

Año VII
nº 13
Invierno
2001
\$8

El Rodaballo

Revista de política y cultura



Usos de las memorias: Pilar Calveiro, Blas de Santos, Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga Nuevos desafíos para el pensamiento político: Horacio Tarcus, Dardo Scavino, Elías Palti, Martha Rosenberg, Ezequiel Adamovsky, Todd May, Paco Fernández Buey Globalización y resistencia global: Martín Bergel, Pierre Bourdieu, José Carlos Escudero / Nación y emancipación: Neil Larsen, Toni Negri, Michael Hardt Derecha e izquierda: P. Anderson, N. Bobbio Reseñas críticas: F. Ingrassia sobre Negri y Hardt.

COLECTIVO EDITOR

Ezequiel Adamovsky
Martín Bergel
Blas de Santos
Eduardo Grüner
Ana Longoni
Roberto Pittaluga
Martha Rosenberg
Dardo Scavino
Horacio Tarcus

DIRECCION EDITORIAL

Blas de Santos
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE

Juan Marcos Ventura

COLABORAN EN ESTE NUMERO

Perry Anderson
Norberto Bobbio
Pierre Bourdieu
Pilar Calveiro
José Carlos Escudero
Paco Fernández Buey
Juan Grigera
Michael Hardt
Franco Ingrassia
Nicolás Kwiatkowski
Neil Larsen
Fernando López Trujillo
Marcelo Matellanes
Todd May
Toni Negri
Alejandra Oberti
Elías Palti
Eduardo Sadier

DONDE COMPRAR EL RODABALLO

Librerías Gandhi,
Prometeo, Hernández,
Del Fondo, Biblos,
Gambito de Alfíl,
El Espejo, Capítulo 2 (La Plata),
La Campana (La Plata),
Kiosco La Paz (Corrientes y
Montevideo).

NUMEROS ATRASADOS EN:

Editorial El Cielo por Asalto
(Sarmiento 3433 Tel: 4862-8326)
y Gambito de Alfíl
(Puán y José Bonifacio).

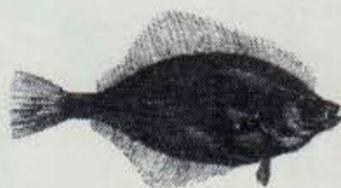
DISTRIBUYE EN TODO EL PAÍS:

Manantial,
tel.: 4383-7350/6059

El Rodaballo es propiedad de
Ediciones El Cielo por Asalto
e-mail:
asaltarcielos@abacnet.com.ar

Registro de la Propiedad Intelectual
en trámite

Este número de El Rodaballo ha sido
seleccionado para el Plan de Promoción a la
Edición de la Literatura Argentina de la
Secretaría de Cultura y Medios de
Comunicación de la Presidencia de la Nación



Indice

1 Editorial

Usos de las memorias

- 2 Pilar Calveiro, La memoria como futuro
- 8 Blas de Santos, Subjetividad, memoria, política
- 16 Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga, Retazos para una memoria

Nuevos desafíos para el pensamiento político

- 21 Horacio Tarcus, Agenda para una izquierda radical
- 23 Dardo Scavino, Ideología y pensamiento
- 29 Elías Palti, El marxismo postestructuralista y la teoría del (no-)sujeto
- 38 Martha Rosenberg, ¿Anatomía es destino?
- 44 Ezequiel Adamovsky, Sensatez y Sentimientos en la Cultura de Izquierda
- 55 Todd May, Anarquismo Postestructuralista
- 58 Paco Fernández Buey, Sobre anarquismo y marxismo

Globalización y resistencia global

- 61 Martín Bergel, Seattle como desafío. Condiciones y obstáculos para la emergencia de una subjetividad política neointernacionalista en Argentina
- 68 Pierre Bourdieu, Los objetivos de un movimiento social-europeo
- 70 José Carlos Escudero, La utilidad de los pobres

Del imperialismo al poscolonialismo: contradicciones y significaciones del nacionalismo

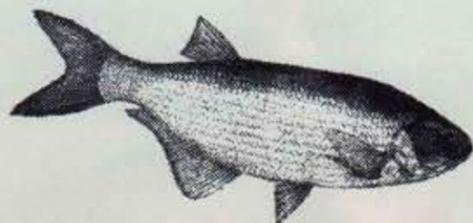
- 72 Neil Larsen, Imperialismo, Colonialismo, Poscolonialismo
- 86 Toni Negri y Michael Hardt, El regalo envenenado de la liberación nacional

