarrollada por Diane Elson, invierte la noción familiar de que fue el advenimiento de una economía basada en la información lo que tornó obsoleto cualquier alternativa al capitalismo, al provocar la abolición de los anacronismos del secreto comercial. En ese artículo, el objetivo es una socialización del mercado que transfiera poderes para los productores de empresas en competencia con conocimiento de las técnicas y de los costos recíprocos; y garantice la libertad de las familias con la seguridad de una renta básica². Los mecanismos de planeamiento en un mercado socializado de ese género podrían ser de diversas especies, pero todos implican algunos controles centrales sobre el sistema de crédito. Esos controles, a su turno —y ése es el segundo tema principal de la literatura actual— tendrían que ser responsables ante una democracia mucho más articulada en sus formas que la versión capitalista tiene para ofrecer: estimular la participación electoral en vez de la indiferencia; minimizar las barreras entre diputados y electores; abrir y reglamentar los procesos ejecutivos; diversificar las áreas donde son tomadas las decisiones; asegurar la representación tanto de género como de número. Entre los esquemas que concuerdan con esas líneas maestras, el modelo de David Held de una democracia desarrollada es uno de los más detallados de los presentados hasta el momento³. Finalmente, está claro, hay concordancia general en que las fuerzas sociales necesarias para el funcionamiento de un socialismo de ese género tendría que envolver una coalición mucho más amplia de asalariados de lo que fue prevista en concepciones anteriores, las cuales se apoyaban solamente en la fuerza del trabajo industrial.

Ninguna reformulación del proyecto socialista, sea cual fuere la dirección que adopte, podrá esperar ser digna de crédito si no hace el balance de la experiencia histórica de la Segunda y la Tercera Internacional. Los meros repudios de hoy no son más útiles que las simples devociones de ayer. Cualquier cultura de izquierda que busque recomenzar *ex nihilo*, o abrigase los principios de 1789 (o los de 1776), estará condenada a fracasar desde el comienzo. Una seria reflexión sobre el legado político e intelectual del moderno movimiento socialista, en sus varias formas, revela muchas riquezas que fueron despreciadas, bien como caminos confundidos —más allá de muchas más ligazones con las críticas del socialismo de lo que ha sido habitualmente recordado. No es accidental que la investigación más fundamental de los problemas con los que se confrontará cualquier socialismo del futuro sea también el más rico inventario, con innumerables sorpresas, de la tradición del pasado: el balance realizado por Robin Blackburn de la herencia económica y política del marxismo⁴. Su tema es la complejidad —de las circunstancias en que fue hecha y deshecha la revolución de Octubre; de las diferentes líneas dentro del pensamiento bolchevique y socialdemócrata en relación a la experiencia soviética; de la estructura de cualquier sociedad posible más allá del capitalismo, que casi todas ellas subestimaron. En esa reconstrucción, resulta que Kautsky y Mises, o Hayek y Trotsky, es más lo que tuvieron en común de lo que podría haberse imaginado, y su crítica de la idea de una inteligencia universal capaz de dirigir racionalmente las innumerables transacciones de una economía moderna; pero la propia dispersión de conocimientos de que depende el progreso social y tecnológico también contradice los presupuestos de una administración privada irresponsable. La idea de un socialismo después del comunismo es postulada por Blackburn en una apropiada escala contemporánea. El efecto es poner de relieve las verdaderas exigencias, pero también algunas de las dificultades de una alternativa para el presente orden mundial.



LA CRISIS ECOLÓGICA

En verdad, el argumento central contra el capitalismo en los días de hoy es la combinación de crisis ecológica y polarización social que está engendrando. Las fuerzas del mercado no tienen solución para ello. Impulsadas por los imperativos del lucro privado, su lógica consiste en no hacer caso de los daños ambientales y en consolidar la jerarquía posicional. Las consecuencias globales de su desarrollo espontáneo son una visible refutación de las concepciones austríacas que lo entendían como una catálisis beneficiosa. En este punto, más que en cualquier otro, parecería insostenible el argumento favorable a una deliberada intervención colectiva —la *táxis* constructivista rechazada por la teoría austríaca. En ese nivel superior, donde el propio destino de la Tierra será decidido, ¿los argumentos clásicos del socialismo en pro del control democrático intencional de las condiciones materiales de vida no estarán preparándose para su retorno? Si ocurriera, como los analistas más presentes insisten, una revolución ambiental, sólo comparable en significado a las revoluciones industrial y agrícola que la antecedieron, ¿qué otra cosa podrá ser sino conscientemente realizada, esto es, planeada? ¿Qué otra cosa son las metas ya tímidamente fijadas por varios gobiernos nacionales y organismos internacionales? La respuesta a estas cuestiones es, en cierto sentido, obvia. Pero en otro sentido, permanece políticamente ambigua. Pues la paradoja es que el terreno en que la crítica económica socialista del capitalismo tiene hoy el mayor poder es también el propuesto para tareas más difíciles que aquellas que no consiguió liquidar en el pasado. El obstáculo central para una economía planificada es el problema de la coordinación, su incapacidad, como los austríacos la entendían, para armonizar la fijación de precios de mercado como sistema de información, en condiciones de conocimiento disperso (el problema del incentivo, o la ausencia de una función empresarial, ocurre en un nivel analítico inferior, o puede ser considerado más remediable). Hay, simplemente, un número excesivo de decisiones a procesar, una complejidad que desafía cualquier computación concebible. Si la planificación socialista fuese derrotada por ese problema en el nivel de las economías nacionales, individualmente consideradas, ¿cómo podría dominar las complejidades incommensurablemente mayores de una economía global? ¿No es más probable que el equilibrio ecológico sea alcanzado más por regulación selectiva, que impida o proscriba ciertas formas de producción en el mercado mundial, que por la estipulación de toda y cualquier forma —como hacen hoy (de manera más o menos penosa), la tributación energética o la legislación farmacéutica?

Una solución de ese género, dentro de la estructura familiar del capitalismo es, no obstante, enteramente inviable. Pues el problema central no es simplemente el de los (crecientes) niveles absolutos de daños causados a la biosfera, sino las contribuciones relativas de las economías nacionales rivales para esos daños. Esto, entre tanto, sólo podría ser resuelto por un *mix* de distensiones y cuotas: en otras palabras, no apenas prevención, sino asignación de recursos, o planificación adecuada. Con todo, la asignación de recursos presenta inevitablemente la cuestión de la equidad. En base a qué principios debe ser distribuido entre los pueblos de la Tierra el consumo de combustibles fósiles, la producción de basura nuclear, la emisión de carbono, la sustitución de CFCs, el empleo de pesticidas, o el desmantelamiento de la forestación? En cuanto a eso, el mercado, aun reprimido, nada tiene que ofrecer. La maligna posesión de las riquezas del mundo por una minoría privilegiada, con la cual la destrucción de sus recursos está ahora fatalmente relacionada, amenaza cualesquiera soluciones comunes para los graves peligros que hoy están adquiriendo cada vez mayor impulso. Socialismo significa planificación, no por mero interés de planificar más al servicio de la justicia. Es perfectamente lógico que la teoría económica austríaca, como la más convincente exposición de los principios del capitalismo, excluya la idea de justicia todavía más rigurosamente que la de planificación. La revolución ambiental no ocurrirá sin un nuevo sentido de responsabilidad igualitaria.

EL REPLIEGUE DE LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS

La misma paradoja se repite, en gran medida, en el terreno de las instituciones representativas. La atenuación de las formas democráticas en las principales sociedades capitalistas es cada vez más evidente. Los órganos ejecutivos del Estado han adquirido sistemáticamente más poder a costa de las asambleas legislativas. Se redujeron en las preferencias de los programas políticos y el interés popular en ellas declinó. Sobre todo, los más importantes cambios que afectan al bienestar de los ciudadanos fueron transferidos oblicuamente a los mercados internacionales. En esas condiciones, la construcción de efectivas soberanías supranacionales es el remedio obvio para la pérdida por los Estados nacionales de buena parte de su sustancia y autoridad. Europa Occidental contiene un significativo comienzo en el rumbo de tal federación. La Comunidad Europea fue creada principalmente por los demócratacristianos, y el Tratado de Roma fue expresamente armado como una estructura básica para un robusto capitalismo continental. Transcurrió un considerable período de tiempo hasta que muchos socialistas vieran allí una oportunidad de avance a largo plazo en otra dirección. Hoy, esa conciencia está mucho más generalizada. En cualquier evaluación realista, está claro que una importante tarea de la izquierda será presionar en el sentido de hacer efectivo un genuino Estado Federal de la Comunidad, con una autoridad soberana sobre todas sus partes constituyentes. Esto, está claro, requerirá de un legislativo europeo democráticamente investido de poder, en lugar del parlamento paralelo actual —justamente la perspectiva



que se ha convertido en un anatema para la derecha en toda la región. Semejante Unión constituye la única especie de voluntad general que puede constatar el poder de la mano invisible como árbitro de los destinos colectivos.

Pero el realismo también dicta una conciencia de que, así como cuanto mayor es una economía más difícil es planificarla, también cuanto mayor fuera el territorio y la población de un Estado, menos este tiende a estar sujeto al control democrático. Los Estados Unidos, con su ejecutivo sublevado y fuera del alcance de la ley, y su legislativo paralítico, son el más nítido ejemplo de ello en los días que corren, así como Rusia podría serlo mañana. Semejante escala tiende también a impedir la participación cívica en la economía. La razón está, en parte, en el hecho de que vuelve al gobierno central más distante de su electorado, espacial y estructuralmente, aumentando así su propia autonomía burocrática. Pero es también porque aumenta de manera radical los costos de organización política, dando ventajas desproporcionadas a los grupos que están numéricamente concentrados y bien dotados de recursos —por consiguiente, con buenas líneas internas de comunicación y amplios medios de formación de opinión— en contraste con las masas vastamente dispersas y sin acceso a los dispendiosos requisitos para su propia asociación voluntaria. Hoy, el camino para una democracia más adecuada apunta más allá del Estado-Nación; pero es probable que su precio sea también más remoto. La crítica socialista de la democracia capitalista se enfrenta, pues, con muchos de los mismos problemas que diagnostica actualmente, en una forma aún más aguda en el propio nivel para el cual su propio programa debe encaminarse. También aquí la figura dialéctica parece invertirse: las contradicciones del capitalismo no resuelven sino que aumentan las dificultades del socialismo.

EL AGENTE DE LA REVOLUCIÓN

Si esto es verdad en lo tocante a los principios económicos y a las instituciones políticas, ¿qué decir del agente social? El proletariado clásico de los trabajadores industriales declinó en números absolutos en los países avanzados y, en tamaño relativo, en proporción a la población mundial. Al mismo tiempo, el número de aquellos que dependen de salarios para su subsistencia aumentó sustancialmente, aunque sea probable que aún no constituya una mayoría de la humanidad. El mayor cambio particular en la sociedad global desde la segunda guerra mundial, después de la contratación del campesinado, fue el ingreso de las mujeres como fuerza de trabajo remunerada en los países ricos y pobres, indistintamente. Con ese cambio, el potencial humano de oposición a los dictámenes del capital se volvió más verdaderamente universal de lo que era en el auge del movimiento obrero tradicional, limitado apenas a un sólo sexo. ¿En qué medida estas transformaciones ofrecen una base realista para restablecer el proyecto socialista? La respuesta es, en la mejor de las hipótesis, profundamente ambigua. Pues si un efecto de esas transformaciones es ampliar las fuerzas sociales, abriendo la posibilidad a una especie diferente de orden mundial, también es lo que va a dividirlos. Aún la propia clase trabajadora industrial metropolitana, tiene menos semejanzas ocupacionales y culturales que en el pasado. Fuera de ella, proliferan la heterogeneidad de todo tipo —renta, empleo, género, nacionalidad, credo. Muchas de esas divisiones, está claro, también operaban en el pasado. Pero la base de sustentación del movimiento obrero clásico era, no obstante, relativamente homogéneo: era esencialmente manual, predominantemente masculino y europeo. No existe hoy un equivalente para tales coordenadas. Las distancias entre una costurera coreana, un trabajador rural zambiano, un bancario libanés, un marinero filipino, una secretaria italiana, un minero ruso y un obrero de la industria automovi-

lística japonesa son infinitamente mayores de las que en otro tiempo estrechaban las filas de una Segunda Internacional unitaria, aunque muchos de ellos podrían estar empleados en un mismo conglomerado. La nueva realidad es una asimetría maciza entre movilidad y organización internacional del capital, por un lado, y dispersión y segmentación del trabajo por otro, sin ningún precedente histórico. La globalización del capitalismo no unió las resistencias a él, sino que las dispersó y las controló. A su debido tiempo, tal vez, puede ocurrir una "sorpresa intersticial" de la especie descrita por Michael Mann —el surgimiento de un nuevo agente social que supere inopinadamente a todos los otros. Pero, por el momento, no está a la vista ningún cambio en ese desigual equilibrio de fuerzas. La extensión potencial de intereses sociales en una alternativa al capitalismo fue acompañada de una reducción en las capacidades sociales para luchar por una alternativa.

Todas estas dificultades tienen un origen común. Los alegatos contra el capitalismo son más fuertes en el propio plano donde la influencia del socialismo es más débil —el nivel del sistema mundial como un todo. Esa debilidad siempre estuvo presente, desde las más antiguas esperanzas de revolución en un país, o incluso en un continente, expresadas por Marx y sus contemporáneos. Pero, a medida que el siglo XX avanzaba, el movimiento que se vanagloriaba de haber superado las fronteras nacionales fue quedándose cada vez más atrasado respecto del sistema que pretendía sustituir, mientras la civilización del capital se tornó más sistemáticamente internacional, no sólo en sus mecanismos económicos —con el advenimiento de las grandes empresas multinacionales— sino también en los acuerdos políticos, como los mecanismos de la OTAN y el G-7. El contraste con la historia de lo que otrora fue el "campo socialista" habla por sí mismo. Continuamos asistiendo en los días de hoy a la explosión de nacionalismos como fuegos de artificio en todos los rincones del mundo, en la que dramáticamente sobresalen los países donde el comunismo predominó hasta hace poco. Pero el futuro pertenece al conjunto de fuerzas que están superando al Estado-Nación. Hasta ahora, ellas fueron capturadas o impulsadas por el capital —una vez que el internacionalismo, en los últimos cincuenta años, cambió de bando. En cuanto la izquierda no consiga retomar la iniciativa en esa área, el actual sistema estará seguro.

LAS FIGURAS DEL ESPEJO

¿Qué evaluación hacer, entonces, de lo que fue el socialismo? La historia sugiere una serie de desenlaces ideales típicos, los cuales fijan más o menos el espectro de posibilidades. De un modo estilizado, pueden ser admitidos como paradigmas por diferentes versiones del futuro. La primera posibilidad es que la experiencia del socialismo en este siglo venga a ser simplemente considerada por los historiadores del futuro como algo parecido a la experiencia jesuita del Paraguay. Fue un episodio que fascinó al Iluminismo: Montesquieu o Voltaire, Robertson y Raynal, todos reflexionaron sobre su significado. Por más de un siglo, entre las décadas de 1610 y 1760, los padres jesuitas organizaron a las tribus guaraníes en comunidades igualitarias bajo la autoridad de la Compañía de Jesús en los territorios de la costa superior del Río de la Plata. En esos poblados, cada familia india tenía derecho a poseer un campo personal, cultivado privadamente, pero la mayor parte de la tierra era cultivada colectivamente como propiedad de Dios por el trabajo obligatorio de la comunidad entera, al son de los cánticos y la música religiosa. La producción era distribuida en beneficio de todos los que habían trabajado los campos, con una reserva para los enfermos, viejos y huérfanos. Tenían almacenes, oficinas, pequeñas fábricas y ciudades bien construidas. Pero no había dinero. Simplemente, un excedente comerciable de yerba mate era exportado a Buenos Aires, a fin de pagar las manufacturas que las reducciones jesuíticas no podían producir. Los jesuitas se dedicaban con gran celo a la educación de sus protegidos, adaptando ingeniosamente sus deberes doctrinarios a las creencias locales. Había reclutamiento, y la caballería guaraní prestó notables servicios a la monarquía española más allá de las fronteras del dominio jesuita. Pero ningún funcionario español tenía permiso para residir en él, ningún comerciante (con algunas excepciones especificadas) podía visitarlo y no se enseñaba español a los indios, que recibían instrucción y eran alfabetizados en su propia lengua, bajo la autocracia de la Compañía.

En su completa inversión del tratamiento impuesto a las poblaciones nativas en todas las otras regiones de las Américas, en su cuidadoso aislamiento del virreinato circundante, en su relativa prosperidad (exagerada por la leyenda), el Estado jesuita del Paraguay acabó atrayendo el odio y la codicia de los latifundistas locales, la sospecha y los celos de la Corte española. Finalmente, en un súbito decreto, Madrid ordenó la expulsión de la Compañía de Jesús del Paraguay. La operación, implacablemente conducida por el virrey, no encontró resistencia. Los padres obedecieron las instrucciones recibidas desde Roma. Los indios fueron desarmados con promesas de preservación de sus comunidades y de la creación de una universidad de la que sentían la ausencia. Pero tan pronto como los jesuitas se fueron, sus tierras fueron rápidamente tomadas, sus poblados saqueados y destruidos, y sus poblaciones dispersadas. Hoy, todo lo que resta de una experiencia que tenía ganada la ambivalente admiración de los *philosophes* es un puñado de ruinas de bellas iglesias y tal vez la supervivencia del idioma local. En Europa, los jesuitas ajustaron sus ambiciones y se tornaron finalmente una parte inofensiva del escenario general, con un nombre respetado y una causa absorbida en una civilización que avanzaba en otra dirección. En el siglo XIX, la singular experiencia jesuita del Paraguay fue ocasionalmente planteada

por los socialistas románticos como Cunningham Graham, un amigo de William Morris, o condenada por conservadores racionalistas como Cournot. Para el consenso de las generaciones siguientes, cuando por ventura la recordaba, esa experiencia fue vista como un extravagante pasatiempo histórico —una construcción social artificial que contradecía todas las leyes conocidas de la naturaleza humana y estaba condenada a una rápida extinción. Del mismo modo, los historiadores futuros —y aún actuales— podrían ver retrospectivamente el ciclo de tentativas para construir el socialismo en el siglo XX como un conjunto de aberraciones exóticas en países atrasados, condenadas a desaparecer después de haber perturbado brevemente el curso de la historia, a medida que avanzaban hacia su inevitable conclusión, dejando apenas unos trazos inocuos de absorción en las regiones más avanzadas. En la década de 1970, François Furet ya hablaba del "cierre del paréntesis socialista", cuando la civilización retomó su desarrollo a largo plazo rumbo al capitalismo liberal. Visto en esa perspectiva, el destino final del socialismo sería el olvido.

LA REVOLUCIÓN INGLESA Y LOS LEVELLERS

La segunda posibilidad es que el resultado del socialismo moderno sea más próximo al legado de la primera revolución contra la monarquía por derecho divino. En Inglaterra, en la década de 1640, la dinastía y el episcopado fueron derribados, surgió un ejército revolucionario, un Estado republicano fue fundado y se produjo un extraordinario fermento de las ideas radicales. La más notable de ellas, en tanto realización colectiva, fue la primera teoría de la democracia moderna que surgió de las filas de los *Levelers* [niveladores]. Sus exigencias políticas incluían el sufragio universal masculino, una Constitución escrita, cláusulas establecidas de forma inequívoca para proteger las libertades civiles, parlamentos anuales, elección popular no sólo de los diputados sino también de los oficiales de las fuerzas armadas y de los funcionarios públicos civiles. Era un programa tan adelantado en relación a su tiempo, que la mayoría de sus reivindicaciones aún no fue concretada hasta hoy en Gran Bretaña, que continúa sin República, sin Constitución escrita, sin declaración de derechos, por no hablar de parlamentos anuales o de un cuerpo de oficiales electos. La visión de la democracia de los "niveladores", fruto de la movilización popular durante la guerra civil y de la experiencia de representación de los soldados en el consejo general del Ejército, no sobrevivió, como movimiento efectivo, a la lucha militar contra la monarquía. Sin embargo, el momento "nivelador" de la guerra civil permanece como el espectáculo político más impresionante de su tiempo. No sorprende que sus ideales se hayan granjeado tan frecuentemente la admiración de los historiadores contemporáneos.

Entre tanto, ¿cuál fue su verdadero legado histórico? La monarquía inglesa fue restaurada en 1660 y, transcurridos otros cincuenta años, estaba debidamente instalada en su lugar una estable oligarquía aristocrática que duró hasta la época de la Revolución Industrial. En ese desarrollo, la memoria del fermento radical de la república inglesa estaba completamente disipada. Ni la propia Comunidad cromwelliana, ni los "niveladores" que habían luchado para democratizar el Estado revolucionario, dejaron cualquier vestigio duradero en la vida política británica. Los debates de Putney sólo fueron redescubiertos a fines del siglo XIX, y los programas "niveladores" fueron estudiados seriamente sólo en el presente siglo. Así como la revolución inglesa no dejó importantes instituciones, tampoco transmitió una herencia continua de ideas, perdurando como influencia activa en generaciones posteriores. La razón de eso está no tanto en su derrota política sino el cambio intelectual que ocurrió después de que ella terminó. Pues la gran excitación revolucionaria de mediados de



siglo aún estaba moldeada en términos esencialmente religiosos. La guerra civil desembocó en una revolución puritana, cuyos principales líderes y militantes estaban comprometidos en la creación de una *Commonwealth of the Godly* [Comunidad de los fieles], en un universo mental aún más saturado de mitos bíblicos y doctrinas protestantes. Fue ese involucramiento teológico el que le puso fin abruptamente. La Providencia, señal de las bendiciones del Señor cuando los ejércitos de Cromwell salieron victoriosos, se convirtió en la prueba de la ira divina cuando la república se desmoronó, cualminando en un característico colapso moral. Más profundamente aún, el cuño religioso de la revolución acabó pareciendo anacrónico, cuando la cultura elegante y las creencias populares se fueron secularizando progresivamente a lo largo del siglo siguiente. El resultado fue un hiato de cerca de cuarenta años entre la revolución inglesa y su sucesora histórica en Francia. La Declaración de los Derechos del Hombre, los *slogans* de la Libertad, Igualdad y Fraternidad, eran objetivamente secuelas de los Acuerdos Niveladores del Pueblo. Pero subjetivamente había poca o ninguna ligazón entre ellos, porque el lenguaje de la insurgencia política había cambiado completamente. Ahora, cualesquiera que fuesen las nuevas energías movilizadas, el vocabulario de la revolución era radicalmente secular, en verdad, en su mayor parte, intrínsecamente anticlerical. Así, podría decirse que la democracia "niveladora" no sufrió el destino de la igualdad jesuita, una vez que, después de un transcurso de más de un siglo, su equivalente reapareció —mucho más fuerte, explosiva y duraderamente, en la forma de una transvaloración. En ese proceso, las ideas en acción de la Buena Vieja Causa encontraron expresión en un idioma muy diferente, con otras connotaciones y justificaciones. Si algo semejante a eso se desarrollase al final del siglo XX, el socialismo desaparecería de hecho —pero podríamos esperar, en alguna fecha posterior, encontrar sus valores y objetivos característicos reedificados en alguna nueva y convincente visión del mundo, objetivamente emparentada pero subjetivamente desligada de su predecesora. Algunos podrían imaginar que cierto ecologismo se podría ajustar a ese rol, descartando lo que sería visto como las dimensiones religiosas del socialismo, la fe en el proletariado o el desdén hacia la naturaleza, pero rearticulando otros de sus principales temas: sobre todo, el deliberado control colectivo de las prácticas económicas, la igualdad de oportunidades de vida para toda la humanidad.

EL JACOBINISMO FRANCES

Una tercera posibilidad es que la trayectoria del socialismo podría acabar asemejándose a la del jacobinismo, desencadenada por la propia revolución francesa. A la inversa que los "niveladores", los jacobinos —menos comprometidos con la libertad personal, más eficientes en la construcción del Estado— consiguieron conquistar el poder, aunque no lo retu-

viesen por mucho tiempo. Su gobierno fue el coronamiento radical de un proceso revolucionario que duró una década, convulsionando el escenario europeo. Tal como la inglesa antes que ella, la Revolución Francesa no creó un orden político duradero, culminando igualmente en una dictadura militar seguida de una restauración. Pero esta vez el antiguo orden tuvo que ser impuesto desde afuera, pues la propia revolución había ido mucho más lejos, poniendo en marcha una movilización popular más profunda, un desarrollo ideológico más amplio, consecuencias estratégicas más vastas para Europa en general. Siendo así, se tornará un evento no tanto nacional como universal, cuya memoria no podía ser apagada. Dentro de la propia Francia, por el simple hecho de que la restauración había sido externa, el legado de la revolución no podía más que estar suprimido. Quince años después, París estaba cubierta de barricadas y el gobierno en fuga. La monarquía de Julio duró algo más, antes de ser consumida en las llamas de 1848. En otras palabras, la Revolución Francesa fundó una tradición política acumulativa, inspirando sucesivas tentativas posteriores de concretización de los principios de 1789 o 1794, no sólo en Francia, sino también en Europa y, en última instancia, más allá de ella.

Por otro lado, esa tradición también tardó en sufrir una decisiva mutación. Pues de la matriz democrático-burguesa de la revolución francesa saldrían las concepciones distintas y básicamente antagónicas del socialismo moderno. En ese proceso no hubo ruptura de la continuidad temporal, del tipo de la que se verificó entre la época de los "niveladores" y la de los jacobinos. El nacimiento de las ideas socialistas coincidió efectivamente con el surgimiento de las naciones seculares de soberanía popular e igualdad ante la ley, las cuales pasarían a ser los fundamentos normales de la democracia capitalista. Babeuf, el primer pensador de la tradición socialista propiamente dicha, fue uno de los protagonistas de la revolución. Saint-Simon, su primer teórico sistemático, fue voluntario en la guerra americana de la independencia y testigo de la revolución, desarrollando sus doctrinas en relación a ella bajo la restauración. Fourier publicó su primer esquema sobre los falansterios bajo Napoleón. El propio Marx estaba profundamente impregnado de la herencia de lo que denominó simplemente, con mucha frecuencia, la "gran revolución", y modeló la revolución proletaria venidera mediante una proyección retrospectiva de aquella. Así, cuando estalló la revolución de 1848, fue natural que la Segunda República asistiese a un breve frente único entre los antiguos jacobinos y los nuevos socialistas, Ledru-Rollin y Louis Blanc. Una coalición entre ambos aún se mantuvo en París en tiempos de la Comuna. Pero, como señaló Cournot, mirando con aprensión hacia las banderas rojas, la proximidad era ahora engañosa. El socialismo se presentó como el heredero de la revolución, el único programa capaz de dar realidad efectiva a la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero era también una genuina mutación. Se trataba de un movimiento de una especie diferente al jacobino, apuntando a la creación de una sociedad que nada tenía que ver con la República de la Virtud, de Robespierre, en la medida en que significaba una ruptura con su respeto por la propiedad privada, una crítica de su visión del pasado, un reordenamiento de la trinidad de 1789, y una apuesta por un nuevo agente social que sólo surgiría como de la expansión de la industria moderna, después de que la Revolución Francesa llegó a su término.

Si el paradigma jacobino fuese pertinente, el socialismo también sufriría a su vez una mutación semejante, con el surgimiento coincidente de una nueva especie de movimiento para la transformación radical de la sociedad, reconociendo en algunos aspectos su deuda para con el socialismo, pero en otros criticándolo o repudiándolo con vehemencia. Esto, sin duda, se asemeja al papel que las feministas atribuyen frecuentemente a la lucha por la igualdad sexual. Los orígenes modernos de las campañas por la emancipación de las mujeres se remontan a los tiempos de la Segunda Internacional, cuando los propios textos centrales del movimiento obrero hablaban de la abolición de la desigualdad entre los sexos, así como entre las clases, y la obra de Bebel, *La Mujer en el pasado, el presente y el futuro*, era el libro más popular de la literatura de la socialdemocracia alemana —tal como el texto central del feminismo moderno. *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, sería escrito desde un declarado punto de vista socialista. Pero el sufragismo y sus sucesores siempre representaron, no obstante, una tradición histórica distinta, y como el socialismo vino a conceder un margen cada vez menor para la igualdad sexual en el siglo XX, la distancia entre las dos corrientes se amplió. Las formas contemporáneas de feminismo de la segunda ola han estado generalmente marcadas por la clara diferenciación con las tradiciones socialistas. Si los cambios sociales obtenidos son todavía modestos, las consecuencias estructurales de una real igualdad sexual para una economía y una sociedad capitalistas parecen ser imponderablemente vastas. Lo que resultará de ello, nadie podría decirlo por ahora. Pero las feministas podrían muy bien argumentar que, en contraste con el incierto futuro del movimiento obrero, la causa de la emancipación de las mujeres puede estar razonablemente confiada en que tiene ante sí un victorioso camino por recorrer.

LIBERALISMO Y SOCIALISMO

Existe otra posibilidad. Que el destino del socialismo esté, a fin de cuentas, comprobadamente más próximo al de su rival histórico, el del liberalismo. Si los orígenes económicos del liberalismo moderno están en la economía política clásica, de acuerdo a las formulaciones de Smith y Ricardo, convirtiéndose en una doctrina política en la época de la restauración, recibiendo expresión clásica en Constant, las dos corrientes sólo se

fundirán completamente a mediados del siglo XIX, en tiempos de Gladstone y de Cavour. Recién entonces, como teoría general del libre comercio y del imperio de la ley, de una sociedad de mercado y un Estado restringido, cuando su influencia se hizo mucho más amplia que la de los partidos que ostentaban el nombre de liberales, se tornó en la concepción preponderante del progreso tanto en el viejo como en el nuevo mundo. Con el cambio de siglo, habiendo presidido el sustancial crecimiento económico y la paz internacional, el liberalismo parecía destinado a guiar a la civilización de la *belle époque* hacia un mundo de creciente prosperidad e irrestricta democracia.

Desde ese apogeo, la caída fue abrupta. Con la eclosión de la primera guerra mundial, la civilización liberal se desmoronó súbitamente, rindiéndose al barbarismo industrial. Mientras millones tomaban parte de la matanza interimperialista, bajo el liderazgo de sus más respetables políticos e ideólogos, su escala de valores parecía empujarlos a cometer un suicidio moral. Al profundo descrédito que resultó de esa derrota, siguió el golpe devastador de la más profunda recesión en la historia del mundo, entre las dos guerras. Si la Gran Guerra parecía preanunciar la subversión del Estado constitucional, la depresión parecía demostrar la falencia del libre mercado. Pero lo peor estaba aún por suceder, cuando la herencia combinada de Versailles y del Viernes Negro colocó al nazismo en el poder dentro de la estructura de una democracia parlamentaria, mientras el mercado mundial se disolvía en bloques autárquicos. Al final del primer tercio del siglo, muchos observadores creyeron que el liberalismo podría desaparecer como fuerza histórica de importancia.

Pero los acontecimientos probaron otra cosa. En (y a través de) la segunda guerra mundial, el liberalismo efectuó una extraordinaria recuperación. En la lucha contra el fascismo, la economía norteamericana recuperó su dinamismo y los estados anglosajones su reputación. Con el retorno de la paz, la democracia liberal, basada en el sufragio universal, se vio por primera vez generalizada a todas las zonas capitalistas avanzadas, y consolidada con la asistencia económica y la supervisión política de los Estados Unidos. Al mismo tiempo, la economía capitalista mundial fue duramente reliberalizada y, cuando el libre comercio internacional revivió sobre la base de un patrón dólar/oro, un prolongado boom redundó en rápido crecimiento y firme prosperidad, sin precedentes en los países de la OCDE. Desde cualquier parámetro histórico, esto significó una formidable doble transformación. El liberalismo tiene ahora la expectativa de una tercera realización de un orden comparable —la gradual propagación de su modelo económico y político a todo el mundo menos desarrollado. Casi ningún país del Tercer Mundo comenzó su industrialización de acuerdo a una orientación de mercado libre o como un verdadero Estado constitucional. Pero así como la acumulación alcanzó cierto umbral, la democracia política y la desregulación económica comenzaron a mostrarse como una tendencia cierta también en ciertas regiones del Sur. Esa es, está claro, la historia contada por Fukuyama.

El socialismo, por su parte, surgió del escenario mundial justamente en el momento en que el liberalismo entraba en su crisis moderna. En un tiempo en que la mayoría de los pensadores liberales aún estaba sumergida en la euforia de Herbert Spencer, convenida de que la industria esparramaría la paz entre los Estados, Luxemburgo y Lenin, Hilferding y Trotsky estaban previendo la eclosión de la guerra imperialista que pondría fin a los ajustes estabilizadores del *fin-de-siècle*. También fue la tradición marxista la que previó la posibilidad de la Gran Depresión, y fueron los marxistas quienes primero vislumbraron todas las consecuencias del fascismo que emergió de ella. Al mismo tiempo, como el propio Marx —y en su estela los marxistas rusos— también había pensado como posible, una revolución socialista estalló, de hecho, en Rusia, y culminó en la creación de un Estado comunista del que los observadores europeos pensaron durante mucho tiempo iría a ser la segunda mayor potencia mundial del siglo XX. Ese Estado fue, a su vez, la principal fuerza en la derrota del facismo europeo en la segunda guerra mundial, una derrota que sentó las bases para la recuperación histórica del liberalismo en Occidente, al mismo tiempo que una segunda gran revolución estallaba en Asia.

Ningún movimiento político realiza exactamente aquello que se propone llevar a cabo, y ninguna teoría social prevé jamás lo que irá a ocurrir precisamente. No existe la menor dificultad en enumerar todas las afirmaciones y previsiones equivocadas de Marx, Luxemburgo o Lenin. Pero ningún otro cuerpo de teoría en ese período —el primer tercio del siglo— estuvo abierto a los dobles sucesos, de previsión y de realización, como la tradición socialista. Por otro lado, probaron en la práctica ser tan vulnerables al tiempo —y a sus propios crímenes— como los éxitos del liberalismo antes que ellos. Ya antes de la derrota del nazismo, el régimen de Stalin lanzó una guerra contra el propio campesinado ruso y desencadenó las purgas, en dos grandes ondas de terror masivo, que sólo podrían ser comparadas en términos de sacrificio de vidas con la primera guerra mundial, y hasta es posible que la excedan. Si el equilibrio político-moral con el liberalismo fue de este modo perdido, el equilibrio económico tampoco logró en el Este una ventaja sobre Occidente. La tumultuosa industrialización soviética de los años 30, que aseguró la victoria contra Hitler, se desarrolló en un telón de fondo de depresión y estancamiento en Occidente. Pero, luego de 1950, el capitalismo ingresó en el más dinámico boom de su historia, y cuando la recesión volvió a repetirse, veinte años más tarde, su tasa de crecimiento mostró estar muy por encima de la del bloque soviético, sumergido ahora en un agudo estancamiento económico y parálisis social, bajo un dominio burocrático no reconstruido. La rama socialdemócrata de la tradición socialista, por otra parte, que no había desafiado la matanza homicida de la

primera guerra mundial, y que poco remedio pudo ofrecer frente a la depresión, floreció en el interior del capitalismo europeo-occidental después de la segunda guerra mundial, siendo pionera de los sistemas de bienestar que lo tornarían significativamente más humano que sus equivalentes americano y japonés. Pero con las condiciones económicas alteradas de los años 80, también ellos entrarán en crisis, y los partidos socialdemócratas irán perdiendo sistemáticamente su poder o abandonando los compromisos con sus metas tradicionales. En el final de la década, el comunismo estaba por todas partes en crisis o en colapso, y la socialdemocracia a la deriva. El potencial histórico del socialismo en general, aún admitiendo el menor descrédito (pero también el menor peso) de la socialdemocracia, aparece a los ojos de muchos como completamente agotado, a semejanza del liberalismo de cincuenta años atrás.

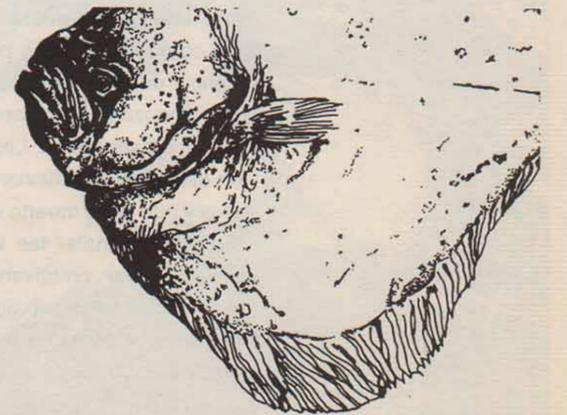
Si el paradigma liberal fuese pertinente, sin embargo, una redención ulterior del socialismo como movimiento no podría ser excluida. El liberalismo se recuperó, a pesar de todas las previsiones sombrías, adoptando elementos diluidos del programa de su antagonista: monitoreo por el Estado de los equilibrios macroeconómicos, garantía de paz social a través de los programas de bienestar, ampliación de la democracia a todos los adultos. El comunismo intentó modernizarse de modo semejante, introduciendo elementos de autoridad ante la ley y de mercados competitivos. El resultado fue un completo fracaso, por lo menos en el bloque soviético. Ahí, el capitalismo se encuentra ahora política e intelectualmente triunfante. Por otro lado, una privatización total de la propiedad en gran escala —o sea, una completa reproducción económica del capitalismo y de su concomitante estructura social— aún se halla razonablemente distante. Su concretización exigirá una proeza de ingeniería social a largo plazo, sin precedentes en la tradición liberal, en condiciones extremadamente duras. Los recursos necesarios para financiarla exceden a las propias potencias capitalistas que controlan el proceso. Pues el malestar estructural subyacente del capitalismo avanzado, revelado en la década del 70, no fue superado. Las tasas de beneficio aún no superan la mitad de las que se registraron en el largo boom de posguerra, y fueron mantenidas en ese nivel solamente a costa de una firme expansión del crédito, aplazando el día de la rendición de cuentas. El advenimiento de cualquier crisis severa en los países del OCDE cambiaría todos los cálculos políticos, en Occidente y en el Este, de forma imprevisible. El estrechamiento de los vínculos en el orden capitalista mundial está destinado, de cualquier modo, no sólo a reforzar las tremendas presiones a la pobreza y la explotación del Sur, sino a repercutir por primera vez en el propio Norte. Todas esas tensiones podrían crear una nueva agenda internacional para la reconstrucción social. Si fuese capaz de responder efectivamente a esas tensiones y conflictos, sería menos probable que el socialismo fuese sucedido por algún otro movimiento y que fuese redimido como legítimo programa para un mundo más igual y más habitable.

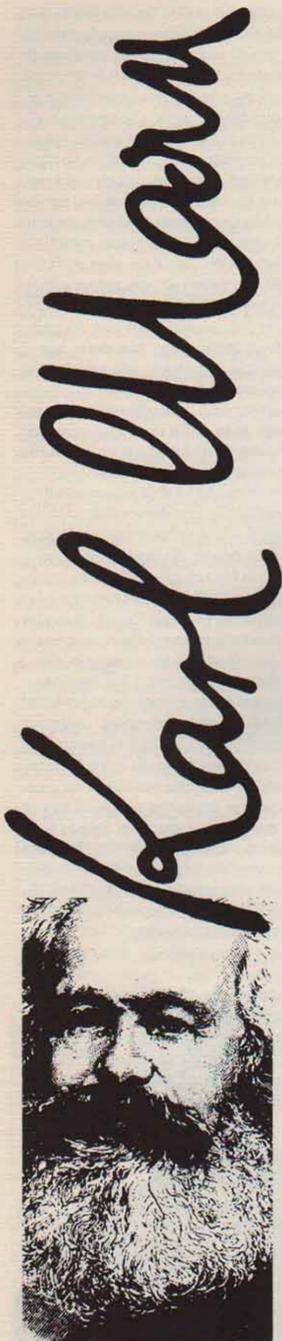
Las analogías históricas nunca son más que sugestivas. Pero hay ocasiones en que ellas pueden ser más fecundas que las previsiones. Sería sorprendente que el destino del socialismo reprodujese con toda fidelidad cualquiera de esos paradigmas. Pero el conjunto de posibles futuros que hoy se abren frente a él, se sitúan dentro de una gama como ésta. Olvido, transvalorización, mutación, redención: cada uno, de acuerdo con su intuición, hará su propia conjetura sobre cuál de las alternativas es más probable: jesuita, niveladora, jacobina, liberal: esas son las figuras del espejo.

[trad. de Horacio Tarcus del cap. sexto de *O fim da história. De Hegel a Fukuyama*, Río de Janeiro, J. Zahar, 1992. Los subtítulos son del editor]

NOTAS

1. Robin Blackburn (ed.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Crítica, 1993.
2. "Socialismo de mercado o socialización del mercado?", *New Left Review* 172, noviembre-diciembre de 1988. Trad. en E. Mandel/A. Nove/D. Elson, *La crisis de la economía soviética y el debate mercado/planificación*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992.
3. Ver *Models of Democracy*, Cambridge, 1987 (hay. trad. en Alianza, Madrid).
4. En *Después de la caída*, op. cit.





¿QUE MARX SE LEERA EN EL SIGLO XXI?

El marxismo pasó de ser, en los '60, la referencia teórica obligada a través de la que se pensaba cualquier movimiento revolucionario, a constituir, en los '80 y '90, un saber devaluado, puesto en liquidación en el remate de "la crisis de los grandes relatos". Pero la gran paradoja del marxismo contemporáneo es que, una vez que dejó de ser moda intelectual al mismo tiempo que se replegó de la política para concentrarse en pequeños grupos, revistas, formaciones culturales o espacios universitarios, viene desplegando una enorme potencialidad teórica (que quizá no tarde mucho en traducirse de algún modo a la política). Es posible que desaparecidos los socialismos reales, que pesaban sobre el marxismo como los muertos pesan sobre la conciencia de los vivos, el legado de Marx haya comenzado a recuperar su potencial crítico y emancipador. Los autores reunidos en este *dossier* reflexionan sobre qué es lo vivo y qué es lo muerto de la obra de Marx, buscando señalar las vías más fecundas para renovar creativamente este pensamiento que quiso ser algo más que un pensamiento, esto es, la expresión teórica del movimiento real de la sociedad en busca de su emancipación.

MARX UN SIGLO DESPUES

Michael Löwy

El término "crisis del marxismo" es más bien una fórmula periodística que un concepto teórico; describe el hecho de que, en ciertos países capitalistas avanzados, sectores significativos de la *intelligentsia* de izquierda, de origen stalinista y/o maoísta, bajo el impacto simultáneo de la disidencia en la URSS y en Europa Oriental (especialmente las revelaciones de Soljenitsin en el Archipiélago Gulag) y de la crisis del maoísmo en China, han conocido una profunda desmoralización y desorientación, que se manifiesta en particular por el rechazo — a partir de mediados de los años 70 — del marxismo como "doctrina totalitaria" (existen también intelectuales de origen no stalinista que han conocido una evolución similar — por ejemplo Castoriadis — pero son más bien una excepción).

No por casualidad se ha procesado esa crisis con particular intensidad en los países en los cuales el stalinismo y/o maoísmo tenía una influencia masiva entre los intelectuales: Francia e Italia (en Inglaterra, al revés, en los últimos cinco años el marxismo ha conocido un gran desarrollo desde el punto de vista social, cultural y científico). En su forma más superficial — la "nueva filosofía" y los nuevos ideólogos (arrepentidos) del antimarxismo — explotada *ad nauseam* por los *mass-media*, no es sino el reverso de la medalla stalinista: incapaces en el pasado de distinguir el marxismo de su lamentable caricatura burocrática, no hacen esos doctrinarios sino reproducir su postura anterior, pero ahora con signo valorativo invertido. Pero la inquietud y la perplejidad de amplios sectores de la ex militancia izquierdista manifiesta un fenómeno más profundo: el desafío que representa, para el marxismo, la paradoja de su transformación, en las sociedades poscapitalistas, en ideología de Estado, al servicio de un orden opresivo y explotador.