Derecha e izquierda. Un nuevo intercambio Anderson/Bobbio

- 87 Perry Anderson, Un sentido de la izquierda
- 90 Norberto Bobbio, En el comienzo de la historia
- 93 Perry Anderson, Una respuesta a Norberto Bobbio

Reseñas

- 95 Franco Ingrassia, Inmanencia y productividad: nuevas formas del antagonismo y del contrapoder en la era del Imperio. A propósito de Michael Hardt/Antonio Negri, Empire



Editorial

Una de las características de la modernidad ha sido el creciente distanciamiento entre los espacios experienciales y las expectativas de los sujetos que los habitan y constituyen. Por lo cual, como dice Koselleck, ni las experiencias acumuladas son suficientes para derivar de ellas las expectativas de futuro, ni esos horizontes de expectativa encierran los espacios de experiencia. Pero ¿cuál sería hoy la coordinación entre ambos términos cuando las experiencias parecen multiplicarse al infinito mientras se clausura la diversidad de futuros desde el pensamiento único y el fin de la historia? La victoria actual del capital quiere ostentar como trofeo —de hecho así lo hace— el haber creado un sentido común mundial que no puede mirar más allá del horizonte capitalista. ¿Es acaso ésta la característica de nuestro tiempo? ¿Cuáles son nuestras experiencias y expectativas, y la relación entre ambas? ¿qué nos queda de los viejos sueños que nos impulsa a mantener anhelos emancipatorios y qué cosas de ellos nos oprimen para pensar los nuevos? ¿cuáles son las distancias que la realidad impone que hacen de la reiteración de las pasadas formas de intervención política una impostura que desbarra todo pensamiento y acción emancipatoria?

Decir que el mundo se ha transformado es sólo el comienzo para un pensamiento que se quiere crítico y transformador y cuyos propósitos deberían ser desarrollar nuevos universos conceptuales que den cuenta de los acontecimientos y procesos inéditos a los que nos enfrentamos. Esta tarea de los intelectuales que quieren identificarse con una crítica superadora del nuevo orden mundial capitalista (pero también con aquellas relaciones de dominación y explotación que no tienen su origen en el capitalismo) no puede recurrir a la repetida astucia que no se ajustan a sus esquemas y razones; sobre todo porque esa astucia no sólo se ha revelado en rigor como incapacidad de la izquierda para pensar y actuar novedosamente sino también porque la ha marginado finalmente de todo protagonismo presente: vieja astucia que exponía lo que la izquierda ya tenía de "ausencia de contemporaneidad", como diría Bloch. Tampoco podemos apelar a esa otra artimaña de vestirse con los nuevos lenguajes y modales sin abandonar lo de siempre, ahora actualizado bajo nuevas palabras como democracia, pluralismo, autogestión, etc.

El quehacer intelectual que apunte en la construcción de un nuevo corpus teórico y político que sea él mismo una forma de intervención sobre esta realidad, capaz de avanzar en sentido emancipatorio, no puede quedar atado a la pervivencia de anteriores sentidos de los conceptos que construyeron y demarcaban campos identificatorios en el mundo de la izquierda. Tampoco de los silencios que, merced al supuesto aprovechamiento de los argumentos por el enemigo, terminaban por convalidar lo que se suponía debía ser condenado. Destruir esos guiños y complicidades de una izquierda que raramente hizo de la autocritica parte de su propio principio constituyente significa no poner obstáculos a la misma. De nada vale golpear el pecho diciendo cuánto nos equivocamos si en el mismo entierro de lo supuestamente abandonado se ejerce una nostalgia por la vuelta de las condiciones que permitían aquello. Cierta inconmensurabilidad de los tiempos definitivamente pasados con los nuestros no puede servir de atajo para eludir las responsabilidades de empresas que se desplegaban incluso contra sus explícitas aspiraciones.

La elisión del ajuste de cuentas con el pasado no tiene su término meramente en la acción. Porque de lo que se trata, además de indagar sin contemplaciones en los hechos de la militancia, es someter a crítica conjunta tanto los modos de pensar los cambios como las formas de ponerlos en acto. Una doble crítica de la teoría y de las subjetividades comprometidas en la militancia, de la puesta en acto de las ideologías que las motivaban. Ni aquellas deas que más fuerza dieron a la configuración de identidades y movimientos de resistencia, contestación y revolución deben estar a salvo de este examen. Los peores bloqueos son los del pensamiento. Ellos causan el peor daño porque minan las mejores armas

de que se dispone para enfrentar los instalados por el enemigo. Si no queremos ser una "ausencia de la nueva contemporaneidad" debemos aceptar que este mundo globalizado, transformado, reconfigurado implica nuevos desafíos para el pensamiento, en una época en la que las manifestaciones emancipatorias de las masas no pretenden una revolución que las redima en su nombre y sin protagonismo. Recrear el horizonte de expectativas por una sociedad en la que los seres humanos participen colectivamente del poder y la gestión económico-social, en la satisfacción de necesidades diversas más allá de la sobrevivencia, en la que desaparezcan la división del trabajo, las relaciones de dominio y coerción, las jerarquías de género, etc., impone construir las herramientas teóricas y políticas tanto como constituir subjetividades que no nieguen —en sus pliegues, sus silencios y relaciones—, ese futuro. Este número de **El Rodaballo**, continuando la intervención político-intelectual que nos caracteriza desde nuestro nacimiento como revista, presenta un conjunto de textos que se desplazan desde el análisis crítico del pasado de las izquierdas y su evocación presente hasta los movimientos y desafíos político-teóricos actuales.

De esa relación de la izquierda con la memoria, la historia y la política se ocupan los artículos de Pilar Calveiro, Blas de Santos, Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga. Horacio Tarcus, retomando el debate que se abrió con un editorial de Perry Anderson, propone qué problemas y cuestiones debería abordar una izquierda renovada y radical. Por su parte, Dardo Scavino, al tiempo de reconocer la vigencia renovada del proyecto de revolución social pero aceptando el estallido de la masa crítica de razones tradicionales que carga inercialmente ese proyecto, recupera la profunda dimensión política y crítica del pensamiento. Elías Palti, en un sentido similar, acomete la tarea de introducir el pensamiento de quienes, como Badiou, hacen de la complejidad de la política un problema a pensar y no una tragedia para consolarse, y lo abordan a un nivel de densidad y rigor proporcional al de las dificultades que reconocen/emos en la materia. El impacto de las biotecnologías en las subjetividades cotidianas es problematizado por Martha Rosenberg desde una perspectiva feminista. Ezequiel Adamovsky, en el punto de inflexión de la resonancia presente de tendencias que acompañan a los movimientos emancipatorios desde sus orígenes, se ocupa de la contradictoria actualidad de los ideales del romanticismo en pensadores contemporáneos y sus planteos hacen bisagra con polémicas recientes de **El Rodaballo** con otras publicaciones. Los encuentros y desencuentros del anarquismo con el marxismo, y viceversa, merecen mejores razones que querellas heredadas de tiempos pasados; de ello se ocupa la nota de Fernández Buey, mientras que Todd May nos presenta un anarquismo postestructuralista.

Las nuevas perspectivas de intervención social-militante y los nuevos entramados sociales y de poder son algunos de los temas sobre los que escriben Martín Bergel, Pierre Bourdieu y José C. Escudero. Neil Larsen propone un recorrido crítico a través de las conceptualizaciones del imperialismo, el colonialismo y el poscolonialismo y los movimientos sociales, políticos y artísticos que los acompañan. Toni Negri y Michael Hardt plantean las aporías de la liberación nacional. Un nuevo intercambio entre Perry Anderson y Norberto Bobbio incursiona en la oposición izquierda/derecha, sus soportes materiales, los sujetos sociales y sus dimensiones ético-políticas.

En síntesis un número en el que **El Rodaballo**, el ancestral testigo de la historia de la humanidad, promete al pescador seguir glosando su devenir sin concesiones. Sabe que en ello le va la vida, ese es el pacto con el lector. El brillo plateado ganado por sus escamadas sienes añora los tiempos de lucidos laureles pero prefiere hundirse en las profundidades a sobrenadar coronada de mostacillas.



U S O S d e l a s memorias

La memoria como futuro

Pilar Calveiro

El alma espera, atiende y recuerda, el aserto de San Agustín que plantea la triple dimensión de la temporalidad, sirve a la autora para desplegar sus reflexiones y desarmar los lugares comunes acerca de las posibilidades y los escollos en la construcción de la memoria. Su enfoque no piensa el olvido como "falta", sino como condición de posibilidad para la preservación de la memoria.