El stalinismo (en sus diversas variantes) no fue una "desviación teórica", sino uno de los fenómenos políticos centrales de la historia del siglo XX: la formación en las sociedades que han abolido el capitalismo (en ciertos países a través de una auténtica revolución social: URSS, China, etc.) de un Estado totalitario y/o autoritario — en algunos períodos terrorista — monopolizado por una capa estamental (*Stand*) con intereses propios, distintos y opuestos a los de los trabajadores: la burocracia. La ideología de esta capa parasitaria dominante (que tiene sus orígenes históricos en el movimiento obrero) es una caricatura: el marxismo, vaciado de su contenido crítico-revolucionario y reducido a una cáscara petrificada y vacía, que la burocracia llena con su propio contenido apologetico, conservador y mistificado.

Para hacer frente a este desafío, para salir de esta crisis, el marxismo no puede limitarse a repetir de manera ritual algunas citas de Marx y de Engels, según el modelo típico-ideal del molino de rezos budista; necesita renovarse y actualizarse, a través de un proceso de reflexión crítica (y autocrítica) sobre la realidad social actual.

Si el marxismo es — como creemos — el "horizonte intelectual de nuestra época" (Sartre), todas las tentativas de "superarlo" no conducen sino a retroceder a niveles inferiores del pensamiento social: en el terreno de la "crisis del marxismo" vuelven a florecer el liberalismo burgués, el positivismo, la metafísica idealista o materialismo vulgar, el biologismo social, el oscurantismo reaccionario. Sólo de la actualización del marxismo pueden resultar planteamientos con fuerza emancipatoria real, desde una perspectiva totalizadora de cambio revolucionario de la sociedad humana.

El marxismo como crítica radical

En nuestra opinión, la actualización del pensamiento de Marx tiene que empezar en el mismo punto de partida del cual salió el autor del *Manifiesto Comunista*: en una carta a Ruge de 1843, él designaba a su método como la *crítica despiadada de todo lo existente*.

La actualización del marxismo nada tiene que ver con la codificación dogmática y talmudista de todos los análisis concretos de Marx (o Engels) sobre tal o cual aspecto de la realidad social. Significa, por el

contrario, la utilización del método de Marx, que él definía en el prólogo de *El Capital* como una "dialéctica racional... crítica y revolucionaria", uniendo la explicación de lo existente con la inteligencia de su *negación*, de su muerte forzosa es decir, de su historicismo humanista radical, de su filosofía materialista de la praxis, para comprender, interpretar y *transformar* el mundo en que vivimos: para explicar los fenómenos nuevos que no existían en su época, para corregir y superar dialécticamente sus errores, limitaciones y lagunas, y en particular para *criticar*, con la perspectiva de su abolición revolucionaria, tanto los regímenes y sociedades bajo la dominación del capital, como los Estados poscapitalistas que se reclamaron, en forma mistificadora, de su pensamiento.

Esta renovación implica "necesariamente" el enriquecimiento del marxismo con el aporte de los nuevos movimientos sociales, sobre todo el feminismo (pero también la ecología, el movimiento antiguerra, etc.). La integración del punto de vista feminista como *dimensión esencial y permanente* de los análisis y del programa marxista — y no como un capítulo distinto, exterior, a añadirse "desde afuera" — es una condición esencial para que gane el marxismo un carácter universal, totalizador, radicalmente emancipador, cuyo *telos* es la abolición no de una, sino de *todas las formas de opresión social*.

La actualización del marxismo exige también su "fertilización" por las formas más avanzadas y productivas del pensamiento teórico no marxista, de Max Weber a Freud, de Marc Bloch, Karl Mannheim y de Piaget a Foucault, así como la incorporación de los resultados, limitados pero útiles, de varios sectores de la ciencia social universitaria. Hay que inspirarse aquí en el ejemplo del mismo Marx, que supo utilizar ampliamente los trabajos de la filosofía y de la ciencia de su época — no sólo Hegel, Feuerbach y Ricardo, sino también, Quesnay, Ferguson, Sismondi, John Stewart, Hodgskin, Maurer, Lorenz Von Stein, Flora Tristán, Saint Simon, Fourier, etc. — sin que eso reduzca en lo más mínimo la unidad y la coherencia teórica de su obra: La pretensión de reservarle al marxismo el monopolio de la ciencia, rechazando las otras corrientes del pensamiento y de la investigación al purgatorio de la pura ideología — por obra y gracia de un milagroso "corte epistemológico" — nada tiene que ver con la concepción que tenía Marx de la articulación conflictiva de su teoría con la producción científica contemporánea. Esto no significa caer en la tentación ecléctica tan frecuente en el marxismo universitario: entre el método marxista y el positivismo, el funcionalismo, el estructuralismo, el socio-biologismo, la filosofía analítica, el materialismo vulgar, el neokantismo, etc., ninguna "síntesis" es posible. De lo que se trata es de integrar los varios aportes auténticos, partiendo del cuadro teórico coherente y unificador que constituye el método dialéctico-revolucionario de Marx, de criticar, absorber y superarlos gracias a la categoría de la totalidad, de romper con sus limitaciones estructurales desde una perspectiva historicista radical y desde el punto de vista de la clase revolucionaria universal. Obviamente no existe para

ese procedimiento ninguna receta ni modelo exclusivo, pero en la historia del marxismo en el siglo XX encontramos innumerables ejemplos significativos. Mientras el materialismo histórico de Kautsky, supuestamente ortodoxo, es en realidad una combinación ecléctica de concepciones marxistas, evolucionistas, darwinistas y positivistas, *Historia y Conciencia de Clase*, de Lukács logra enriquecer el análisis marxiano de la reificación con los aportes de la sociología clásica alemana (Tonnie, Simmel, Max Weber). Wilhelm Reich y Marcuse representan dos modalidades distintas, pero no necesariamente contradictorias, de articular productivamente el discurso marxista con algunos temas esenciales de psicoanálisis (en contraposición a un sinnúmero de tentativas eclécticas fracasadas).

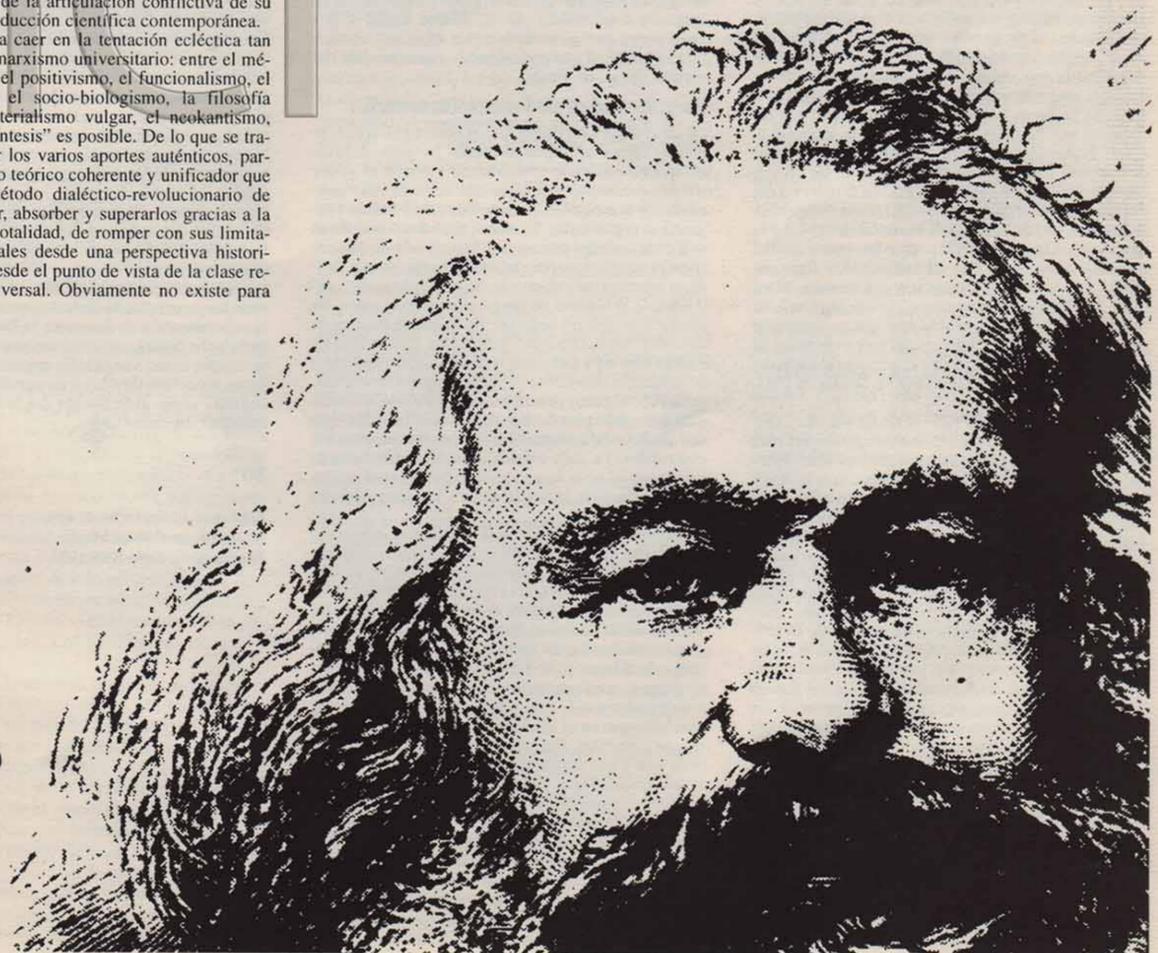
La dimensión utópica

Finalmente, el desarrollo creador del marxismo y la superación de su actual "crisis" requieren, paralelamente a la *radicalización de su negatividad dialéctica*, el *restablecimiento de su dimensión utópica*. La crítica irreconciliable y profundizada de las formas actuales del capitalismo y de las sociedades burocráticas poscapitalistas es necesaria pero insuficiente. La credibilidad del proyecto de transformación revolucionaria del mundo contemporáneo implica la existencia de modelos de sociedad alternativa, de visiones de un futuro radicalmente distinto, de horizontes de una humanidad realmente emancipada. *El socialismo científico tiene que volverse (también) utópico*, sacando su inspiración del *Principio Esperanza* (Ernst Bloch) presente en las luchas, sueños y aspiraciones milenarias de los explotados y oprimidos, desde Jan Hus y Thomas Münser hasta los soviets del 1917-19 en Europa y las colectivizaciones catalanas del 1936-37. En este terreno es aún más indispensable abrir ampliamente las puertas del pensamiento marxista a las más diversas contribuciones, desde las utopías sociales del pasado hasta las críticas románticas de la civilización industrial, y desde el falansterio de Fourier hasta los ideales libertarios del anarquismo. Marx se impuso severas limitaciones en relación a lo utópico, planteando dejar a las generaciones futuras la preocupación de los proble-

mas de la realización del socialismo. Ahora bien, nuestra generación ya no puede mantener la misma postura teórica: confrontada a sociedades poscapitalistas burocráticas que pretenden concretizar "el socialismo" y hasta "el comunismo", necesitamos imperativamente modelos alternativos de una verdadera *asociación libre de los productores* (Marx). Necesitamos una *utopía marxista* — el concepto es herético, pero sin herejía ¿cómo puede desarrollarse y renovarse el marxismo? — que plantee en la forma más concreta posible un espacio imaginario liberado, en el cual ya no existan la explotación del trabajador y la opresión de la mujer, la alienación y la reificación, el Estado y el Capital. Sin abandonar ni un momento la preocupación realista por la táctica y la estrategia revolucionarias, y por los problemas muy materiales de la transición al socialismo, hay que darle, al mismo tiempo, libre curso a la imaginación creadora, al sueño despierto, a la esperanza activa, y al espíritu visionario rojo. *El socialismo no existe como realidad presente: hay que reinventarlo como meta de combate por el futuro*, desarrollando, sin trabas ni tabúes, la más amplia discusión sobre las condiciones de posibilidad de una democracia socialista, de una planificación verdaderamente democrática — en la cual los valores de uso vuelvan a predominar sobre el valor de cambio — de formas no alienadas y no opresivas de relaciones entre los sexos, del restablecimiento de la armonía entre el hombre y la naturaleza. No se trata de producir especulaciones abstractas y arbitrarias, sino de concebir una *Gemeinschaft* humana cualitativamente distinta, *partiendo de las posibilidades objetivas creadas por las mismas contradicciones de la civilización industrial*, por la crisis simultánea del capitalismo contemporáneo y colapso del "socialismo real".

Independientemente de las polémicas con el socialismo utópico de su tiempo, la obra de Marx contiene — aun de manera fragmentaria — esta dimensión utópico-revolucionaria, que siempre han denunciado, en nombre del "realismo", sus críticos académicos y/o reformistas. Una de las características del empobrecimiento y achatamiento socialdemócrata y después stalinista del marxismo en el siglo XX fue precisamente la ocultación y evacuación de esa dimensión

Karl Marx



"mesiánica", en aras de una concepción mezquina y estrecha del cambio social. Hoy en día —parafraseando una vieja fórmula de Lenin— podríamos decir que *sin utopía revolucionaria no habrá práctica revolucionaria*.

La autoemancipación humana

Explicar la degeneración burocrática de las sociedades poscapitalistas como resultado de las concepciones de Marx es tan útil y esclarecedor como analizar a Torquemada y la Inquisición como consecuencia de los principios del Evangelio, la intervención (en nombre de la "democracia") de Estados Unidos en Vietnam como expresión de la obra de Rousseau, o el tercer Reich alemán como la aplicación del nacionalismo del Fichte (o del irracionalismo de Schelling, o del estatismo de Hegel, etc.). La superficialidad y la indignidad teórica de la gran mayoría de los nuevos ideólogos del antimarxismo es tal, que sus obras sólo presentan interés como síntoma de la industrialización, comercialización y "mass-mediatización" de la cultura en nuestra época.

Una crítica seria y digna de interés del autoritarismo marxista existe, pero los *mass-media* capitalistas que han elevado a las nubes los insignificantes doctrinarios neomarxistas nunca se han interesado por ella (no por casualidad); se trata de aquella que han presentado desde hace un siglo hasta hoy los anarquistas, anarco-sindicalistas y comunistas libertarios. Uno puede rechazar sus argumentos como equívocos (como nosotros lo creemos) pero son verdaderos argumentos y no burbujas de jabón publicitarias.

Hemos tratado de explicar en nuestro trabajo sobre el joven Marx¹ —aunque se trate de concepciones que estructuran el conjunto de su obra, aun si son más explícitas en los años 1844-48—, por qué su teoría de la revolución tiene un carácter esencialmente *antiautoritario*.

En la primera mitad del siglo XIX predominaba, en las corrientes revolucionarias del naciente movimiento comunista (el jacobino-babouvismo, el blanquismo) una concepción autoritaria y sustituta de la revolución, entendida como acción de un reducido grupo, una élite revolucionaria, que se atribuye la misión de sacar al pueblo trabajador de la esclavitud y de la opresión. Partiendo de la premisa fundamental del materialismo metafísico del siglo XVIII —los hombres son el producto de las circunstancias, y si las circunstancias son opresivas, la masa del pueblo está condenada al oscurantismo— estas corrientes consideraban al proletariado como incapaz de asegurar su propia emancipación; por lo tanto, la liberación tendría que venirle desde afuera, desde arriba, desde la pequeña minoría que por excepción logró alcanzar las luces, y que llena ahora el papel que los filósofos materialistas del siglo XVIII le atribuían al déspota ilustrado: destruir desde arriba el mecanismo de relojería (circular y autoreproductivo) de las circunstancias sociales, y permitirle así a la mayoría del pueblo acceder al conocimiento, la razón, la libertad. Al romper, en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y la *Ideología Alemana* (1846), con las premisas del materialismo mecanicista, elaborando los ejes centrales de una nueva concepción del mundo, Marx lanzó también los fundamentos metodológicos para una nueva teoría de la revolución, que se inspira al mismo tiempo en las experiencias más avanzadas de la lucha de los trabajadores en esa época (el cartismo inglés, la revuelta de los tejedores de Silesia en 1844, etc.).

Rechazando a su vez el viejo materialismo de la Filosofía de las Luces (cambiar las circunstancias para liberar al hombre) y el idealismo neohegelianismo (liberar la conciencia humana para cambiar la sociedad), Marx corta el nudo gordiano de la filosofía de su época, planteando, en la tercera tesis sobre Feuerbach, que *en la praxis revolucionaria coinciden el cambio de las circunstancias y la transformación de la conciencia del hombre*. De ahí, con rigor y coherencia lógica, su nueva teoría de la revolución (presentada por primera vez en la *Ideología Alemana*): sólo por su propia experiencia, en el curso de su propia *praxis* revolucionaria, pueden las masas explotadas y oprimidas romper a la vez con las circunstancias exteriores que las oprimen (el Capital, el Estado burgués) y con su conciencia mistificada anterior. En otras palabras: *no existe otra forma de emancipación auténtica que la autoemancipación*. Como lo proclamaría más tarde Marx en el *Manifiesto Inaugural de la Primera Internacional*: la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos. La revolución, como praxis autoliberadora es simultáneamente el cambio radical de las estructuras económicas, sociales y políticas, y la toma de conciencia, por el pueblo trabajador, de sus intereses verdaderos, el descubrimiento de ideas, aspiraciones y valores nuevos, radicales, emancipadores. Dentro de esta concepción de la revolución no hay

lugar —desde el punto de vista de la estructura del argumento— para ningún déspota esclarecido, individual o colectivo. Como enseñaba el Himno de la Internacional: "No hay salvador supremo/ ni Dios, ni César, ni tribuno/ productores, salvémosnos nosotros mismos".

La doctrina del partido que sustituye al proletariado, que le impone desde arriba su "papel dirigente" inscrito en la Constitución (Polonia), y aún más, la grotesca ideología del jefe supremo, infalible, omnisciente y genial, implican una ruptura total con lo que hay de profundo en la filosofía de la praxis y en la teoría revolucionaria de Marx. Los antecedentes del culto de Stalin, Mao, Kim-Il-Sung o Ceaucescu hay que buscarlos más bien en la historia de las religiones, o en las costumbres del despotismo oriental (asiático y bizantino) que en el pensamiento del fundador de la Asociación Internacional de los Trabajadores...

La burocratización de los partidos obreros no es una fatalidad, pero tiene su origen en la estructura concreta de esos partidos y en el tipo de relaciones que establece su aparato dirigente con su propia base, por un lado, y con las masas obreras, por el otro. Resulta también de la naturaleza misma de las sociedades capitalistas (o poscapitalistas) existentes, con sus sistemas de jerarquía, autoritarismo, división del trabajo, atomización y privatización de los individuos, que produce y reproduce constantemente el conformismo, la pasividad, la alienación, favoreciendo el desarrollo, en el seno del movimiento obrero, de la división jerárquica entre dirigentes y dirigidos, trabajadores intelectuales y manuales, hombres y mujeres.

Para los que creen resolver el problema atribuyendo al bolchevismo o a las concepciones organizativas de Lenin la responsabilidad por esa burocratización, recordamos que ya en el año 1907 el sociólogo alemán Robert Michels había estudiado la enorme penetración del proceso de formación de una "oligarquía" burocrática dirigente en el seno del Partido Social Demócrata Alemán, es decir de una capa de funcionarios que tendían a monopolizar el poder y cuyos intereses conservadores se oponían *de facto* a las finalidades revolucionarias del movimiento obrero. El libro de Michels (*La sociología de los partidos políticos*) tiene muchas limitaciones y su punto de vista es más cercano a Sorel que al materialismo histórico, pero supo percibir el fenómeno más temprano que la mayoría de los teóricos marxistas de su época —comenzando por el mismo Lenin y por Trotsky que tenían en ese período muchas ilusiones sobre el SPD, al que consideraban como modelo del partido obrero de masas.

La comunidad de los revolucionarios

La clase obrera no puede luchar contra el Capital, ni mucho menos enfrentar al estado burgués, destruir su aparato represivo centralizado y tomar el poder sin *organización*, y sin que sus sectores más conscientes y combativos constituyan una o varias vanguardias organizadas (llámense partidos o no). Estas son conclusiones comunes a la mayoría de las corrientes revolucionarias del movimiento obrero, desde el anarco-sindicalismo hasta el bolchevismo, extraídas de la historia de las grandes revoluciones. Es abstracto e ilusorio negarlas; de lo que se trata es de descubrir las condiciones para evitar que la organización sustituya a la clase, y la dirección o aparato a la militancia. No existe para eso ninguna receta mágica, pero algunos principios generales son la condición necesaria para luchar contra esos peligros, que son tendencias estructurales inherentes (pero no incontrolables) a toda organización orientada hacia la acción, en el seno de una sociedad en la cual predomina la jerarquía, la cosificación y las desigualdades sociales.

La premisa fundamental es la que hemos enunciado más arriba, al hablar de Marx: la única emancipación auténtica es la *autoemancipación* de los trabajadores. Lo que significa que la revolución la hará la clase en su conjunto, a través de sus organizaciones revolucionarias de masas, estructuradas desde la base, que se pueden llamar soviets, consejos obreros, comités de fábrica y de barrio, cordones industriales, sindicatos revolucionarios, ligas campesinas, milicias populares o lo que sea. Es normal, necesario y saludable que en el seno de esas organizaciones aparezcan corrientes, fracciones, grupos o partidos políticos con ideas distintas, que presenten al conjunto de los trabajadores. Sólo la más amplia libertad de opinión y organización y la más amplia democracia en el seno de esas estructuras de masas puede evitar la tendencia a su monopolización por una sola fuerza y su consecuente burocratización. En ese sentido fue lúcida y premonitoria la crítica que hizo Rosa Luxemburg a los bolcheviques por haber eliminado progresivamente a sus rivales políticos en el seno de los soviets.

Al mismo tiempo —y estos dos aspectos son inseparables— una organización de vanguardia que desea ganar para sus ideas, su programa y su praxis revolucionaria a las masas obreras y populares tiene no sólo que respetar la democracia de los consejos y comités, sino también que darles el ejemplo completo de la democracia a través de su funcionamiento interno. Comparto enteramente el punto de vista de que la ausencia de discusión, la represión de las divergencias o la prohibición de las tendencias en un partido obrero no pueden sino facilitar su burocratización. No hay duda de que los bolcheviques cometieron un trágico error al decidir en 1921 "suspender" las divergencias, es decir, abolir la democracia interna y abrir el camino al monolitismo burocrático.

La burocratización socialdemócrata y estalinista de los grandes partidos obreros y la reproducción en pequeña escala de ese proceso en innumerables sectas y grupos de izquierda, ha generado entre amplios sectores de la ex militancia desilusionada, un escepticismo generalizado hacia "los partidos" en general, o hacia "la forma partido" en cuanto tal. Esta actitud escéptica o fatalista es comprensible, pero su único resultado concreto es que el campo de la lucha política queda abandonado en manos de formaciones de carácter burocrático. Sin embargo, para aquellos que no rompan con el proyecto socialista de revolución revolucionaria de la humanidad, no queda otro camino que remar contra la corriente y luchar por la construcción de una organización revolucionaria auténtica, es decir, de una comunidad internacional de combatientes que no se planteen sustituir al proletariado ni imponerle su dirección, sino influir y orientar su táctica, elevar su nivel de conciencia de clase y estimular en su seno las ideas (y la actividad) de autoorganización, democracia obrera, internacionalismo y revolución social. Una comunidad organizada de la manera más democrática, con la más amplia libertad de discusión —y al mismo tiempo la mayor unidad en la acción por los objetivos democráticamente decididos por su mayoría— y cuyo ejemplo sirva como polo de referencia crítica y alternativa creíble a los partidos burocratizados hasta ahora dominantes.

Esta organización puede y debe ser, hasta cierto punto por lo menos, una *prefiguración de la sociedad emancipada del futuro*. Hasta cierto punto solamente, porque (para citar un solo ejemplo) la utilización inevitable de la violencia en el combate revolucionario actual no corresponde al carácter pacífico de una futura humanidad comunista, sin Estados ni ejércitos. Sin embargo, es indispensable que en el seno de una organización de este tipo las relaciones entre los hombres —entre hombres y mujeres— tengan un carácter nuevo, inspirado por la solaridad, la igualdad, el espíritu comunitario, el diálogo racional, la fraternidad: es indispensable igualmente, que ese carácter humanista revolucionario se manifieste en el comportamiento de los militantes hacia los demás trabajadores, el pueblo, las masas, así como hacia las otras organizaciones del movimiento obrero.

Es verdad que sería una ilusión creer que la comunidad de los revolucionarios pueda escapar enteramente a la herencia del pasado o al condicionamiento de la sociedad capitalista, que tiende a reproducir en su seno las jerarquías, la división entre teoría y práctica, la subordinación de la mujer, la burocracia. Pero es en la lucha contra esas tendencias que la organización se transforma en vanguardia revolucionaria capaz de llenar su misión histórica de semillas del futuro socialista, como anticipación del hombre nuevo de la sociedad sin clases.

NOTA:

1. Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

EL PODER DE LOS QUE NO TIENEN PODER

John Holloway

1. Soy de la generación que llegó al marxismo después del '68. Lo menciono porque ahora cuando hablo y uso las categorías del marxismo, muchas veces tengo casi la impresión de que estoy hablando en latín, de que estoy hablando un viejo idioma que mucha gente ya no entiende, un idioma que tal vez se está muriendo. Ya no existe la misma educación en este idioma que existía hace diez, quince años; ya no hay tanta gente leyendo *El Capital*, por ejemplo, que es tan básico para la comprensión del idioma marxista. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la desintegración de la Unión Soviética, tenemos que entender que para mucha gente implica una desintegración igualmente de la teoría marxista. Existe una posibilidad real de que se muera el marxismo como forma de expresión, igual que pasó con el latín, y que sobreviva como un interés de los anticuarios.

¿Importa si se muere? En otras palabras ¿tiene pertinencia todavía el marxismo? Para abordar la cuestión puede ser útil recordar qué fue lo que nos atrajo al marxismo en primer lugar. Creo que la respuesta es bastante obvia: estábamos buscando una crítica radical de la sociedad, una teoría negativa de la sociedad. Motivados por lo que vimos y lo que vivimos la guerra de Vietnam, la revolución cubana, los sucesos del '68 en México, en Francia y en muchas otras partes del mundo, las olas de huelgas y el sindicalismo radical, etc., estábamos buscando una teoría del mundo que encajase con nuestra experiencia, con nuestra oposición a la sociedad existente. Estábamos buscando no tanto una teoría de la sociedad como una teoría *contra* la sociedad. El influjo del marxismo fue que nos ofreció una teoría contra la sociedad existente, una teoría negativa de la sociedad, una teoría de nuestro rechazo a la sociedad, nuestro grito contra la sociedad. Nos ofreció una teoría que no era una sociología, ni una economía, ni una ciencia política, sino una antisociología, una antieconomía, una anticencia política. *Mi primera tesis, pues, es que el marxismo no es una teoría de la sociedad, sino una teoría contra la sociedad, y que para evaluar su pertinencia hay que verlo desde esta perspectiva.*

Si empezamos desde ahí, la cuestión de la pertinencia del marxismo hoy se resuelve en dos preguntas. Primero: ¿tenemos necesidad todavía de una teoría contra la sociedad? Y segundo: si la necesitamos, ¿es el marxismo la teoría que buscamos?

La primera pregunta es retórica: me parece obvio que sí necesitamos una teoría que cimiente una crítica radical de la sociedad. Para convencerse de que es así, basta con pensar en la miseria que se encuentra en las calles alrededor de este edificio, o en la deshumanización que se ve en los semáforos de Puebla, o de la ciudad de México, o en el aumento de la pobreza en todos los países en los últimos años.

2. La respuesta a la segunda pregunta, de si el marxismo nos ofrece la mejor crítica a la sociedad, requiere una mayor consideración. Está claro que existen muchas teorías que critican a la sociedad de forma radical, y que algunas de estas teorías han logrado iluminar aspectos de la opresión social que han sido descuidados por el marxismo. El feminismo es el ejemplo más obvio. También surgido de la iniquidad social de esos mismos años, el feminismo ha logrado desarrollar una crítica de las relaciones de género en esta sociedad, que ha llegado a un público mucho más amplio que el marxismo y que se ha radicado profundamente en el comportamiento de la

gente. Es importante reconocer la fuerza de la crítica que muchas feministas han hecho a la ceguera del marxismo frente a la opresión de género, y de su crítica más general del machismo-leninismo de la tradición revolucionaria. El ecologismo es otro ejemplo de una crítica radical (o a veces radical) a la sociedad existente, que ha logrado iluminar aspectos importantes del capitalismo que habían recibido poca atención por parte de la tradición marxista.

Pero, si aceptamos las críticas a la ceguera del marxismo frente a estos aspectos del capitalismo, ¿cómo podemos defender la pretensión del marxismo de ocupar un lugar central (y único) en la crítica al capitalismo?

La respuesta es que hay una diferencia fundamental entre el marxismo y otras formas de crítica radical al capitalismo. La diferencia es ésta: mientras las otras teorías son teorías de la dominación o de la opresión social, el marxismo toma esta opresión como punto de partida. La pregunta del marxismo no es "¿cómo podemos entender la opresión social?", sino: "ya que vivimos en una sociedad opresiva, ¿cómo podemos entender la fragilidad de esta opresión?" Hay aquí una inversión importante. Claro que una teoría de la fragilidad de la dominación capitalista implica una teoría de esa dominación, pero la perspectiva es muy diferente. Si uno piensa en el feminismo, por ejemplo, se puede decir que sí ilumina la opresión social de una manera importante, pero no tiene una teoría del cambio social, no tiene una teoría de la crisis de la dominación patriarcal. Todas las categorías del marxismo, al contrario, son construidas a partir del carácter históricamente transitorio del capitalismo; todo el análisis del capitalismo se desarrolla a través de la perspectiva de su fragilidad. Esta perspectiva se expresa de manera concentrada a través de la categoría central de la *forma*.

Si tomamos el análisis del neoliberalismo, por ejemplo, hay cantidad de estudios radicales sobre el neoliberalismo, mostrando los efectos socialmente dañinos de las políticas neoliberales. Estos estudios son muchas veces muy importantes, pero me parece que el filo del marxismo es más agudo, pues la pregunta específicamente marxista es: "sabemos que estamos en contra del neoliberalismo, pero ¿dónde están sus contradicciones?" o bien: "¿en qué sentido es el neoliberalismo una expresión de la fragilidad, de la vulnerabilidad del capitalismo?"

A veces se dice que el marxismo no tiene una teoría clara de la crisis y se discute entre los economistas sobre la teoría del subconsumo, la teoría de la desproporcionalidad o la caída tendencial de la tasa de ganancia, pero toda esta discusión plantea mal la cuestión: lo importante es entender que el marxismo *no tiene* una teoría de la crisis porque es una teoría de la crisis, de la ruptura, de la fragilidad del capitalismo. Es un intento por entender el capitalismo desde la perspectiva de sus contradicciones. Las teorías que tratan de convertir al marxismo en una teoría de la reproducción del capitalismo pierden de vista el núcleo mismo del marxismo.

La segunda tesis que quiero poner a discusión, pues, es que el marxismo no es una teoría de la opresión capitalista sino de las contradicciones de la opresión. Eso le da al marxismo una pertinencia especial para cualquier persona o movimiento interesado en un cambio radical de la sociedad.

3. ¿Cómo entender la fragilidad (o las contradicciones) del capitalismo? La tercera tesis que quiero plantear es que la fragilidad del capitalismo es la

expresión del poder del trabajo.

Ya que esta tesis va en contra de buena parte de la tradición marxista, es necesario explicarla.

En la tradición llamada "ortodoxa" se hace una separación muy clara entre las contradicciones del capitalismo por un lado y la lucha de clases por otro. En esta perspectiva las contradicciones del capitalismo existen independientemente de la lucha de clases: son las leyes objetivas del desarrollo capitalista. El desarrollo de estas contradicciones define el marco objetivo dentro del cual tiene lugar la lucha de clases. La posibilidad de revolución depende de la capacidad de la clase obrera de explotar estas contradicciones. La aportación específica de la teoría marxista a la lucha de clases se entiende en términos del análisis de las condiciones objetivas de la lucha. El marxismo, de ser una teoría de lucha, se transforma en una teoría de las condiciones objetivas de la lucha.

En esta separación entre contradicción y lucha se encuentra el núcleo de la llamada "crisis del marxismo". Si ayer se entendió que esta idea de que las condiciones objetivas están con nosotros jugaba un papel positivo al estimular y fortalecer la lucha contra el capitalismo, hoy, mientras más se ha postergado el desenlace de la historia, más obvios han llegado a ser los problemas de este enfoque.

El problema básico es que este enfoque implica una subordinación teórica y a veces práctica de la lucha a las condiciones objetivas, y por lo tanto implica un socavamiento del poder del trabajo en su lucha contra el capital. Esta subordinación de la lucha ha tomado formas muy concretas en años recientes en las discusiones alrededor del posfordismo. Muchas veces se ha argumentado que la lucha de clases se tiene que someter a la tendencia ineluctable hacia la creación de un nuevo modo de regulación posfordista. Un ejemplo notorio fue el argumento planteado por Stuart Hall en Gran Bretaña durante la gran huelga de los mineros en 1984-1985; según el argumento de Hall, era importante que los mineros reconocieran la inevitabilidad de someterse a "las líneas ineludibles de tendencia y dirección de la historia": una expresión elegante, posestructuralista, del determinismo puro.

Si el marxismo se identifica con este enfoque, es fácil entender por qué se habla de una crisis del marxismo. Por un lado, es difícil conciliar muchos de los cambios imprevistos en el mundo con esta idea de "las líneas ineludibles de tendencia y dirección de la historia"; y, por otro lado, está claro que este tipo de marxismo pierde su atracción como teoría de lucha. Si la separación entre lucha y contradicción es característica de la tradición del marxismo "ortodoxo", me parece que no es parte de la obra de Marx, ni de una larga tradición casi subterránea del marxismo, que habría que rescatar en cualquier discusión de la pertinencia de Marx hoy. En esta perspectiva, no existe un dualismo entre contradicción y lucha. Más bien, el marxismo es fundamentalmente antidualista. Según Marx, desde las obras tempranas hasta el desarrollo de la teoría del valor en *El Capital*, la única fuerza que determina la sociedad y su desarrollo es el trabajo, la creatividad humana. Nosotros somos los únicos dioses: la creación humana (es decir el trabajo) es el único poder constitutivo en la sociedad. No existen fuerzas objetivas externas al trabajo.

El único poder social es el trabajo, pero el trabajo está dividido contra sí mismo. La división del trabajo es un conflicto constante, un conflicto entre el trabajo y sí mismo, o más bien entre el trabajo y su forma enajenada, como capital —lo que llamamos la lucha de clases. Pero este conflicto es asimétrico. En el conflicto entre el trabajo y su enajenación, está claro que la enajenación depende del trabajo, pero el trabajo no depende de su enajenación. El capital no puede existir sin el trabajo, pero el trabajo sí puede existir sin el capital. El capital depende del trabajo para su existencia. Esta dependencia es al mismo tiempo la contradicción del capital y la lucha de clases. La dinámica del capitalismo es la dinámica de la dependencia del capital respecto del trabajo, una dependencia que se expresa en la fuga constante del capital hacia adelante, en el intento incesante de liberarse de la dependencia, en la búsqueda eterna del dominio perfecto, de la subordinación total del trabajo. Esta fuga del capital se manifiesta más claramente en tiempos de crisis abierta: lo que se manifiesta en la caída de la tasa de ganancia, por ejemplo, es el costo para el capital de mantener una subordinación adecuada del trabajo.

Karl Marx

¿Cómo podemos conciliar esta visión del trabajo todopoderoso y de un capital en fuga con lo que ha estado pasando en el mundo en los últimos quince años? En este tiempo hemos visto derrotas muy importantes del movimiento obrero y del movimiento revolucionario en muchos países del mundo, un deterioro de las condiciones de vida de sectores muy grandes de la población mundial, una intensificación del trabajo, un aumento del desempleo, el auge del neoliberalismo, la marginalización del marxismo en las universidades, etc. Bajo estas condiciones parece absurdo decir que la crisis es expresión del poder del trabajo.

Sin embargo, no es absurdo. La crisis capitalista de los años 70 fue expresión de la inadecuación de las relaciones establecidas de dominación. Las relaciones ya no respondían a lo que el capital requería — sea por la insubordinación del trabajo, sea porque mantener la subordinación necesaria costaba más y más al capital. Frente a la inadecuación de la subordinación, el capital hizo lo que siempre hace en estas ocasiones: se convirtió en dinero y salió a la búsqueda de mejores condiciones de acumulación y de explotación. Fue esta licuefacción del capital, esta transformación del capital productivo en capital-dinero, lo que está en la base del auge del neoliberalismo.

¿Por qué? Porque cambió radicalmente la relación entre el Estado nacional y el movimiento global del capital, y por lo tanto cambió radicalmente la naturaleza misma del Estado. Si se parte del supuesto de que cualquier Estado tiene necesariamente que tratar de atraer a su territorio (o de retener dentro de su territorio) el mayor capital posible, entonces está claro que con el auge masivo de la movilidad del capital a partir de los últimos años '70, las condiciones de existencia de los Estados cambiaron radicalmente. Este cambio se expresó en el fracaso del keynesianismo y de las políticas intervencionistas de tipo sustitución de importaciones (con toda la política corporatista y sindical que conllevaron), se expresó en el auge de la política y de la ideología (y de la cultura) del dinero en todo el mundo durante los años 80, se expresó en el derrumbe final del mito grotesco del "socialismo en un solo país", bajo su forma socialdemócrata en Europa occidental, bajo su forma "comunista" en Europa del Este.

La prepotencia del dinero durante los años 80 parecía ser el triunfo casi sin límites del capital. Pero no era así: la existencia del capital en su forma de capital-dinero es finalmente el índice más seguro de que el capital no había logrado recrear su dominio sobre el trabajo de una forma adecuada. A pesar de las apariencias, el capital seguía siendo débil (y dependiente). La expansión económica que se dio en los países más ricos tenía un carácter en gran medida ficticio, sostenido por la expansión constante del endeudamiento. Este carácter ficticio se manifestó de manera más y más clara en los últimos años '80, con el crack de 1987, la inestabilidad monetaria creciente, la enorme caída de la bolsa japonesa, los problemas crecientes de la banca a nivel internacional, y finalmente el *credit crunch*, la restricción del crédito que ha sido un elemento central de la crisis económica en los últimos dos años. La realización de la naturaleza ficticia de esta expansión fue un factor importante en la caída de Thatcher, de tan feliz memoria, y en el desprestigio del neoliberalismo a nivel mundial. Es la cuestión del carácter real o ficticio de la expansión económica lo que ahora va a determinar la reputación de Salinas de Gortari en el tiempo que le queda como presidente mexicano. Y la base de todo es la insubordinación del trabajo, el hecho de que el capital no haya logrado subordinar suficientemente el trabajo para asegurarse un futuro estable. Esto es para nosotros al mismo tiempo una advertencia y una esperanza.

La tercera tesis, por lo tanto, es que la fragilidad del capitalismo no es expresión de leyes objetivas sino de la dependencia del capital al poder del trabajo. Esta conclusión me parece muy pertinente porque la precondition para cualquier cambio radical de la sociedad es la comprensión teórica y práctica, por parte de la gente sin poder, de que los poderosos dependen de ellos, la realización del poder de los que no tienen poder. El marxismo es la teoría del poder de los que carecen de poder.

Karl Oskar

MARX EN EL SIGLO XXI

James Petras

El colapso del colectivismo burocrático significa la legitimación definitiva del marxismo como teoría y práctica política. Por otra parte, la prolongada *estagnación* —sin precedentes históricos— valida su crítica al capitalismo. Sin embargo, son muy preocupantes los problemas que enfrentan los marxistas hoy y en el futuro próximo.

"La crisis del marxismo — tal como se discute hoy — es una crisis de nervios de los intelectuales". Es la capitulación de los antiguos izquierdistas ante la — aparentemente — invencible presencia y los triunfos político-militares del capitalismo. Los ex izquierdistas están traumatizados por su visión negativa. El mercado está en todas partes, las reglas de la banca mundial se imponen por doquier, las clases trabajadoras industriales están en retirada o en franca declinación, la Organización de Naciones Unidas se convirtió en una fuerza de policía mundial al servicio de Estados Unidos y Europa Occidental. Enfrentados a esta visión apocalíptica, los ex izquierdistas deciden que es mejor actuar *desde* el mercado, para manipular las reglas de los bancos y hacer de la necesidad una virtud, uniéndose al coro que condena la intervención del Estado y la lucha por el poder, para abtazar limitadas identidades culturales como centro de la actividad militante. En una palabra, giran hacia el "posibilismo", en la esperanza de que pintando una máscara sobre el Moloch, su codicia pueda ser dominada a través de un pacto social capitalista-humanista.

El "quebre nervioso" tiene sus raíces en el fracaso de la izquierda en resistir las presiones ideológicas provenientes de los medios de masas y de los Estados, así como también las de sus "intelectuales de uniforme" orientados a identificar el marxismo con los regímenes burocrático-colectivistas. Muchos, especialmente en la izquierda, tienen la percepción de que el colapso de los regímenes burocráticos-colectivistas refleja el "fracaso" del marxismo. Este punto de vista ha permeado movimientos sociales y políticos en todo el mundo y también ha debilitado a toda la izquierda, incluyendo a aquellos que no comparten esa visión. Esta percepción ha llevado a defecciones hacia políticas liberales y movimientos sectoriales reformistas y ha reducido el debate, provocando desmoralización y desorientación en los movimientos populares.

En segundo lugar, en la medida en que partes sustanciales de la izquierda, incluidos sectores no comunistas, dependían materialmente de los regímenes comunistas, el derrumbe de éstos socavó la voluntad y la aptitud de la izquierda para actuar fuera de los parámetros del capitalismo mundial.

En tercer lugar, la clase política de Occidente y los dirigentes ex stalinistas en el Este, monopolizan los medios de comunicación y los debates acerca del significado del colapso del stalinismo, identificando la ideología comunista estatal con el marxismo. Han tenido éxito en convencer a la gente y a los intelectuales de la verdad de su ecuación (colapso del stalinismo = fin del marxismo) y por eso las tareas de esclarecimiento y diferenciación del marxismo con el stalinismo se han hecho infinitamente más difíciles.

Por estas razones, al contrario de lo que creyeron muchos marxistas antistalinistas, el derrumbe del comunismo soviético no despejó el camino para una consideración razonada del marxismo como teoría y práctica, ni facilitó el crecimiento de movimientos marxistas autónomos. Como consecuencia, en el debate ideológico muchos académicos y activistas po-

líticos ven al marxismo como una ideología añeja, cuyo tiempo pasó.

¿Fin de la historia?

Para algunos escritores, el derrumbe del stalinismo significó el triunfo a escala mundial de la democracia liberal, el "fin de la historia". En esta visión, las revoluciones comunistas fueron un desvío de la historia en su marcha hacia el capitalismo democrático liberal. Para otros, las revoluciones comunistas fueron la mano oculta de las revoluciones burguesas, despejando escombros precapitalistas de las sociedades y preparando el camino para una nueva y más vital etapa del desarrollo del capitalismo.

El argumento del "fin de la historia" fracasa al ver al liberal-capitalismo como un sistema social históricamente específico, con su propia morfología, su ascenso, maduración, declinación y transformación.

Periódicas rupturas de las sociedades capitalistas, violentas intrusionas en Estados más débiles, permanente expansión y subordinación de las economías vulnerables, desvío de recursos y empobrecimiento de las sociedades domésticas en nombre del liderazgo mundial, han ido acompañados de inmensas y destructivas guerras que se convirtieron a veces en revoluciones anticapitalistas. Algunas fueron posteriormente derrotadas y revertidas. En suma, no hay bases históricas —pasadas o presentes— que permitan sostener el "progreso lineal" hacia "mercados libres" y "sociedades democráticas".