Pilar Calveiro es autora de *Poder y desaparición* (Buenos Aires, Colihue, 1998), un texto en el que propone una lúcida aproximación a la experiencia de los campos de concentración durante la última dictadura militar, en algunos de los cuales ella misma estuvo detenida-desaparecida. Desde hace años reside en México.

En los últimos años ha proliferado la reflexión sobre la memoria. Numerosos artículos, seminarios, foros académicos y literarios han abordado el tema. Este entusiasmo obedece, entre otras cosas, a la necesidad de recuperar partes de nuestra historia que permanecieron "enterradas", negadas, desaparecidas. Se impone ahora la tarea de hacerlas re-aparecer desde la memoria.

Pero en este ejercicio no sólo válido sino necesario, se suele dar un deslizamiento que consiste en desdoblarse y oponer memoria y olvido, asignándoles mecánicamente un contenido de poder, según el cual el olvido se presenta como dispositivo del Estado, por contraposición a la memoria, como práctica de resistencia.

En verdad, tanto desde el poder instituido, esto es, fundamentalmente desde el Estado, como desde la resistencia, se articulan tanto la memoria como el olvido. De hecho, toda memoria es posible entre el olvido, desde él, gracias a él, como selección que preserva y desecha a un mismo tiempo. No hay memoria capaz de reproducir punto por punto la vivencia, y no por defecto de la memoria, sino porque la forma en que opera, su sentido, no es la calca sino la interpretación.

Si esto es así memoria y olvido son inseparables y se ejercitan tanto desde los poderes instituidos —ya sean estatales, familiares, públicos o privados— como desde las múltiples resistencias que los confrontan y evaden. Las luchas por el poder son también luchas por la memoria, por la incorporación de la propia memoria en el "relato oficial". Siguiendo a Foucault, se podría decir que si "uno domina la memoria de las personas, domina también su dinamismo, su experiencia, su saber sobre las luchas anteriores" (Foucault en Rajchenberg: 39).

Se puede hablar del cultivo de una memoria de los poderosos que, en muchos puntos, coincide con el relato histórico. Asimismo, hay prácticas del olvido que operan como resistencia. El olvido del terror, inscrito fuertemente en la memoria colectiva de las sociedades sometidas a este tratamiento, es indudablemente un ejercicio de resistencia. En síntesis, memoria y olvido son prácticas tanto del poder como de la resistencia.

Sin embargo, es indudable que en el caso de Argentina, la insistencia en la memoria no es arbitraria. Si bien todo poder reclama ciertas memorias y ciertos

olvidos, es un hecho que a lo largo del siglo XX se desarrolló en el país una forma de organización del poder del Estado como poder "desaparecedor" y amnésico, que culminó en el Proceso.

La desaparición de personas como práctica sistemática e institucional del Estado fue la punta del iceberg más visible de una serie de otras desapariciones, tal vez menos obvias pero igualmente significativas. Desaparición de la militancia primero, de la política después, de la sociedad civil de hecho, de las personas "peligrosas", de sus cuerpos después del asesinato, de las evidencias, para lograr así la "desaparición" de los crímenes y con ellos de toda responsabilidad. Una serie de desapariciones que, para ser efectivas, reclaman simultáneamente la desaparición de la memoria. Por lo tanto, el olvido de lo "desaparecido" ha sido el reclamo desde el poder del Estado, y la memoria, que exige la reaparición de los restos, de los crímenes y, por lo tanto, de los culpables, es un ejercicio fundamental de la resistencia.

Así pues, la resistencia construye sus memorias re-apareciendo lo desaparecido por el Estado, lo que éste intenta borrar y, a su vez, rescata desechando, seleccionando, olvidando también. Necesita olvidar parte de su miedo, de su escepticismo, de su impotencia. Olvido y memoria, como dos momentos de un mismo proceso, no son privativos de algún grupo social o político, pero pueden ser instrumentos de resistencia, en la medida en que permiten articular la re-construcción del pasado con lo por-venir.

El objeto de este trabajo es abordar esta discusión, los usos resistentes de la memoria, partiendo de una pequeña reflexión acerca del tiempo y sus dimensiones. La relación entre ellas —pasado, presente y futuro— permite ubicar a la memoria no sólo como una presencia del pasado en el presente sino también como una "revisita" al pasado, para explorar la doble vía de la memoria: hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, en el tiempo. Es posible que sólo entonces, ella adquiera toda su potencialidad como instrumento de la resistencia.