La declinación del comunismo no ha sido producida por una clase social capitalista ni ha emergido de ella una sociedad democrática capitalista o una economía liberal. El derrumbe del comunismo fue, sobre todo, el producto de la elite burocrática imbuida de la ideología del capitalismo, pero sin lazos históricos con éste, su desarrollo o sus mercados. La más cercana aproximación a una clase capitalista autóctona fueron los contrabandistas, a través de redes que operaban en los resquicios del sistema de planificación estatal. La consecuencia de la restauración capitalista por una clase no capitalista ha sido el injerto de políticas y prácticas sobre una sociedad sin disponer, de los agentes sociales adecuados para ponerla en práctica. En lugar de una clase capitalista local surgió un grupo de intermediarios de los capitalistas occidentales, por un lado y, por otro, creció una poderosa capa de delinquentes que saquearon los recursos públicos y se llevaron al exterior préstamos de bancos extranjeros sin desarrollar las fuerzas productivas. El deterioro de las sociedades postcomunistas se advierte en el amplio desempleo, el crimen, la prostitución y el descenso agudo de la producción y el consumo. Un proceso que ha ido aparejado con el aumento de gobiernos autoritarios y el dictado foráneo de políticas económicas.

Contrariamente al escenario del "fin de la historia", muchas sociedades postcomunistas han involucionado en el plano social y cultural: han vuelto enfermedades propias del siglo XIX, de nuevo están en vigencia las prohibiciones al aborto, el pauperismo entre los jubilados se ha convertido en norma; científicos altamente calificados están desempleados o deben trabajar por salarios miserables. El resultado de lo que se muestra como el triunfo definitivo de la democracia liberal y el capitalismo sobre el comunismo es, en realidad, la desintegración de la Nación-Estado en cada vez más pequeñas guerras étnicas en múltiples enclaves, el descenso de la calidad de vida y la destrucción de los sistemas productivos.

Antes de ver el derrocamiento del comunismo como una revolución burguesa que despeja el camino para el avance del capitalismo, es empíricamente más correcto (al menos en la ex URSS y el Este de Europa) apreciar el ascenso de los regímenes postcomunistas como una regresión histórica, quizá como un desvío temporal que preceda a nuevas y revitalizadas formas de colectivismo democrático.

Las críticas marxistas al comunismo

Si podemos por un momento resistir la moda del "posmarxismo" y somos capaces de identificar las categorías analíticas esenciales del marxismo, veremos cómo ellas son útiles frente a las tendencias estructurales de largo plazo del capitalismo contemporáneo. El punto es que es el marxismo —y no la economía neoclásica o la política liberal— la concepción que tiene mayor relevancia para la comprensión de los cambios estructurales en marcha. Incluso la

evolución, crisis y derrumbe del stalinismo fue más brillantemente analizada y anticipada por pensadores que usaban categorías marxistas.

Fue Rosa Luxemburgo quien percibió las tendencias autoritarias implícitas en la estructura del partido bolchevique. León Trotsky identificó el nuevo aparato del Estado como un estrato socio-político distinto que se apropiaba del plusvalor de la clase trabajadora, a despecho de las normas igualitarias, contradiciendo los orígenes revolucionarios del régimen. El historiador marxista Isaac Deutscher discutió la posibilidad de una evolución que llevara a una restauración capitalista. El filósofo Herbert Marcuse refutó críticamente los postulados soviéticos que pretendían hacerse parte de la tradición ideológica marxista. El método dialéctico marxista, el uso del análisis de clase, la aplicación de la noción de contradicciones de clase y la concepción acerca de la naturaleza del Estado, fueron esenciales para comprender las crisis del sistema stalinista y la restauración del capitalismo.

La relevancia del marxismo

Hoy, el marxismo ofrece la perspectiva más útil para entender a cabalidad los cambios estructurales que tienen lugar en la economía mundial.

Sin embargo, los teóricos marxistas deben asumir los grandes cambios producidos en el último cuarto de siglo en las estructuras de clase, las tecnologías, las relaciones entre Estado y sociedad civil. De otro modo, su instrumental conceptual se convertirá en irrelevante para el análisis del mundo contemporáneo y el diseño de una alternativa convincente y viable.

Los mayores procesos de cambio se comprenden mejor a través de la concepción marxista. Una relación de los procesos ilustra lo que decimos:

1. *La concentración y centralización del capital en el interior de los países y a escala regional.* Las fusiones y tomas de control que acompañan el crecimiento de las corporaciones demuestran la vigencia de esta "ley del capitalismo" usada en los análisis marxistas.

2. *La intensificación y extensión de la explotación acompañan la expansión capitalista y la competencia.* El descenso del ingreso, la eliminación de las garantías de salud y previsión, de las vacaciones y otros beneficios van aparejados a la extensión del tiempo de trabajo y del incremento de la productividad, lo que comprueba también la relevancia del enfoque marxista.

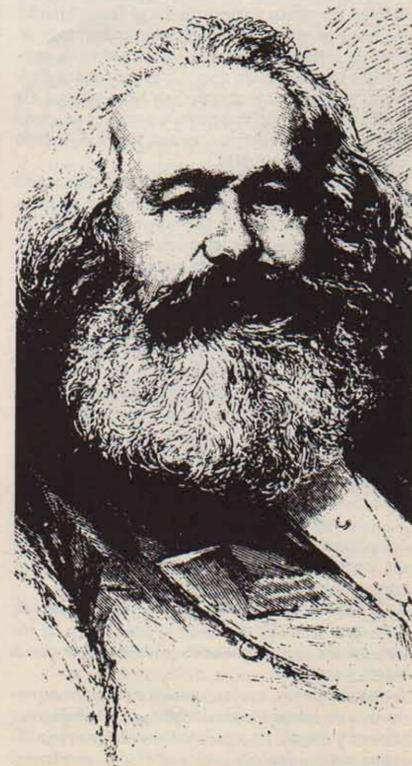
3. *El crecimiento de las desigualdades de clase y polarización social.* En Europa, Estados Unidos, América Latina y Asia, las políticas de "libre mercado" han roto las redes de protección social y provocan mayor concentración de la riqueza y aumento del subproletariado.

4. *Mayor competencia intercapitalista.* Las guerras comerciales y la formación de bloques rivales entre los principales países capitalistas y la reaparición de las rivalidades imperialistas socavan las nociones neoclásicas sobre la armonía de las relaciones de mercado.

5. *Tendencia hacia la crisis y la estagnación.* Con la declinación de las economías de guerra y la ausencia de grandes innovaciones capaces de estimular la recuperación y el crecimiento, el aumento de las deudas y los déficits fiscales, la creciente productividad y la disminución de la base consumidora, las tendencias inherentes del sistema hacia la crisis avanzan viento en popa.

6. *El imperialismo es el factor dominante en la definición entre Estados capitalistas desarrollados y los menos avanzados.* La subordinación de Europa Oriental y la ex URSS a los intereses de Estados Unidos y Europa Occidental se evidencia en el pillaje que sufren sus economías. Así también la penetración y subordinación del mercado chino a Japón, Hong Kong y Taiwán, demuestran que la fuerza motriz de nuestra época es la expansión global del imperialismo.

7. *La lucha de clases es el motor de la historia.* Las palabras más importantes en el discurso político actual son "competitividad" y "flexibilidad laboral". Ambas describen el conjunto de relaciones entre capital y trabajo. Durante los últimos dos decenios, los capitalistas y sus representantes en el Estado emprendieron una virulenta guerra para convertir a los trabajadores permanentes en temporales; para cambiar las reglas del trabajo y —lo más importante— para asumir el control absoluto de las condiciones



laborales. La mínima respuesta dada por las organizaciones sindicales a esta ofensiva de clase no oscurece la esencia del proceso: una lucha en que la clase dominante impone su poder y sus prerrogativas sobre otra y establece unilateralmente los términos de la producción y reproducción.

8. **Naturaleza de clase del Estado.** La principal orientación de la política del Estado ha sido facilitar los grandes cambios en el proceso económico bajo la dirección capitalista. La "reestructuración" de los trabajadores ha sido promovida por las políticas de Estado que debilitan los sindicatos. Los movimientos del capital han sido subsidiados por políticas tributarias; la concentración del capital por la "desregulación"; se ha permitido la "transferencia" de las pérdidas del sector privado al sector público. Los mayores cambios en el ingreso, basados en el poder del Estado que interviene en favor del capital, ha reducido la función "legitimadora" de éste a una actividad menor. El Estado no es ya un ente autónomo que media entre las clases. Sus decisiones importantes se entienden mejor en función de su carácter de clase.

En suma, la dirección del cambio, la dinámica de las relaciones Estado-sociedad civil, el proceso de expansión internacional, la estructura del mercado y las emergentes formas de organización de los principales actores socioeconómicos pueden ser comprendidos más adecuadamente con la óptica del marxismo. En la libre competencia de las ideas, los conceptos clave del marxismo han demostrado su validez por encima y contra los paradigmas liberales neoclásicos.

Los desafíos para el marxismo

Grandes cambios se produjeron en las últimas dos décadas en la estructura de clases, en los procesos productivos, en las relaciones laborales, en la aplicación de la tecnología, en la organización y estructura del capital, en la ideología y organización de clase, en la familia y la organización de las ciudades y en la organización del poder en la política económica global.

1. En los países capitalistas avanzados y en grandes regiones de Europa Oriental, América Latina, la ex URSS y África, los trabajadores asalariados estables y los inversionistas de capital a largo plazo, son una minoría que disminuye. Hay cambios significativos en la "fuerza de trabajo" postindustrial. En los países avanzados aumenta el número de asalariados —trabajadores y profesionales— que trabajan por bajos salarios en actividades temporales bajo "contrato" o en los servicios. La alta tecnología permite que la producción y/o la distribución sean hechas por trabajadores mal pagados o "mantenidos" y "dirigidos" por una delgada capa de bien pagados trabajadores estables, ejecutivos y operarios. En el Tercer Mundo, una masa de mal pagados "autoempleados" trabajadores de servicios opera como distribuidora de mercaderías baratas y están disponibles para trabajos rotativos productivos temporales por bajos salarios. La "proletarización" del trabajo ha avanzado a tal grado que ha creado su contrario, en una fuerza de trabajo sobrante desproletarizada.

2. El "fortalecimiento" de la Nación-Estado como instrumento para la expansión internacional del capital produce la erosión de la economía nacional que sustenta las actividades internacionales del capital y el Estado. La desviación de recursos —estatales y privados— a los "mercados globales" provoca la crisis fiscal de los Estados y masivas reducciones de salarios y gastos sociales. La competencia global aumenta el deterioro de las sociedades domésticas.

3. La disminución de los salarios de los hombres ha producido la entrada masiva de las mujeres al mundo laboral para evitar la miseria. La expansión de la producción de alimentos, ropa y artículos electrónicos en áreas de bajos salarios del Tercer Mundo y su importación al Primer Mundo proporciona una oferta de bienes baratos que "compensa" los salarios bajos. Los mal pagados trabajadores occidentales pueden consumir mercancías a pesar de la reducción de sus ingresos debido al bajo precio de los productos importados y a las facilidades del crédito.

4. Con el tiempo, sin embargo, las importaciones de bajo costo están desplazando la producción de los trabajadores de bajos salarios y limitan su acceso a bienes y servicios.

5. En Estados Unidos, los cambios en el proceso productivo no solamente han desplazado a trabajadores blancos y negros, sino que también afectaron significativamente a profesionales asalariados, empleados

y técnicos. La declinación de la clase media queda en evidencia por la erosión de los empleos estables y bien pagados, por la disminución de los beneficios sociales y de salud y el surgimiento de contratos temporales entre profesionales, ejecutivos y otros.

6. El derrumbe del stalinismo y la transformación de la socialdemocracia en un vehículo del neoliberalismo, ha socavado un tradicional punto de referencia para las clases trabajadoras y las políticas del "bienestar".

La aparición de voceros ex comunistas y ex socialdemócratas, actuando en favor del neoliberalismo, ha dado mayor "autoridad" a la idea de que "no hay alternativa" frente al capitalismo de "libre mercado". Los dramáticos cambios ideológicos y la pérdida de credibilidad de los anteriores planteamientos comunistas y socialdemócratas, imponen nuevos discursos ideológicos.

7. Los movimientos internacionales del capital han drenado sus rentas a la Nación-Estado y obligado a rebajar salarios, generando así crisis fiscales. El crecimiento de los déficits fiscales, a su turno, se convierte en pretexto para la reducción o eliminación del "gasto social". El trabajo "sobrante" en la economía de la alta tecnología y la reindustrialización se han convertido en incentivos para la disminución de los gastos en educación, salud y vivienda.

8. La reorganización del trabajo ha transformado enormemente las relaciones entre capital y trabajo. El capital está eliminando múltiples capas de gestión y administración entre los máximos ejecutivos y los trabajadores de producción para abaratar costos. Los restantes administradores, jefes e ingenieros, pasan a formar parte de la fuerza laboral en las líneas en el taller o la base de producción. Las diferencias de ingreso, poder y prerrogativas se mantienen pero la jerarquía de la producción ha sido transformada y los jefes directos están más integrados al lugar de trabajo. El proceso de trabajo se está moviendo desde la directa supervisión sobre el trabajo a mayor autonomía del trabajo en el diseño y ejecución del producto total.

Está claro que las empresas modernas funcionan con menos intervención directa de los capitalistas. La extensión lógica de la autonomía del trabajador, desde la base de la producción hacia arriba, es un argumento poderoso para el socialismo autogestionario. La racionalización capitalista del proceso productivo hacia una mayor autonomía del trabajador, contiene la semilla de su propia superación.

9. La nueva tecnología y los sistemas de información han transformado las relaciones laborales. Las redes electrónicas y los sistemas de información extienden y amplían el panorama e incrementan la velocidad de los movimientos especulativos a escala del capital financiero en el mundo.

Los sistemas de alta tecnología de información en el contexto de ascenso del capital financiero, inmobiliario y de seguros suministran más salidas para la rápida transferencia de capital fuera del área del empleo productivo y acicatean la desindustrialización de la fuerza de trabajo y el crecimiento de los ricos banqueros inversionistas y de los mal pagados trabajadores de servicios.

10. El masivo ingreso de mujeres a la fuerza de trabajo, en un tiempo en que los salarios están declinando, aumenta los conflictos en la familia y hace más lenta la redefinición del contenido de las agendas sociopolíticas de la *clase trabajadora*.

11. Los monopolios industriales de alta tecnología son extremadamente vulnerables a crisis severas. Las industrias cuya alta tecnología ha sido diseñada para producir bienes muy especializados son blanco de las exigencias políticas del comprador y del envejecimiento de sus productos. La inadaptabilidad de la alta tecnología a nuevos productos destinados al mercado puede conducir a derrumbe de firmas completas y a la obsolescencia de su elaborado instrumental tecnológico.

Algunas conclusiones

El significado político de estas inmensas transformaciones es claro. Las viejas relaciones de clase entre el capital industrial y un proletariado industrial estable ya no definen las "relaciones básicas" en la sociedad. El crecimiento de los trabajos temporales y las masivas reducciones de personal de las corporaciones y los programas subsidiados por el Estado, no pueden ser encarados por un minoritario movi-

miento sindical, menos en la mesa de negociaciones. Las transformaciones han alterado profundamente el contexto y el contenido de la lucha de clases. Ignorar estos cambios condenaría al marxismo a la irrelevancia.

La aguda distinción entre Estado y sociedad civil ya no existe. El capital vive de la explotación del Estado (y de la masa de trabajadores que pagan impuestos). El problema fundamental reside en el carácter de clase del Estado y hacia allá deben apuntar los movimientos sociales.

Los teóricos de la "identidad política", los posmodernistas culturales y los que postulan una ideología antistatista en nombre de la sociedad civil, deben ser rechazados. El Estado debe ser visto como una palanca y factor de la mayor importancia para el cambio. Este punto de vista tiene que ir acompañado de una visión que minimice la burocracia y maximice la distribución de los recursos dentro de la sociedad civil.

La "economía nacional" debe ser el punto de partida para cualquier enfrentamiento político con el proceso de internacionalización del capital. La retórica de la globalización ("competencia global", "mercado mundial") que sirve para reducir el nivel de los salarios hacia los niveles internacionales más bajos, mientras estimula la importación de bienes producidos con bajos salarios, debe ser enfrentada con una estrategia de bloqueo a la desviación de las ganancias locales hacia el exterior.

Medidas que vayan desde el control del capital hasta directamente su expropiación, deben ser el núcleo central para la reconstrucción de un movimiento laboral capaz de luchar en condiciones adecuadas.

Los lazos de solidaridad internacional entre los trabajadores deben ser capaces de romper las murallas del proteccionismo para homogeneizar efectivamente las condiciones del trabajo —hacia arriba— y contrarrestar así la "internacionalización" del capital.

Los cambios tecnológicos requieren de nuevos instrumentos sociales para reorientar su aplicación: su campo y su impacto. El crecimiento del trabajo autónomo debe extender la aplicación de tecnología, reduciendo el tiempo de trabajo e incrementando el empleo.

La feminización del trabajo requiere de una revolución cultural y social en los movimientos laborales y feministas. Su objetivo debe ser la ampliación de una plataforma social que incorpore cambios presupuestarios en gran escala para prestaciones familiares.

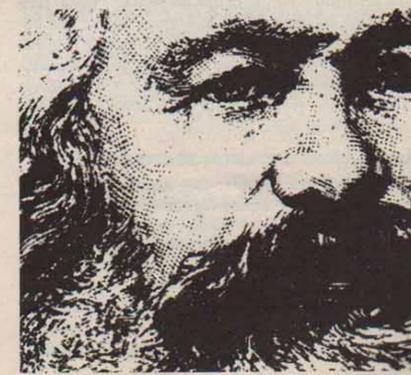
Hay que respetar las lealtades tradicionales y la solidaridad en el nivel primario y personal. El marxismo debe incluir la tradición y la revolución, el nacionalismo y el internacionalismo, la solidaridad de clase y la intimidad individual, como elementos esenciales para configurar una nueva política que sea relevante.

NOTAS

1. Estagnación o declinación absoluta que ha afectado a todos los continentes y a los principales países capitalistas durante casi una década, mientras profundas depresiones son la pauta en los países ex comunistas, América Latina y en África.

2. Jorge Castañeda. *La utopía desarmada*, Buenos Aires, Ariel, 1993.

[El presente artículo ha sido tomado de la publicación chilena *Punto final*, de enero de 1994.]



LA TUMBA SIN REPOSO: HEIDEGGER, TODAVIA

Eduardo Grüner

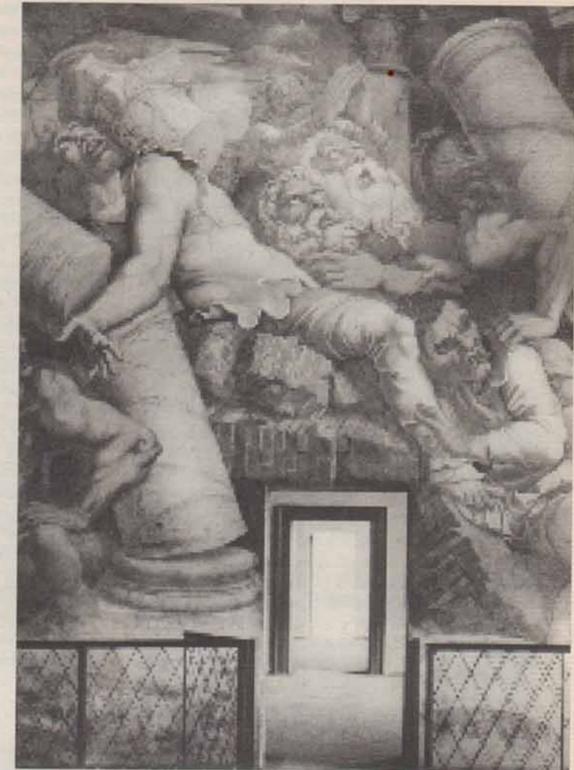
Una visita reciente (la de Víctor Fariás, célebre autor de *Heidegger y el nazismo*) y tres libros aparecidos este año (*Martin Heidegger* de Hugo Ott, *Ensayos sobre Heidegger* de Richard Rorty, y el escandalizador *Lacan de Elisabeth Roudinesco*) parecen estar contribuyendo —como ocurre prácticamente todos los años desde que Fariás "movió el avisero", pero mucho más desde que ciertos alemanes parecen volver a las andadas— a reeditar la ya canónicamente imposible discusión sobre el vínculo entre "el hombre y la obra" y, por extensión, sobre el papel de los intelectuales y el pensamiento en general, y sus efectos (los mejores y los peores) en la *praxis* política. Fariás, como ya lo hizo en su libro, insiste en encontrar lo que —tiene antes de empezar la búsqueda: Heidegger fue, es y será un ideólogo nazi— posiblemente lo era desde su más tierna infancia, antes de que existieran el término "nazismo" ni la realidad correspondiente. Rorty casi se desentiende del asunto y hace verdaderos países de prestidigitación intelectual para demostrar la "inecuestionable" convergencia entre el discurso de Heidegger y... ¡el pragmatismo de William James y John Dewey! Por su parte la Roudinesco, en un capítulo lamentable sobre la influencia de Heidegger en la teoría lacaniana del lenguaje y del sujeto, se esfuerza por mostrar la "ceguera" del más grande psicoanalista francés a propósito de las implicaciones reaccionarias del pensamiento del más grande filósofo alemán (Ay, si Lacan hubiera tenido a la Roudinesco para hacerle *ver*...). Ott, mucho más cauto, se limita a documentar exhaustivamente la realidad de las simpatías políticas de Heidegger en el auge del nazismo, sin permitir una generalización abusiva al conjunto de su obra.

Discusión "imposible", en efecto: el análisis de una "textualidad" tan compleja, heterogénea y desbordante de ideas como la heideggeriana no podría jamás arrojar una conclusión definitiva, habida cuenta, sobre todo, de la permanente (incluso creciente) vigencia de esa obra. Y del hecho (sólo comparable, posiblemente, a lo que sucedió con Hegel o con Nietzsche) de que hay tantos "textos" heideggerianos como lecturas importantes —ya que Heidegger tiene el raro privilegio de ser uno de esos "filósofos de filósofos"— se han hecho de él: tenemos un Heidegger "nazi" como un Heidegger sartreano, un Heidegger marcuseano como uno de Adhuser, de Lacan, de Derrida, de Ricoeur, de Gadamer, de Habermas o de la extraordinaria corriente renovadora de la teoría literaria y estética que va de Paul de Man a Edward Said pasando por George Steiner o la Escuela de Costanza. Vale decir, casi tres cuartos de siglo de influencia sobre lo más importante del pensamiento occidental de su propio siglo: una hazaña sólo igualada, en el siglo XX, por Sigmund Freud. ¿Qué se hace con eso? ¿Se lo reduce a su "compromiso" con el nazismo, menospreciando la inacabable significación de su escritura? ¿Al revés, se resguarda lo último y se hace uno el distraído con aquello? (hay que tener en cuenta que no se puede juzgar con la misma vara la autonomía de una escritura literaria o poética —pongamos, la de Céline o Ezra Pound—, que la de un pensador influyente cuya

obra compromete al conjunto de la cultura de un siglo). ¿Se conforma uno con repetir la clásica máxima de Benjamin sobre la coexistencia de civilización y barbarie? No hay respuestas fáciles, porque las preguntas tampoco lo son: son siempre *ellas*, las preguntas, las que plantean la dificultad (eso, al menos, lo habremos aprendido de Heidegger). Una pregunta que puede plantearse, sin embargo, es por los *modos de lectura* que, en ocasión de la publicación de *Ser y Tiempo* (1927) permitieron la inscripción de ese texto inmenso y de sentidos plurales, profundamente subversivo de las tradiciones establecidas de la filosofía académica, en lo que Jauss llamaría un "horizonte de recepción" favorable a la *Weltanschauung* protofascista de ciertas "elites" intelectuales de la República de Weimar.

La "cultura de los profesores"

En pleno contexto de la República de Weimar, en efecto, la filosofía de Heidegger —y de otros representantes menores del llamado existencialismo alemán, como Max Scheler— gozó de un prestigio y un efecto de fascinación que, incluso, alcanzó a algunas expresiones de la izquierda intelectual y trascendió en mucho la discusión especializada en los ámbitos académicos. El caso es curioso si se tiene en cuenta el alto nivel de sofisticación técnica del discurso heideggeriano (que lo hace decididamente abstruso para los "no iniciados"), pero interesante en tanto revela, por una parte, la disposición de amplios sectores de la *intelligentsia* alemana a dejarse impresionar por las abstracciones metafísicas y trasladarlas prácticamente sin mediaciones al análisis de la realidad circundante, y por otra, el estado de la "mentalidad profesoral" de las elites universitarias, e intelectuales en general, así como sus *habitus* corporativos y de grupo. Y más interesante aún —habida cuenta de la calidad intrínseca de la filosofía de Heidegger, que no está aquí en discusión— en cuanto que, como hemos dicho, no puede desprenderse inmediatamente de dicha filosofía una simpatía ideológica fácil de identificar, si bien la adhesión del filósofo al Tercer Reich en 1933 permite leer "retroactivamente", por así decir, sus elucubraciones de la década del 20 y encontrar allí, entretejidos en su complejísimo discurso filosófico, elementos que pertenecen a la *Weltanschauung* apocalíptica y catastrofista de la extrema derecha intelectual alemana. Es verdad que después de 1935 Heidegger se abstuvo absolutamente de hacer toda declaración de carácter político (dejando espacio para suponer un "apresuramiento" inicial sin mayores consecuencias), pero también es verdad que nunca (hasta su muerte a fines de la década del 70) se desdijo, desmintió o autocriticó de sus declaraciones de los años 30. De todas maneras, no es el perfil psicológico de un filósofo lo que nos interesa aquí, ni sus intenciones conscientes o inconscientes, sino la significación objetiva de la enorme influencia de su palabra en el entramado discursivo de la cultura de Weimar, y la manera en que contri-



buyó al menosprecio de la cultura democrática que de todos modos se encontraba fuertemente deteriorada por la situación histórica.

El efecto fascinador y la influencia que ejerció la filosofía de Heidegger (y más específicamente su obra más célebre, *Ser y Tiempo*) proviene justamente de ese "reconocimiento de legitimidad" que la sociedad intelectual alemana le otorgó, un reconocimiento que no está "legitimado" únicamente en los contenidos ideológicos más o menos explícitos que dicha sociedad haya sabido desprender —y utilizar— de la obra, sino en su propia forma, su terminología, su estrategia sintáctica y gramatical, elementos mucho más profundos —y de efectos culturales más duraderos— que las meras adhesiones ideológicas del autor. Como señala Bourdieu, los denunciadores más decididos del compromiso de Heidegger con el nazismo han omitido sin embargo buscar en los textos mismos los índices, las confesiones o los rasgos pertinentes para anunciar o esclarecer las simpatías políticas del autor. Esta resistencia está ligada, precisamente, a las características del lenguaje heideggeriano, que hacen aparecer a su obra como "filosofía pura", incontestada por la historia, cuando en realidad se trata de uno de los "pocos pensamientos tan inequívocamente situados y fechados" ¹.

Por otra parte, es lo que Bourdieu llama "efecto de campo" (vale decir, el efecto ejercido por el microcosmos de la institución filosófica sobre la producción del discurso filosófico) lo que da un fundamento "objetivo" a la ilusión de absoluta autonomía: ilusión que suele invocarse para desconocer o rechazar *a priori* toda relación entre la obra de Heidegger —obra de "revolución conservadora" en el campo exclusivo de la filosofía— y las obras de economistas y sociólogos como Sombart o Spann o de ensayistas políticos como Schmitt, Spengler y Jünger, cuya afinidad con la obra de Heidegger queda oculta tras las brumas de esa ilusión de autonomía por la tal pareciera que la filosofía no se molesta con los problemas "terrenales" e inmediatos que preocupan a politólogos y economistas. Es necesario por lo tanto abandonar la oposición entre la lectura política y la lectura filosófica, y someter los textos a una *doble lectura*, inseparablemente política y filosófica, de escritos definidos fundamentalmente por su ambigüedad, es decir por su referencia a dos espacios sociales a los que corresponden igualmente dos espacios "subjetivos", y en el contexto de una plausible vinculación entre el conservadurismo reaccionario de los "mandarines alemanes" y la decadencia de su posición en el seno

de la clase dominante. No faltan los críticos, por otra parte —y Hugo Ott entre ellos—, que no han podido menos que sentirse impresionados por la presencia, en el discurso heideggeriano, de cierta terminología que remite insistentemente “al vocabulario típica-mente nazi, así como a reminiscencias de los editoriales de la *Völkische Beobachter* y de los discursos de Goebbels”².

Pero la eficacia específica del discurso heideggeriano, que lo hace tan seductor para el “mandarino” intelectual alemán, es que en ningún momento desciende —como el de un Spengler— a la ramplonería del panfleto político o la retórica ideológica, sino que conserva un rigor filosófico altísimo y sin concesiones (lo cual, entre otras cosas, ayuda a alimentar la ilusión de autonomía, reforzando el elitismo del intelectual como “diferente”). Incluso una pieza “propagandista” como el discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, *Defensa de la Universidad*, ha sido calificado por antinazis insospechables como de una consistencia y exigencia filosóficas que lo convierten en una pequeña obra maestra de expresión y composición. Medido por los parámetros de la filosofía, este discurso es del principio al fin de una rara ambigüedad, puesto que logra asimilar las categorías existenciales y ontológicas al momento histórico, de suerte que hace nacer la ilusión de que sus intenciones filosóficas van a la par con la situación política, y la libertad académica con la coerción estatal. El “servicio de trabajo” y el “servicio de las armas” coinciden con el “servicio del saber”, de modo que al final de la alocución el oyente no sabe si debe abrir los *Presocráticos* de Diels o afiliarse a las filas de las SA. Es por eso que no se puede juzgar este discurso desde un punto de vista ni puramente político, ni puramente filosófico. Así, para Bourdieu, la ontología política de Heidegger sería “una toma de posición política que no se enuncia más que en términos filosóficos”. Nuevamente, es esta aparente “reclusión” en la terminología y la problemáticas filosóficas, con posibles “claves” de lectura política —dispositivo discursivo ensayado con particular habilidad y calidad técnica por Heidegger— lo que se revela como característica distintiva del campo de la elite intelectual conservadora en Weimar. En el famoso debate público de Davos entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer (1928), los argumentos racionalistas y científicos del kantiano Cassirer empalidecen incurablemente ante la sensacional esgrima verbal e intelectual de su brillante adversario: Heidegger pronuncia un encendido discurso que muy demagógicamente fuerza las posiciones de Nietzsche, ídolo intelectual de los estudiantes: “Todo lo que es, no tiene valor; la Historia es el lugar de una errancia fatal, suspendida sobre el abismo. La verdadera esencia de la realidad histórica no es la Razón, sino las obras de arte, de la poesía, de la política, que son la Verdad de la historia precisamente porque en ellas se manifiesta la No-Verdad y lo Errabundo”. Estas muestras de nihilismo existencial entusiasman hasta el delirio a los estudiantes, que se alinean masivamente junto a Heidegger en cuanto debate público él participe, mientras en esa masa de jóvenes se distinguen cada vez más las camisas pardas (en 1933 Cassirer emigra a América, al tiempo que Heidegger pone la Universidad al servicio de un Errabundo que tiene poco que ver con el Zarastustra nietzscheano). Tanto en el éxito de Heidegger como en el de su amigo el teólogo apocalíptico Karl Barth, queda claro que el clima prevaleciente en el medio universitario es —para retomar una tradicional oposición del romanticismo— el del Entusiasmo de un profetismo exaltado, y no el de la Quietud de una reflexión serena. No es extraño que en ese clima la república democrática, tomada globalmente, no pueda ser sentida como la patria de los intelectuales, en la medida que su propia razón de ser contrasta con el “espíritu de la época”. Y no lo es tampoco de los intelectuales de izquierda, que —no sin razón, aunque a veces haciendo gala de escasa racionalidad estratégica— no pueden perdonarle a la socialdemocracia gobernante sus “agachadas”, desde la mediocridad general de su política hasta su complicidad en el alevo asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht.

Las peligrosas ambigüedades

En este contexto de impaciencia ante la “degradación de la cultura”, de pesimismo catastrofista y ambicio-

nes de un “nuevo despertar”, la aparición en el horizonte del pensamiento y la figura de Martin Heidegger constituyó al mismo tiempo el punto intelectual más alto en las tendencias precedentes y un nuevo “punto de partida” para las tendencias futuras. Por otra parte, Heidegger, como Fichte, no era más que a medias un hombre de ciencia; era, sobre todo, alguien que amaba crear oposición, y un predicador que sabía seducir mientras provocaba y a quien animaba un perpetuo mal humor con respecto a su época. Ese “mal humor” se traduce, para Heidegger, en el hecho de que el mundo burgués, por su fe desmedida en la humanidad y el progreso, ha olvidado las “últimas instancias” de la vida humana (del *Da-Sein* o “ser ahí” de lo existencial humano con que Heidegger sintetiza su antropología negativa), al punto que aquella está dominada por la muerte de Dios —tema típicamente nietzscheano— y la Muerte deviene en consecuencia el “momento insuperable” de nuestro ser y nuestro poder. La muerte es la Nada ante la cual se manifiesta la finitud de la existencia temporal, la “facticidad histórica”. Por lo tanto, en lugar de entregarse a la actividad cultural genérica, como si nuestra misión fuera “el salvataje de la cultura”, es necesario, “por un desmontaje y re-montaje radicales”, a través de una “verdadera destrucción”, adquirir la sólida convicción de “lo Uno que es necesario”, sin ocuparse de los comentarios y los actos de aquellos mediocres que “midan el tiempo con un reloj”; se debe realizar una “denuncia formal” de la existencia “mundana”, de la “inautenticidad” del mundo actual. Toda filosofía de la cultura le produce horror, sobre todo si trata de justificar en alguna medida la situación presente (“Creo que un asilo de locos, visto desde el interior, ofrece un aspecto más claro y razonable que nuestra época”). Se trata de buscar lo “necesario” en la “situación revolucionaria” (no se trata, por supuesto, de una revolución social o política), “sin preocuparse por el hecho de que lo que salga de ella sea una nueva cultura o una aceleración de la decadencia”. Una muestra de la “mediocridad” o la “inautenticidad” de la cultura actual es el predominio de la “opinión pública” (“La función pedagógica del Estado”, dice citando a Von Wartemburg, “estaría en deshacer la opinión pública elemental...”). La preocupación por la “opinión pública” ha sido considerada con razón como crítica a la democracia liberal, en tanto “preocupación por la reflexión en común acerca de las decisiones políticamente relevantes y, con ello, de la posible transformación de la teoría en praxis”.

En realidad, Lukács tiene razón cuando dice que lo que hay, en rigor, de más interesante en el modo de filosofar del Heidegger de esta época es su descripción extraordinariamente pormenorizada de cómo el “hombre”, el sujeto portador de la existencia, se desintegra y se pierde a sí mismo, “inmediata y regularmente”, en la cotidianidad del capitalismo moderno; Lukács se equivoca, en cambio, cuando le adjudica a Heidegger una completa ignorancia o desconocimiento del marxismo. Como ha demostrado fehacientemente George Steiner³, Heidegger es plenamente consciente, ya en la década del 20, de los debates filosófico-ideológicos que se llevan a cabo en los círculos marxistas de Alemania y de Europa Central: ha leído y apreciado en especial, justamente, las obras del propio Lukács, en particular *Historia y conciencia de clase*. Y la descripción que hace Heidegger de la enajenación en la vida cotidiana está estrechamente relacionada con las consideraciones de Marx y Engels sobre la deshumanización del individuo en la sociedad capitalista, y con los análisis de Durkheim sobre la anomia, que a su vez remiten a la problemática de la enajenación en Hegel; pero de allí se pueden sin duda extraer consecuencias inevita-

blemente reaccionarias, en tanto la “inautenticidad” de la existencia cotidiana, lo que Heidegger llama el “derrumbarse” de la existencia, se debe al ser social: la socialidad equivale al reinado anónimo del “uno”, ese que “no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, y que prescribe la forma de ser de la cotidianidad”. La alternativa posible a esa alienación en lo cotidiano —en la que se expresa “el proceso de desintegración de la intelectualidad burguesa de los años de la postguerra”— no es sino alguna forma de “realismo heroico”. Términos como Ser, Verdad, Pueblo, Líder, son los conceptos rectores con los cuales opera Heidegger cuando en vísperas de las elecciones para el Parlamento del Reich, el 12 de noviembre de 1933, aboga por la aprobación de la política de Hitler que había conducido al retiro de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Manifiestamente, el compromiso político de Heidegger obedecía a la “desesperación” (un sustantivo ya canónico en la época) por la situación en la democracia de Weimar y a la “confusión” imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la “salida” alemana de una situación que parecía insostenible, pudiera ser orientada “hacia el bien”. No cabe duda que la debacle de la guerra y la crisis económica y cultural de la Alemania de Weimar tuvieron un gran impacto sobre el pensamiento heideggeriano, que a su vez estaba influido por el panorama spengleriano del derrumbe fatal de Occidente. Heidegger, como sus contemporáneos expresionistas (tan admirados por él) veía a Dostoievski y Van Gogh no solamente como grandes artistas —lo cual era irrecusable— sino como “los maestros esenciales de la verdad espiritual”, de la “visión de lo más profundo”, una visión que armonizaba con la “teología de la crisis” de Karl Barth, y que a su juicio corroboraba la impotencia de la confianza cartesiano-kantiana en la razón.

Es cierto que ya en el Año Nuevo de 1934 se dio cuenta Heidegger que había sido víctima —dice— de un “engaño” —referido pura y exclusivamente al monto de poder al que él aspiraba alcanzar en la Universidad— y finalmente (primavera del mismo año) terminó renunciando al rectorado. Es cierto también que, al renunciar al rectorado, renuncia también al partido (al cual se había afiliado por obligación, como todo funcionario oficial desde 1933), y que en



ese momento muchos profesores nazis, como Ernst Krieck, lo acusan de ser “un oscurantista cuya visión del mundo es totalmente opuesta a la del Führer”. Pero es asimismo cierto que tan tarde como el 23 de septiembre de 1966, Heidegger concede una extensa entrevista a la revista *Der Spiegel* (con la condición de que apareciera póstumamente, lo que se realizó en 1976) donde sostiene que, según él, en 1933 la única opción que tenía Alemania para sobrevivir era el nazismo: una postura difícil —y dolorosa— de conciliar con los últimos escritos de Heidegger, sobre todo los dedicados al lenguaje y la poesía, plenos de esteticismo lírico y notable profundidad analítica. De todas maneras, en 1934 el mal ya estaba hecho, y no meramente por las actitudes equívocas de Heidegger sino, principalmente, por la enorme influencia de sus textos.

La Lengua, el Ser, la Máquina

Ahora bien: es evidente que hemos resumido el complejo discurso filosófico de Heidegger hasta reducirlo casi a una caricatura, pero, por una parte, fue precisamente esa “caricatura” (similar a la que se hizo de Nietzsche), lo que entusiasmó a los numerosos e influyentes discípulos de Heidegger —sin que él se preocupara por corregirlos, lo cual sin duda le habría parecido un menester demasiado “mundano”—; y por otra, no se puede disimular el hecho de que existía en ese discurso un sustrato que autorizaba —no importa si “inconcientemente”— dicha caricatura. Ralf Dahrendorf ha estudiado algunas de las razones por las cuales se puede decir que no hubo en la Alemania de Weimar una *intelligentsia* —en el sentido gramsciano de una “intelectualidad orgánica” acompañante de las corrientes culturalmente hegemónicas— auténticamente democrática, ni mucho menos socialista: en primer lugar, ya era una antigua tradición alemana considerar a la “aristocracia del espíritu” no solamente como perteneciente a las “clases superiores” (independientemente del status socioeconómico concreto de sus miembros), sino como una “clase superior” en sí misma. Esto condicionó una mentalidad o bien “apolítica” —de retiro estetizante a la torre de marfil del pensamiento puro— o bien decididamente conservadora, en tanto todo cambio por definición ponía en peligro la posición privilegiada de los intelectuales. En segundo lugar, y de manera estrechamente vinculada a lo anterior, la búsqueda de un compromiso entre esa mentalidad conservadora y la casi inevitable “rebeldía” que es la marca universal del intelectual, se resolvió en ese verdadero *pastiche* ideológico en que consistió lo que ha dado en llamarse “revolución conservadora”, corriente muy heterogénea en la que revistaron intelectuales de derecha importantes como Ernst Jünger, Carl Schmitt o el propio Spengler, pero a la que tampoco fue ajeno nada menos que el mismísimo Thomas Mann, a quien se atribuye haber acuñado aquella denominación, si bien se transformará luego en un insobornable defensor de la república.

Es aquí donde las tesis de Dahrendorf se muestran complementarias de las de Bourdieu a propósito del comportamiento de la “corporación” de los filósofos alemanes. A su vez el saber filosófico se percibía —y con particular fuerza en Alemania— como desplazado en sus pretensiones de dominación intelectual por el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y por el surgimiento de las ciencias sociales que vienen a apropiarse de los objetos tradicionales de la reflexión filosófica: la incorporación de los filósofos profesionales de Alemania, pues, está en estado de “movilización permanente” contra el psicologismo y sobre todo contra el positivismo, que pretende confinar la filosofía al rincón de mera epistemología. Y a los ojos de un microcosmos universitario globalmente ultraconservador y dominado por los profesores nacionalistas, la sociología (menospreciada como “ciencia francesa”) culminaba todas las taras de la modernidad, como empresa de reduccionismo vulgar, sobre todo cuando adoptaba —crítica inequívocamente dirigida a Karl Mannheim— la forma de “sociología del conocimiento”. Los principales abanderados de esta verdadera guerra, aún con sus múltiples diferencias internas, son desde luego los hijos de la *Lebensphilosophie*, los herederos de Dilthey (cuya enorme influencia sobre Heidegger es conocida) así como, en cierta forma, de Hegel, Lipps y Spranger. Pero con una diferencia fundamental, que ha señalado Lukács: en la filosofía de la “existencia” alemana

se expresa algo intrínsecamente nuevo y no desdeñable, a saber la intensidad del aislamiento, de la soledad, del desengaño y de la desesperación, que infunde a la palabra “existencia” un nuevo contenido. En su versión más vulgarizada, encontramos pensamientos como el de Ludwig Klages, influido por el irracionalismo bergsonian y cultor de la literatura neoconservadora y de inspiración *völkisch*, con su exaltación de la *Einfühlung* (empatía) y la *Anschaung* (intuición) y su recurso a alternativas simplistas (“alma” y “espíritu”), para fundamentar una apasionada crítica de la “intelectualización” del mundo y la “dominación de la técnica” (un tema que en años posteriores será caro a Heidegger, y en el que muchos marxistas creían ver otra versión del tópico de la “alienación”). Pero ya Heidegger —si bien de manera infinitamente más sutil— había hecho la crítica del positivismo desde una fenomenología que pretendía, otra vez, la superación de lo “objetivo” y lo “subjetivo” a través del *Dasein*, entendido aquí como objetividad “independiente” de la propia conciencia. Allí, y en la concepción de la lengua (alemana, claro) como la “casa del Ser”, es donde Roudinesco, con cierto apresuramiento, cree localizar el influjo sobre la noción lacanianiana del inconsciente como “discurso del Otro”, aunque la respuesta que da Heidegger se apoya en la “intuición eidética”, única que puede decidir lo que se capta como “esencia oculta”, partiendo de “la realidad directamente existente y percibida por la vía subjetiva inmediata”. La lucha es también contra el positivismo lógico de los Wittgenstein, Carnap y Popper. En un Manifiesto publicado en 1929, el Círculo de Viena denuncia las “confusiones semánticas” reinantes en el ambiente universitario de lengua alemana y declara su simpatía por los “movimientos progresistas”, declarando “sospechosos” a todos aquellos que se anclan en el pasado en su práctica filosófica, buscando en el fondo defender privilegios de grupo.