Unas pocas palabras sobre el tiempo

Hay un *saber sobre el tiempo* que nos parece natural y espontáneo, dada nuestra experiencia directa del mismo y la contundencia de su devenir. En efecto, nuestra finitud nos coloca de frente a la inexorabilidad de la muerte en primer lugar, pero también nos remite por oposición a la noción de lo eterno e infinito, represen-

tada en Dios, que trascendería la idea del tiempo y el espacio. En consecuencia, la finitud, el "paso por la vida" y lo que llamamos "el paso del tiempo" nos resultan obvios, pero en cuanto queremos ahondar en la noción de temporalidad ésta se nos escapa, comienzan las dificultades, y nuestro aparente conocimiento "se convierte en un saber que no sabe" (Vial Larráin: 34).

Una primera cuestión, planteada desde la Antigüedad, surge del hecho de que el devenir se nos aparece bajo la secuencia de *pasado, presente y futuro*, como dimensiones del tiempo valoradas de manera muy diferente por unos y otros. En realidad —argumentaba Aristóteles— si el pasado ya no es y el futuro aún no es, la cuestión del tiempo pertenecería más al no ser que al ser (Vial Larráin, 1981). Es decir que desde esta perspectiva podría pensarse que sólo es el presente. En el otro extremo, si consideramos al presente como puro instante, punto de inflexión, gozne, que inmediatamente se transforma en pasado o futuro "hay sólo promesa (futuro) y memoria (pasado), memoria como promesa, sin ninguna congregación posible en la forma del presente" (Derrida, 1998: 146).

Asimismo, la discusión filosófica acerca de la existencia del tiempo, ha reconocido *dos* grandes perspectivas que llegan hasta nuestros días. Una afirma su existencia como algo que tiene una *realidad empírica* —que se remonta a Aristóteles— y la otra lo concibe como *pura idealidad*, o creación subjetiva del hombre —desde San Agustín.

En este sentido, vale la pena recuperar la propuesta de Elias (1989), quien entiende el tiempo como un *símbolo social*, que involucra tanto procesos sociales como físicos. No se trata de una relación —objetiva o subjetiva— que realizaría el sujeto individual sino que existe una *institución social del tiempo*, que constituye nuestra percepción del mismo. La idea y la necesidad de poner en relación dos procesos que están en movimiento —como la jornada de trabajo en relación con el curso del sol o el embarazo con las fases de la luna— no es "natural" al humano genérico ni tampoco una invención arbitraria que éste hace, sino que responde a necesidades sociales específicas. En consecuencia, se crean distintas maneras de marcar posiciones, de referir unos procesos a otros, como formas de *medición social* que *permiten orientar y controlar* los distintos intercambios. Así los procesos sucesivos y lineales se refieren a otros cíclicos —como el día y la noche, las estaciones, el reloj mismo—, que funcionan como punto de comparación y permiten crear unidades de referencia. El propio proceso civilizatorio es el que va modelando una actitud social en relación con la observación y medición del tiempo, que difiere de unas culturas a otras. El hecho de percibirlo como un *continuum* estandarizado no es un hecho dado por una supuesta materialidad del tiempo, sino una creación de los hombres en sociedades específicas, para utilizarlo como instrumento de medición con funciones coordinadoras e integradoras. Es decir, la institución social del tiempo tiene una *función orientadora*, que permite determinar posiciones, duraciones, ritmos de transformación de diferentes procesos sociales y, por consecuencia, individuales.

En este sentido, el tiempo se crea como instrumento de *regulación* de la conducta y la sensibilidad misma de los individuos, quienes aprenden dentro de una experiencia *construida y transmitida colectivamente*. La personalidad de los sujetos se constituye dentro de esta institucionalidad, a través de una serie de *coacciones* externas primero, que se van internalizando, para "ordenar" al sujeto, e incluso a sus ciclos biológicos. "En la figura del reloj un grupo humano envía de cierto modo un mensaje a cada uno de sus miembros" (Elias, 1989: 25). En consecuencia, la vivencia "natural" que creemos tener del tiempo es una construcción social, que condiciona nuestra percepción subjetiva del mismo. Resultado de una experiencia colectiva, el tiempo es un símbolo social cuyo complejo entramado comprende lo individual, lo social y la naturaleza física, todas esferas constitutivas de lo humano, en profunda correlación unas con otras.