Por otra parte, la idiosincrática “metafísica del trabajador” que aparecía incluida en el perfil del futuro orden social idealizado por los revolucionarios conservadores, había sido hasta cierto punto popularizada y transformada en argumento central del discurso de Ernst Jünger (de quien su libro *Der Arbeiter* mereció un seminario de Heidegger, además de inspirar un célebre film de Fritz Lang, *Metrópolis*). La tesis general de Jünger es que resulta necesario superar la alternativa —cuya formulación arquetípica proporciona Sombart— entre democracia y socialismo: de un lado la democracia liberal, identificada con el liberalismo y la anarquía interior y exterior, en tanto “reino del burgués que no tiene relación con la totalidad” y que hace de la seguridad su valor supremo; del otro, el socialismo, incapaz de construir un nuevo orden, en tanto producto de la trasposición de valores burgueses al movimiento obrero, es decir “la masa”, forma social “en la que se piensa el individuo”. Este antagonismo no puede ser trascendido más que por la instauración de un orden fundado “sobre el plano del trabajo”, gracias al cual el “tipo del Trabajador” (*der Arbeiter*) domina la técnica por su “tecnicidad” superior. Este Trabajador mítico es una superación del burgués y el proletario marxista, “en el que serán vencidos los valores individuales tanto como los valores de las masas”, y que no tiene ninguna relación con el obrero “real” (pintado por Junger con todos los colores del racismo clasista): su reino se ejerce sobre la “construcción orgánica”, que se opone a “la masa mecánica”. Todo ello lo predispone a imponer un nuevo orden social, de tipo militar, forma tristemente prusiana de la tecnocracia heroica con la que soñaban Marinetti y los futuristas italianos. El heredero privilegiado de ese espíritu prusiano es, otra vez, el Trabajador, que no excluye lo “elemental”; ha pasado por la escuela de la anarquía, por la destrucción de todos los lazos tradicionales, y así se ha visto forzado a ejecutar su voluntad de libertad en una nueva época, en un nuevo espacio y por una nueva aristocracia. Y aquí es donde Jünger se revela inequívocamente como el “maestro” de Heidegger, en tanto éste, en un discurso pronunciado en 1933, puede decir:

“El saber y la posesión de ese saber, no separa al pueblo en clases, sino que por el contrario une y liga a los miembros de la patria y de los estados en la única y grande voluntad del Estado. Así las palabras “Saber” y “Ciencia”, “Trabajador” y “Trabajo”, han recibido un nuevo sentido y un nuevo sonido: el Trabajador no es, como lo pretende el marxismo, so-

lamente el objeto de una explotación. El estado de trabajador (*Arbeiterstand*) no es el de la clase de los desheredados que toman a su cargo la lucha general de clases”.

La desconfianza de Heidegger por la “pura técnica” (por la mera “racionalidad instrumental”, hubiera dicho Max Weber, a quien Heidegger había leído con atención) tenía poco que ver con el problema de la “alienación” marxista o de la “jaula de hierro” de la burocratización weberiana, y más con la voluntad de creación de un mítico “hombre nuevo” que se fusionara con la técnica para transformarla en una Metafísica —“superada”, si se quiere, pero metafísica al fin—, en la unidad invencible y “auténtica” de la Máquina y el Volk (el “pueblo-nación”). Y ello, para no abundar en citas como la siguiente, en la que se puede ver, expuesto de manera muy cruda, el “anti-modernismo” de raíces típicamente *völkisch*: “¿Tiene sentido, hay derecho a pensar que el hombre, por que el fundamento de su íntima finitud le hace necesario de la ontología, es creador e infinito, a sabiendas de que la idea de una ciencia infinita no rechaza de sí nada tan radicalmente como la ontología? ¿O somos acaso víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante?”.

En su metafísica de la técnica, es verdad, Heidegger y Jünger estaban nuevamente más cerca de los futuristas que de Hitler (cuyo *Mein Kampf* difícilmente hubiera avalado semejante sueño; pero es sabido que los profesores alemanes no se molestaban en leer ese tipo de literatura). Por lo tanto, se trata indudablemente de un autoengaño cuando Heidegger dice, en 1935, que “la verdad interior del movimiento nacionalsocialista consiste en el encuentro entre la tecnología planetaria y el hombre moderno”. Y habrá que esperar la reflexión trágica y sin concesiones de la Escuela de Frankfurt para tener un análisis rigurosamente crítico de las consecuencias “bárbaras” de la fusión entre tecnología y modernidad. Como habrá que esperar los comparativamente triviales devaneos posmodernos de Lyotard o Vattimo para pensar los efectos de Heidegger (y de su lectura de Nietzsche) sobre el así llamado “pensamiento débil” (débil, el pensamiento de Nietzsche y Heidegger!). Pero con estos “autoengaños” también (y quizá sobre todo) se hace la Historia. Especialmente cuando las crisis históricas agudas, los momentos en que parece estallar por los cuatro costados ese “malestar” constitutivo de la cultura del que hablaba Freud, taponan la posibilidad incluso retrospectiva de una reflexión verdaderamente “historizante” (y no meramente *historicista*): “historizante” es —como hacen, entre otros, Steiner, Ott o Bourdieu— el modo de lectura que permite explorar la tensión siempre en acto entre la universalidad de un discurso y las condiciones histórico-culturales de su producción y su recepción; “deshistorizante” (es decir, historicista en el peor de los sentidos) es —como hacen, entre muchos otros, Farías y Roudinesco— jibarizar ese discurso arrinconándolo en la pura “fehchabilidad” de aquellas condiciones. O —como hace Rorty— “desfehchándolo” hasta tal punto que se le pueda hacer decir cualquier cosa. Lo cual, pese a las apariencias, es exactamente lo contrario de lo que recomendaba Sartre cuando decía: “No se trata tanto de lo que la Historia ha hecho con nosotros, sino de qué somos capaces nosotros de hacer con eso que nos ha hecho”.

NOTAS

1. Bourdieu Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona, Paidós, 1991
2. Ott, Hugo: *Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993
3. Steiner, George: *Heidegger*. México, FCE, 1988



ÉTICA, POLÍTICA Y FINALIDAD



Manuel Vázquez Montalbán

Hace un par de años circuló un chiste intelectual, que tenía cierta gracia al tiempo que expresaba toda la desgracia de fondo de la conciencia intelectual europea. El chiste era el siguiente: "Dios ha muerto. El hombre ha muerto. Marx ha muerto y yo mismo no me encuentro demasiado bien."

Estamos en una situación entre la inutilidad o la necesidad de tener una finalidad, de dar un sentido a la conducta individual y social. Declarar la inutilidad de la finalidad significa la instalación en el presente, en las cosas tal como vienen, tal como son. Tratar de reconstruir una idea racionalista de finalidad —puestas en cuestión las ideas de carácter providencialista durante los últimos doscientos años— implica una necesidad de reconstruir la idea de finalidad. Hemos pasado de una finalidad providencialista —el sentido del hombre, de su existencia y convivencia con Dios— a la búsqueda de una construcción de carácter histórico, cada vez más cercana a la ciencia, al tiempo que se iba construyendo el valor de lo humano como una convención cultural.

El hombre, desde una biología hegemónica y gracias sobre todo a la inteligencia, desde su fragilidad y debilidad, necesitaba llegar a valorar lo humano y a atribuir a ese valor unos derechos, una visión y unos objetivos de duración de esa hegemonía y de esos derechos.

Durante mucho tiempo se ha convivido bajo la ley de Dios, y ahora vuelve a estar de moda. Esa convivencia bajo la ley de Dios ha tenido un símbolo muy utilizado por todos los teóricos de la comunicación: es el símbolo del campanario tal como lo diseñó Huizinga en *El Otoño de la Edad Media*. El campanario es el elemento referente dentro de un paisaje de la existencia de un templo, dedicado a la transmisión de la verdad y del saber, derivado de la revelación de Dios. La campana es la señal convocante, que llama a los fieles para recibir esa comunicación que deriva y ensarta totalmente con esa idea de la convivencia bajo la ley de Dios. Se ha construido la convivencia bajo la ley del hombre en función de las necesidades que iba estableciendo. Ha dependido, por una parte, de la experiencia derivada de las costumbres, y por otra de la correlación de las fuerzas sociales que, a pesar de que ha sido lógica, tenemos que aceptar que forma parte del juego habitual de las relaciones interhumanas. Las leyes se han elaborado en función de la hegemonía de sectores sociales que estaban en condiciones de poderlas escribir de tal manera que podían favorecer los intereses de los sectores dominantes. Esta constatación es el resultado de la comprobación; es una conclusión empírica y no necesaria o exclusivamente marxista.

Por el camino de esa construcción de la convivencia bajo la ley del hombre —del valor convencional de lo humano, de la búsqueda de los derechos humanos que ha sido una réplica al campanario de Huizinga— aparecería toda la simbología y la significación de los lazos que establece la comunicación social libre, la comunicación interhumana libre, las libertades fundamentales que también, como hitos culturales convencionales, se han ido construyendo, cambiando cualitativamente a lo largo de los tiempos, y adquiriendo un carácter de necesidad objetiva, propuesta a la sociedad a partir de la Revolución Francesa. En esa situación, el Estado, así como la Religión y Dios, aparecerían como los grandes deposita-

rios de la eticidad. El Estado es el instrumento que va a guiar las reglas de la conducta: el conjunto de principios, de reglas morales que regulen el comportamiento de las relaciones humanas y la necesidad de la eficacia de la razón en las normas de conducta. A partir del momento en el que la religión va perdiendo ese carácter y a medida que va aumentando el laicismo dentro de la sociedad, el Estado se convierte, cada vez más, en el depositario de esa exclusividad. La primera gran obra —a mí me parece la primera gran literaturización contemporánea de esta sensación de la orfandad del hombre ante la muerte de Dios— que aborda la cuestión es sin duda *Los hermanos Karamazov*. Pocas veces se ha literaturizado mejor la psicología del intelectual que en el caso de Iván Karamazov y también la del hombre de acción que sería Mitia. A través de las palabras de Iván Karamazov, se capta ese período de transición, de la angustia por la muerte de Dios, por la soledad, por la orfandad del hombre ante esa evidencia. Percibimos también la necesidad de confiar en otro depositario de la ética que ofrezca unas ciertas garantías: El Estado. Iván Karamazov construye la parábola del Gran Inquisidor a partir del momento en que se pasa de una etapa en la que la religión está unida al Estado, a una etapa en que, si queremos confiar realmente en algo, el Estado ha de aparecer como una religión. Sin embargo, históricamente hemos podido comprobar que, cuando el Estado se convierte en una religión, acaba siendo el Gran Inquisidor.

EL PAPEL DEL ESTADO INQUISIDOR

El Estado como depositario de esa eticidad ha aparecido ante nosotros como árbitro, policía o asistencial. En cada una de estas tres facetas —desde posiciones críticas, a partir de los sectores sociales que no habrían controlado la operación de construcción de las verdades que respaldaban al Estado y su formalización— se ha denunciado la hegemonía de una clase o bloque social dominante. El Estado defenderá unas reglas de conducta que perpetúan el orden establecido o refuerzan aquellos elementos hegemónicos. A partir del momento en que la lucha de clases estalla con toda su crudeza, aquellas normas impiden el asalto a esa nueva bastilla conquistada por la clase ascendente acosada por las nuevas clases antagónicas. Se puso en duda esa eticidad del Estado por encima del bien y el mal. Duda que llevó a la necesidad incluso de ultimar el discurso utópico: prefiguración de un mundo futuro en el que gracias a la madurez, la omnipotencia de la conducta humana, y la superación de la lucha contra toda clase de limitaciones, el Estado fuera completamente innecesario como sustituto de Dios, como depositario de una idea de finalidad, falsamente colectiva y en definitiva como depositario de la eticidad.

Mientras tanto, a lo largo de los últimos cien años, hemos asistido a dos coartadas fundamentales para justificar el papel del Estado. La primera sería: el Estado como depositario del bien común. A la hora de analizar su conducta y la de los instrumentos de acción sobre la sociedad, se puede descubrir que ese bien no es tan común. Es un bien dirigido en función de los intereses de los grupos que dominan el Estado y de aquellos que lo han hecho tal como es. Incluso se ha dado el caso de que fuerzas con proyectos históricos, aparentemente antagónicos al Estado, entren temporalmente, a través del poder político, dentro de

EL GRAN INQUISIDOR, EL GRAN HERMANO Y EL GRAN CONSUMIDOR



él. Pero en realidad nunca llegan a ser sus propietarios, a lo sumo son como inquilinos transitorios que tienen una serie de reglas fijas para poder cambiar algunas cosas, pero no las fundamentales. Permite que un inquilino, de una casa que no es suya, pueda quizá cambiar un tabique o un elemento menor; pero no puede cambiar elementos esenciales de la casa que acaba de alquilar. Los ocupantes del Estado, en muchas ocasiones fuerzas de izquierda que tenían proyectos políticos históricos de cambio, se han encontrado de pronto que eran más prisioneros de esa fortaleza que no capaces de cambiarla desde dentro.

Otra de las coartadas para la función del Estado, para ese papel del Estado inquisidor, ha sido el considerarlo instrumento de la dictadura de la clase ascendente o como instrumento de defensa contra la descomposición de la sociedad tradicional y de los valores humanos tradicionales o convencionalmente tradicionales. Serían las dos coartadas que han dado lugar, por una parte, a la dictadura del proletariado en la Unión Soviética y, por otra, al nazismo como concepción de Estado de réplica frente a la idea de Estado totalitario de clase. En nuestro siglo hemos contemplado la radicalización de la lucha de clases, el reforzamiento de esa voluntad del Estado como depositario de la eticidad. La hemos contemplado por la vía violenta que puede representar el Estado autoritario-totalitario como por la vía del Estado asistencial. En definitiva, este último no ha sido más que un instrumento de integración por otros procedimientos y el que ha creado un consenso interclasista, una idea de bien común, una idea en la que la intervención del Estado en situaciones críticas en las cuales la hegemonía de los sectores dominantes tradicionales podía de hecho relativizarse.

Este reforzamiento ha dado al Estado un papel objetivo, real, de Gran Inquisidor progresivamente amable. Sin embargo, el esfuerzo del Estado a través de los instrumentos de comunicación, información, de propaganda en general —se puede establecer casi una equivalencia entre comunicación y propaganda dentro de las funciones tal como se han ejercido— es dar la idea de que el Estado, el *gran inquisidor*, es en realidad el *gran hermano*. El *gran hermano* es, según la idea desarrollada por Orwell, el inculcador totalitario de las verdades necesarias frente a las que no lo son. En definitiva, esa inculcación crea la posibilidad de una convivencia, y, todo lo que es extraño a ese juego se convierte en elemento de ruptura, negativo del consenso, del pacto social establecido. La sospecha ante el papel del Estado inquisidor y ante la máscara del *gran hermano*, que a veces cubría la verdadera imagen del Estado inquisidor, ha dado lugar, en este siglo, a la mejor literatura utópica nihilista quizá que se haya producido. Yo quiero recordar a Bulgakov, Zamiatin, Huxley u Orwell como cuatro actitudes críticas ante el depositario de la eticidad colectiva. En definitiva, el que puede pedir también responsabilidades de la ética individual, está bajo toda clase de sospechas. En el caso de Bulgakov es la reacción típica del espíritu liberal que no acaba de entender lo que se le viene encima: el Estado totalitario soviético, y utiliza la ironía como filtro y como instrumento corrosivo de desconocimiento y no aceptación de la propuesta que se le está haciendo. En el caso de Zamiatin aparece la premonición de lo que va a ser incluso el proceso ultimador de ese Estado totalitario, del horror staliniano y su utopía. Es quizá una de las más interesantes relecturas que en estos momentos podamos acometer. Huxley es una derivación de esa lectura negativa de la función del poder porque la dirige fundamentalmente hacia una idea de catastrofismo del progreso: instrumento, más que de humanización, de deshumanización. Finalmente llegamos a Orwell, autor de *1984*, donde aparece la imagen del *gran hermano* como filosofía del control de la conciencia.

Durante más de cuarenta años, todo el mundo ha estado esperando la llegada del *gran hermano* desde el Este. El *gran hermano* sería ese personaje omnipotente en los medios de comunicación; esa verdad única establecida y obligada mediante el sistema totalitario que figuraba dentro de la propuesta de organización de la sociedad y de las integraciones personales y sociales que venían de los países de dictadura comunista. Curiosamente, Orwell —de ideología trotskista, y, por lo tanto, se podía presumir una lectura crítica de lo que significaba el stalinismo desde las posiciones del vencido en la lucha por el poder, que

había sido Trotsky— tuvo su peor crítico en otro trotskista: Isaac Deutscher. Este sospechaba que detrás del horror que sentía Orwell hacia el *gran hermano*, más que un horror al stalinismo, estaba el horror que tiene todo inglés, fundamentalmente anarquista-individualista, a tener que pagar impuestos a los laboristas. Orwell escribe este libro cuando están en el poder los laboristas ingleses y le horroriza esa especie de conato de Estado autoritario que puede implicar el laborismo inglés. Dejando aparte las bromas entre trotskistas, es evidente que la parábola de Orwell ha prosperado y ha significado uno de los puntos de referencia cultural más importantes de los últimos cuarenta años; incluso todo el mundo estuvo esperando 1984 a ver qué pasaba. Lo que pasó fue el revés de lo que había prometido Orwell.

Sin embargo, después de 1984, y a la vista de cómo han ido las cosas, me atrevo a proponer como elemento de debate en la última parte de la exposición: el *gran hermano* realmente ya no llegará del Este, el *gran hermano* habita entre nosotros, el *gran hermano* está en el Norte. Durante ese período ya se había muerto Dios o al menos una parte de la intelectualidad y de la conciencia crítica del XIX y del XX había asumido esta idea y ordenaba su conducta personal individual y colectiva en función de ella. Y, a lo largo de todo lo que ha transcurrido de siglo, hemos asistido a la muerte del hombre. Es evidente que a partir de lo que ha significado el totalitarismo —el desprecio de lo humano, la imposición de los sistemas, de los superistemas, la división del mundo en función de razones de Estado— el papel de lo humano ha sido invalidado. La idea del antiguo humanismo ha pasado al desván de los recuerdos o a veces de los disfraces. Hemos constatado la muerte del hombre como una segunda defunción que nos ha dejado aparentemente sin sujeto a la hora de reflexionar y de adquirir una conciencia sobre qué somos, adónde vamos y de dónde venimos. El sistema, la razón de Estado, la razón de bloque, han dominado la conducta personal y colectiva; han creado su propio código ético; han sido la ética dominante. En función del alineamiento dentro de una determinada dirección, se ha tomado un partido ético, en un sentido o en otro, de la eficacia de una razón determinada sobre las normas de la conducta. Se ha llegado incluso a aceptar, para que el adversario no ganase, que el fin justificara los medios. Y, si eso no se podía pregonar públicamente, se practicaba a través del juego de la doble moral, la doble ética o la doble verdad. Ese ha sido el mundo en el que ha crecido nuestra conciencia, nuestra capacidad de comprensión a partir de la guerra fría y de aquella famosa posición de Malraux cuando planteaba la necesidad de elegir entre la tentación de Occidente o la tentación de Oriente.

Muerto Dios, muerto el hombre: al parecer se ha muerto Marx. Es una constatación que pondrían en cuestión muchos miembros de la patronal. Las patronales en todo el mundo han asimilado muy bien el marxismo. En algunos casos por vía directa, en otros casos con la práctica, la relación dialéctica, el antagonista social. En otros casos porque muchos patronos de este mundo, durante una época, tuvieron hijos maoístas que se fueron al campo del enemigo, volvieron e incluso les trajeron el lenguaje, el saber del enemigo y enriquecieron mucho la capacidad de comprensión de sus padres. De todas maneras, el marxismo sigue sobreviviendo como un sistema de análisis, como un método de comprensión de la historia. Una historiografía sería, hoy en día, tiene que considerar esa aportación no desde una perspectiva de utopía total, de sistema que nos podría acercar a ese paraíso que el marxismo podía representar. Pero el hundimiento de los países de socialismo real lo pone en cuestión, lo aplaza o lo arruina. Eso está por ver históricamente, pero de momento implica la derrota del *gran hermano* que iba a venir del Este. Por ahora parece cautivo y desarmado, y en operación de rebajas, casi en subasta. Entonces aparece, con toda su fuerza, esa posibilidad de contemplar la idea de si el *gran hermano* —ese poder capaz de inculcar la unicidad de la conciencia, del sentido histórico y una finalidad para nuestra conducta individual y colectiva— está ya entre nosotros.

En el pasado disponíamos de cuatro puntos cardinales que, en opinión del poeta Francis James, crucifican el mundo. De pronto desaparecen dos puntos cardinales: el Este y el Oeste y nos quedamos sólo ante dos. Las líneas imaginarias, a las cuales les ten-

go un horror tremendo en literatura y odio las generaciones —no creo en ellas—, odio los ismos —no creo en ellos— me parece que son referentes que sólo sirven para hacer manuales de bachillerato y para crear pequeñas industrias por grupos, pero que en definitiva, en muchos casos, ahorran al lector el acercarse a los autores uno por uno. La gente dice: *La generación del 98*; entonces piensa: "Bueno, pues ya sé más o menos de lo que va". Luego, cuando lees uno por uno a los miembros de la generación del 98, descubres que sus puntos de comunicación y coincidencia existen porque hay expectativas de conciencia histórica común pero que es mucho más lo que les separa que lo que les une. No discrepo del todo en que aparezcan esas divisiones, pero sí en el hecho de que se conviertan en instrumento de conocimiento absoluto. Al reducir el mundo a dos puntos cardinales restan el Norte —en el cual reside la idea de la evidencia del éxito y de la supervivencia del progreso— y el Sur, que es el fracaso condicionado. Hay explicaciones de todo tipo; me referiré a algunas que son relativamente recientes pero parecen completamente olvidadas. Actualmente hay casi una visión providencialista sobre el fracaso del Sur, o fatalista determinista. El Sur ha perdido con respecto al Norte porque no ha sido tan listo, no ha sabido tanto, no ha pasado a tiempo de una fase histórica a otra, porque no ha descubierto de pronto la necesidad de la acumulación y no se ha apuntado a tiempo al modo de producción capitalista... Por todo ello el Sur es culpable. El Sur ha fracasado y, en definitiva, lo que se nos plantea ahora es un grave problema de cómo solucionar las relaciones con el Sur para que sean mínimamente molestas, mínimamente agresivas.

Veinte años atrás, en estudios como el de Fanon *Los condenados de la tierra* o los de Samir Amin y la escuela sobre Imperialismo de Sweezy y Baran, se explicaba cómo hay una relación de dependencia entre desarrollo y subdesarrollo. En algún caso se llegó a la afirmación maximalista, de que no hay países subdesarrollados sino países subdesarrollantes. Sin embargo, los medios de comunicación no se hacen en absoluto eco de esa visión dialéctica: la pobreza del mundo está en buena parte condicionada por la riqueza de la otra parte. Esa posición ha desaparecido también de las programaciones académicas y de las universidades como inculcación del saber. Se va imponiendo cada vez más la idea de fatalidad del éxito del Norte, de la supervivencia de la idea del progreso, ligada a la exportación de la democracia, y del fracaso definitivo del Sur porque no ha sabido salir del subdesarrollo. Al parecer, el imperialismo —una palabra que casi no puede pronunciarse hoy día porque provoca un ligero rictus de ironía— no ha jugado ningún papel en esa relación desigual. No se reconoce, no sé si transitoriamente, la interrelación culpabilizadora entre el Norte y el Sur. Si el Sur ha fracasado es porque es más ignorante y porque es más incapaz.

La idea de la democracia se plantea, en el mundo actual, más como una causa que como una consecuencia. No es una formulación inocente. Históricamente, se ha podido comprobar que cuando hay condiciones de un funcionamiento interclasista —de la economía interclasista con capacidad integradora, con mayor o menor arbitraje del Estado— se crean unas condiciones de coexistencia social, económica, política y cultural de carácter interclasista integrador que llamamos democracia; democracia tal como la conocemos. Luego hay otros adjetivos, pero algunos de ellos están devaluados y otros quizá por construir. Se ha dado la vuelta a esta formulación y ahora es al revés. La democracia no es una consecuencia, sino que es la causa. Basta consagrar e instalar en el mundo entero la idea de la democracia, para que de ella misma se deriven en libertad unas relaciones, una correlación de fuerzas entre los individuos, de los individuos con la sociedad y entre las sociedades. Mediante este juego libre de oferta y demanda, de relación libre entre los fuertes y los débiles, el propio sistema democrático activará los sistemas productivos, equilibrará el Norte y el Sur; y bajo este principio ético se está preparando el final del milenio y el famoso nuevo orden internacional. Si se exporta democracia, exportamos progreso. Pero para exportar democracia y progreso se ha de pasar por la extirpación de todo lo que significa la resistencia ética y de la ética de resistencia. Una operación cultural muy importante de los últimos diez años, ya no ha consistido en

crear contargamentos a lo que podía ser la querrela crítica o las posiciones críticas del orden establecido, sino en desacreditar la necesidad misma de la crítica dentro de un mundo en el que las contradicciones —y mucho más desde la caída del muro de Berlín— habían desaparecido. Se trataba únicamente de unificar un sistema y unos objetivos determinados, y por lo tanto unas verdades concretas que estaban al servicio de ese sistema determinado. Puesto que ya no se puede plantear el referente social, que en el pasado pudo representar el Estado: *gran inquisidor*, o el Estado: *gran hermano* y puesto que se necesita siempre hacer las cosas en nombre de alguien: del bien común, o de una clase ascendente, creo que se está creyendo, sin decirlo de una manera implícita, un nuevo sujeto histórico que sería algo así como el *chicarrón del Norte*.

El *chicarrón del Norte* se utilizaba antes, cuando en España la gente era bastante baja, para delimitar a los vascos. El sujeto de la historia sería el *chicarrón del Norte*. El Norte, el *gran hermano*, tiene un referente hegemónico: un superhombre medio, no en el sentido nietzscheano, sino con unas características determinadas que son un referente a imitar y un punto a tener en cuenta a la hora de cualquier programación. Ese referente ético sería un hombre que podríamos codificar como céntrico, centrista y centrado. Sería el hombre que está próximo a todo y por lo tanto a nada. Centrista, es decir que huye de los extremos, del conocimiento de lo que le rodea, y centrado, es decir templado. Es una persona que no tiene una capacidad de reacción espontánea, directa por las cosas, sino que las piensa cien o mil veces con la posibilidad de que acabe por no pensarlas. A ese nuevo gran referente, a ese *chicarrón del Norte* se le podría llamar —para ultimar la cirujía del *gran inquisidor*, el *gran hermano*— el *gran consumidor*. El *gran consumidor* no necesita que esta característica adquiera por la cantidad de su capacidad de consumir, sino por su disposición a ser el que da la razón a unas nuevas relaciones de carácter individual y social basadas en el consumo. Consumo de la ideología y verdades dominantes, de lo ya existente, de las cosas tal como son y de productos que pueden llegar a esos niveles. Ese *gran consumidor* es el que delimita el aspecto social y cultural mayoritario, el que da las mayorías: electorales, culturales, el que respalda las rebajas de El Corte Inglés. Es el personaje referente que se convierte en el objeto de los programas de los partidos políticos. Hay que observar que los partidos políticos, incluso de izquierda, que pueden llegar al poder, lo que tienen en cuenta son los sondeos de opinión y no las necesidades sociales objetivas. Legislan pues en función de esos sondeos, de lo que ese consumidor referente va a aceptar como una propuesta de consumo programático y no a partir de una valoración que pueda en ocasiones derivarse de la ética, la ciencia o de lo que objetivamente una sociedad pueda necesitar. La extirpación o la anquilosis de las minorías desidentificadas sería una necesidad fundamental para la definitiva hegemonía del gran consumidor.

En ese papel la *comunicación* tiene una función extraordinaria, porque la que estamos viviendo y gozando dentro de las sociedades democráticas es fundamentalmente desidentificadora. Es una comunicación que sólo identifica al sujeto social privilegiado. El es quien envía mensajes y quien en teoría los recibe. Como ejemplo tomaremos el espectro social dominante en España. En él nos encontraríamos los que escribimos y leemos diarios. Si leemos otros medios de comunicación, si miramos todas las cadenas de televisión y escuchamos todas las emisoras de radio, veremos que en el fondo los mensajes son muy parecidos. Puede haber unos cambios o diferencias de carácter táctico, en función del grupo, para conseguir la hegemonía del poder, para ser inquilinos del Estado. Todo lo que no entre dentro de este espectro céntrico, centrista y centrado queda desidentificado y deslegitimado por la ley del mercado. Esos sectores van a career incluso de instrumentos de expresión, de auto-reconocimiento. En la medida en que desaparecen medios de expresión y de auto-reconocimiento, se refuerza la tendencia a perder la propia identidad, con lo cual se extrema la hegemonía del bloque céntrico, centrista y centrado que domina las democracias y que, curiosamente, acaba minando la idea misma de la pluralidad y de la diversidad.

IDEA DE FINALIDAD, MEMORIA Y UTOPIA

¿Quién dicta, entonces, la finalidad? La idea de finalidad, de dar un sentido a lo que se hace, la dicta un triángulo compuesto por el Estado que sobrevive, los centros de decisión del sistema que suelen ser supraestatales, multinacionales, y ese referente que sería la nota humana de la cuestión, el sujeto histórico, el Gran Consumidor estable que actuaría como un punto de referencia y como rechazo de todo aquello que signifique la supervivencia de elementos de cultura cuestionadora. Hay una evidente campaña cultural contra el papel de la memoria e incluso de la historia. La inutilidad de la historia como instrumento de enseñanza y de conocimiento de cara al presente, ha sido una de las campañas teóricas e ideológicas más desarrolladas y utilizadas en los últimos tiempos. Se desacredita, al mismo tiempo, la memoria y la utopía. No se trata de desacreditar dos cosas que parezcan antagónicas; el negar lo uno y lo otro tiene una misma finalidad. El descrédito de la memoria significa que es innecesario recordar las causas de los actuales efectos. Lo importante son los efectos. Plantearse el problema de: ¿por qué hay marroquíes que se ahogan en el Estrecho de Gibraltar?, ¿por qué hay somalíes que se mueren de hambre?, o ¿por qué esta división terrible entre un pequeño reducto de sociedades abiertas poperianas y una inmensa mayoría de sociedades más cerradas que un mejillón? Plantear el porqué de estos efectos implicaría encontrar una culpabilidad histórica a las causas que han provocado estos efectos. No interesa ni la memoria, ni el papel de la historia, ni tampoco la utopía porque en su nombre se han cometido muchísimas ferocidades, muchísimas agresiones. Se han sacrificado toneladas y toneladas de carne humana en nombre de la utopía, en nombre del futuro perfecto. Pero detrás de esta condena de las utopías —que pueden tener su carga de servidumbre y también de grandeza—, en muchísimos casos sin estas utopías no se hubiera progresado, casi a ningún nivel, ni siquiera en el Norte. Incluso las derechas en el Norte, de no haber sido por el papel de los utópicos desde que el mundo es mundo y de no ser descendientes directos de Adán y Eva, quizá aún llevarían la argolla en la nariz. Por ejemplo, el señor Fraga Iribarne, si no descende directamente de una horda dominante gallega del cuaternario, en estos momentos tal vez tendría que llevar una argolla en la nariz si no se hubiesen dado los esfuerzos de las sucesivas izquierdas históricas. Los utópicos han hecho que el Mundo fuera diferente, explicitando ideas y metas convencionales, evidentemente de progreso, no absolutas ni totalitarias, ni eternas ni abstractas.

El presente aparece, entonces, como única posibilidad de aceptación, lo que cuaja con toda esta idea de construcción de un mundo en el cual los centros de decisión ya están predeterminados. El referente histórico es ese Gran Consumidor y, bajo una apariencia de pluralidad y de diversidad, se están instalando verdades, principios y objetivos únicos como dominantes dentro de las reglas de juego del mercado. Sciascia habló del presente como inquisición, y reivindicó el papel de la memoria como la única posibilidad de combatir la tentación de caer en el presente como inquisición, o punto de encuentro del *gran inquisidor*, del *gran hermano*, del *gran consumidor*, sin la oferta de ningún elemento de distanciamiento para la aceptación y alineación de carácter colectivo. Asistimos a una subliminal propuesta de finalismo, mientras se nos está diciendo que cualquier necesidad de construir o de reconstruir una idea de finalidad es culpable —porque históricamente las ideas de finalidad o vienen del campo irracional de la religión, o del campo criminal utópico que hemos vivido durante este siglo. De hecho, estamos asistiendo a la instalación y a la dictadura de un finalismo enmascarado de carácter neoliberal. Este finalismo plantea una solución de final feliz del Mundo: un nuevo orden guiado desde el Norte que crearía las condiciones de eticidad y se plantearía una reordenación del Mundo. Teóricamente, en función del principio de la libertad de competencia y de la idea de mercado libre, pero básicamente en función de una división de papeles, una división internacional de los sistemas productivos que a la hora de la verdad significaría y significaría reforzar cotidianamente el papel del Norte en relación al Sur.

Ese finalismo enmascarado de carácter neoliberal se



crispa progresivamente. Basta ver a sus portavoces y a sus intelectuales orgánicos constantemente criticando cualquier tentación de reconstrucción de la idea de finalidad como una idea dinámica de dirección reformable para la superación precisamente del desorden real que gravita en el Mundo. Cuando en un Mundo con todo su dramatismo, se oponen magnitudes como el Norte y el Sur, aparece de pronto la idea de Europa, tal como se urdió hacia el final feliz del Acta Única de la Europa de los doce, sin otro contenido real que unos acuerdos consensuados sobre una política de mercados. Todo lo demás está básicamente por construir. No se superan ideas de nación-estado, ni prejuicios entre ricos y pobres dentro de la propia Europa. No se tiene una clara idea de hasta qué punto un bloque europeo realmente posee una ética alternativa a los otros dos bloques capitalistas existentes. Se sueña simplemente que desde un *background* cultural y ético diferente, Europa significará, por ese camino totalmente idealista e idealizado, una tercera vía. Pero sin realmente construir las condiciones sociales, políticas y económicas que puedan hacer de Europa una tercera vía ética y política dentro del juego de las relaciones entre Norte y Sur. Se habla de una Europa mediterránea. Evidentemente, existe un clima mediterráneo; y, si somos lectores de poesía, será un placer sentir las maravillas poéticas que ha provocado el Mediterráneo. Sin embargo, el Mediterráneo contemplado por Juan Antonio Samaranch, desde la plataforma inaugural de los Juegos Olímpicos de Barcelona, es muy diferente de aquel del emigrante marroquí que trata de cruzar el Estrecho desde una patera. El Mediterráneo es muy diferente, en estos momentos, visto desde una capital in-

dustrial del Norte de Italia o contemplado desde Argel. Y, sin embargo, la idea de mediterraneidad es un esfuerzo más junto a otros de crear estas líneas-ámbitos imaginarios que por vía de la culturalización tratan de distraer lo que significan los puntos de diferencia fundamentales.

El *gran hermano* propuesto en el Norte implica una verdad plasmada en el neoliberalismo. Esa verdad de que la democracia genera progreso para todos y no genera desigualdad, aunque esté basada en la competición. La idea de que hay un mercado libre y de que sólo el más listo o espabilado conseguirá ponerse en ese mercado, sin tener ni siquiera en cuenta el hecho de que casi todos los productos ya tienen precio fijo y que las capacidades de producción de los países están reglamentadas en función de los intereses dominantes. Ya he escrito que el único producto importante que no tiene precio fijo todavía es la cocaína y hay serios esfuerzos por encontrarlo. Tampoco lo tiene el ejército norteamericano que patrulla universalmente en defensa de esa verdad única y de la libertad de mercado. Un ejemplo de la fuerza tremenda que ha tenido la comunicación para paralizar la capacidad de reacción crítica de una sociedad fue la reacción del presidente Bush: a causa de las dificultades electorales necesitaba una guerra. Continuaría con la del Golfo o tal vez empezaría la de Bosnia... Los norteamericanos estarían ahora intentando enterarse de qué es Bosnia o se interesarán por otros posibles objetos de dedicación que tienen a su alcance. El estómago del *gran hermano*, del *gran inquisidor* se ha tragado perfectamente que se pueda matar a seres humanos para conseguir ganar unas elecciones. Dentro de este descerebramiento de la conciencia crítica y

social, y de la entrega a la propuesta del presente como inquisición, dictadura y única propuesta ética posible, podríamos llegar a poseer una sola cadena de televisión. ¿Por qué no la CNN?, con la capacidad única de retransmitir a todo el mundo sin tener en cuenta el medio. La conciencia receptiva actual está preparada para que la guerra del Golfo la retransmita Jane Fonda y los programas de aeróbic los retransmita el general Cabeza Negra. No pasaría absolutamente nada. Se considerarían dos personalidades de carácter televisivo consagradas a la credibilidad de una cadena, de un sistema, de una verdad defendida por un único ejército.

Para terminar, la constatación de esta situación y de la posibilidad de éxito, además de esta propuesta del Gran Consumidor como resultante de esa necesidad de encontrar un referente que dé finalidad a la conducta, instalándola en la idea de no finalidad, sería el fracaso de la comunicación convencional para satisfacer las necesidades reales de comunicación de la población. Los medios de comunicación convencionales ni siquiera se plantean en ocasiones límites en las que está en peligro la hegemonía del *gran hermano*, las reglas del juego de la pluralidad del mercado. Recordemos lo de la guerra del Golfo. En España había, al comienzo de la operación, un setenta y cinco por ciento de la población que no quería la guerra del Golfo. Hubo acuerdos en medios de comunicación para inculcar la idea de que la guerra era necesaria; lo cual es no respetar ni siquiera unas claves de cultura de mercado que consideren el público como consumidor de una idea y de otra. En momentos límites el *gran inquisidor*, el *gran consumidor*, el *gran hermano* se ponen de acuerdo para no respetar la mayoría.

Los partidos políticos que, desde hace casi dos siglos, actuaban como instrumentos comunicadores, metabolizadores de la realidad y como propuestas de cambio de la realidad, están ahora en crisis. Sobre todo en el Norte, por cuanto el público o los consumidores de política los contemplan como instrumentos inscritos dentro del propio *establishment*, con una capacidad de metabolización de la realidad en función de sus intereses, que ya se corresponden con correlaciones de fuerza muy prefijadas y muy difíciles de cambiar y de alterar. Por lo tanto, el papel que hubieran podido cumplir sobre todo los de izquierda, de agentes de comunicación, agentes de registrar realidad, analizarla y devolver propuestas de modificación, es un papel que está en cuestión, crisis que afecta también a la problemática de los partidos de militancia auténtica. Los partidos acababan también recurriendo a agencias de sondeos o a las migajas que les sueltan los institutos nacionales de opinión que les prestan los Estados.

Frente a esta situación, y como no quiero posar para una foto fija, pesimista y negativa, creo que evidentemente se necesita una idea de finalidad. Se necesita una propuesta ética en ese sentido. Hay que considerar la sabiduría de lo que nos han dado históricamente, y el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o por la de las ideologías. Esa idea de finalidad, de dar un sentido a la acción individual y colectiva ha de tener un carácter emancipatorio, cada vez más universalista. Deberá tener ese carácter, no por una cuestión de voluntarismo ideológico, sino como necesidad para la convivencia. El Norte, o se convierte en una fortaleza cerrada a cal y canto, exportadora de vez en cuando de bombas inteligentes para ir aplacando al resto del mundo, o se llega a crear un nuevo orden internacional que sólo puede venir de esa finalidad de emancipación universalista. Esta tendrá que combatir y descubrir los efectos del desorden establecido desde una perspectiva económica, política, estratégica y cultural. Si no es así, continuemos contemplando la cultura y la realidad del simulacro. Tengamos paciencia para los próximos Juegos Olímpicos de Atlanta: capital de la Coca-Cola y de la CNN, y no olvidemos además de la mascota de Atlanta, en mi opinión, es un hallazgo cultural y comunicacional extraordinario, porque se llama *¿Qué es esto?* y al referirse a sí misma se refiere a todo.

(Tomado de *Voces y culturas. Revista de comunicación*, Barcelona, N.º 6, 1994)

Jacques Derrida, sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía (siglo XXI) • Josep Picó, **Los límites de la socialdemocracia europea** (siglo XXI) • J. L. Ibáñez y García-Velazco, **La despenalización del aborto en el ocaso del siglo XX** (Siglo XXI). Estela Welladon, **Madre, virgen, puta** (Siglo XXI). Adolfo Perinat, **Comunicación animal, comunicación humana** (Siglo XXI) / J -P. Potier, **Piero Sraffa** (Alfons El Magnanim). M. de Unamuno, **Nuevo Mundo** (Trotta)/ Simone Weil, **A la espera de Dios** (Trotta). R. Musil, **Diarios** (Alfons El Magnanim). C. Taibo J. L. Lechado, **Los conflictos Yugoslavos** (Fundamentos). Bea Porqueres, **Reconstruir un tradición** (horas y Horas) / M. Horkheimer - T. W. Adorno, **Dialéctica de la Ilustración** (Trotta). R. Blackburn (ed.), **Después de la caída** (Crítica)

revistas **Zona abierta**. **Debats** n° 47 (con el libro de M. Reich - Ranicki sobre Heinrich Böll. **Debats** n° 48 con el libro colectivo **A propósito del fin de la historia**.

ofertas: E. Roudinesco, **Lacan + Los textos fundamentales del psicoanálisis de Freud** \$ 34 Giddens y otros, **La teoría social**, hoy \$ 15. N. García Canclini, **Culturas híbridas** \$ 15. una novela de Hammett + la biografía de Hammett por D. Johnson. etc., etc., etc.

gandhi

Libros - Café - Foro Cultural

Corrientes 1551 - TEL 374-7501
Rivadavia 1475 - TEL 383-5450

Manantial

Novedades

Las coacciones del deseo

Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia
John J. Winkler
(Homosexualidad, lesbianismo, celebraciones femeninas -los Jardines de Adonis-, hechizos eróticos, etc.)

Todo lo que siempre quiso saber sobre Lacan

y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock
Slavoj Zizek y otros

En preparación

Nuestros griegos y sus modernos

Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad
Bárbara Cassin (compiladora)
Trabajos de Deguy, Deleuze, Derrida, Eco, Ricoeur, Thom, etc.

LAS NOVEDADES DEL CIELO

Roy Hora / Javier Trímboli
PENSAR LA ARGENTINA

Los historiadores hablan de historia y política

Conversaciones con T. Halperín Donghi, Daniel James, Oscar Terán, Hilda Sabato, Natalio Botana, José C. Chiaramonte, Beatriz Sarlo y Juan C. Torre

Maristella Svampa

EI DILEMA ARGENTINO:

"CIVILIZACION O BARBARIE"

De Sarmiento al revisionismo peronista

Julio Godio

EL PEREGRINAJE DEL SOCIALISMO

EN EL SIGLO XXI

De Marx a Yeltsin

proxima aparición:

El Cielo por Asalto/ 7

dossier: "Discutir Laclau":

Nicos Mouzelis, Norman Geras / John Halloway: apogeo y crisis del keynesianismo / E. Palti sobre Hobsbawm y los nacionalismos/ A. Borón / B. de Santos / H.Tarcus

Oscar Terán (comp.)

Michel Foucault

SABER, PODER, SUBJETIVIDAD

Ediciones EL CIELO POR ASALTO

Corrientes 2548 - 3° G • tel. 952-5065 • 1046 - Buenos Aires

Editorial Biblos

Pasaje José M. Giuffra 318 - 1064 Buenos Aires
Tel./fax 361-0522 / Tel. 361-3243

EL DISCURSO POLÍTICO
DEL FORO A LA TELEVISIÓN

CARLOS MANGONE
JORGE WARLEY

Esta obra interroga el discurso político desde perspectivas diferentes y con muy diversos objetivos: revisar parte de la tradición del discurso político contemporáneo—de Mussolini a Menem y el Ejército Zapatista de Liberación— y estimular la práctica del análisis del discurso.

En su resistencia a la dominación y en sus luchas de liberación, los pueblos americanos han ido gestando una nueva racionalidad. En esta tarea Hegel nos aporta una ayuda inapreciable. No se trata de repetirlo ni de encontrar en él fórmulas mágicas sino señales de nuevos caminos.

REVOLUCIÓN
BURGUESA Y NUEVA
RACIONALIDAD

SOCIEDAD BURGUESA Y
RAZÓN EN EL JOVEN HEGEL

RUBÉN DRI

PSICOANÁLISIS, UN
DISCURSO EN
MOVIMIENTO

DERIVAS DEL
DESCUBRIMIENTO
FREUDIANO

HÉCTOR LÓPEZ

Este libro nos propone un juego que no es diferente del movimiento al que se lanza, al testimoniar que "soportar la vida" pasa por contribuir al gran debate de la cultura de nuestra época.