En rigor, más que de un tiempo unidimensional se podría hablar de una multidimensionalidad del tiempo o de tiempos que se interconectan (físicos, psíquicos, históricos), pero el tiempo del hombre es, sobre todo, un *tiempo histórico*, como hombre en su tiempo y como hombre de su tiempo que se comparte con otros, los hombres de nuestro tiempo.

Aunque en conexión con las otras dimensiones temporales, no se puede reducir el tiempo histórico al tiempo físico o cronológico, desconociendo sus particularidades. Incluso dentro mismo de lo que llamamos el tiempo histórico, es posible pensar en la superposición y coexistencia de tiempos distintos: procesos de corta o larga duración, procesos lineales o cíclicos y, sobre todo, tiempos que no se pueden medir o cuantificar por referencia de unos a otros. En la historia resulta clara la significación cualitativa de los tiempos, como momentos desiguales. Hay instantes que marcan toda una época y cuya importancia y "duración" es mayor que la de procesos larguísimos en un estricto sentido cronológico. Son momentos que lanzan una flecha hacia el futuro, que reconstruyen el pasado y permiten apropiarse del presente.

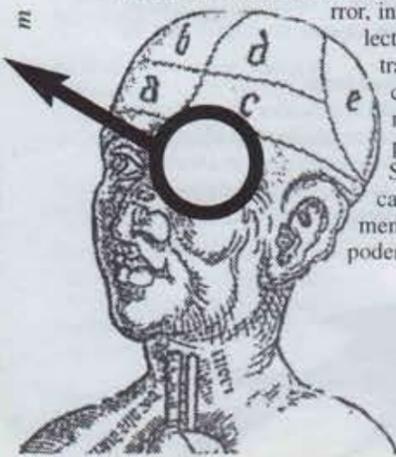
Se ha insistido en la irreductibilidad del tiempo humano e histórico al *tiempo físico*, por referencia al tiempo absoluto y lineal de Newton, aunque es preciso señalar que también la física tiene hoy un planteamiento mucho más próximo a la reflexión social, histórica y filosófica. "La física hoy no niega el tiempo. Reconoce el tiempo irreversible de las evoluciones hacia el equilibrio, el tiempo rítmico de las estructuras cuyo pulso se nutre del mundo que las atraviesa, el tiempo bifurcante de las evoluciones por inestabilidad y amplificación de fluctuaciones y hasta el tiempo microscópico que manifiesta la indeterminación de las evoluciones físicas y microscópicas. Cada ser complejo esta constituido de una *pluralidad de tiempos*, conectados los unos con los otros según *articulaciones sutiles y múltiples*. La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la sencillez monótona de un tiempo único" (Prigoyine: 304).

Pasado, presente, futuro

La organización social del tiempo, como forma de establecer una "verdad" social con respecto a su medición construye "horizontes temporales" que varían según cada sociedad. Estos horizontes son formas de organizar la percepción colectiva del pasado, el presente y el futuro —entre los que no hay simetrías o equivalencias— y las expectativas en relación con cada uno de ellos. Los horizontes temporales difieren de unas culturas a otras, pero aun dentro de una misma sociedad, se conforman de manera particular según la edad, el grupo social o el género al que se pertenece, de manera que coexisten formas también diferentes de ver pasado, presente y futuro y de relacionarse con ellos. Cada grupo vive un *presente* que reconoce determinado pasado y se proyecta en cierto futuro pero la forma en que se vincula con cada uno de ellos y los énfasis que coloca entre esos momentos no simétricos, es significativo en relación con las coordenadas que ocupa dentro de la trama de poder.

La apropiación privilegiada del presente es la clave del poderoso, que intenta su perpetuación. El presente —si es que existe— es particularmente importante por su condición de gozne que conecta un pasado que fue con un futuro por inaugurar. Pero a pesar de esta condición de simple puente o articulación, ciertamente es el único que es, el único que abre la posibilidad efectiva de articular el pasado y el futuro, de reunir memoria y proyecto.

A su vez, la "apropiación" del presente implicará la reconstrucción de *cierto* pasado, su interpretación, convertido ahora en el pasado, y la proyección hacia un futuro que se presenta como promisorio, en tanto extensión de este presente. En definitiva, toda apropiación ocurre en ese presente, incluso la del pasado. En términos históricos, "el presente es el presente de los grupos dirigentes que viven a la altura de su tiempo" (Krebs: 144). Sin embargo, esta posesión del presente, esta "imposición" del tiempo de los "grupos dirigentes", no necesariamente implica la exclusión lisa y llana de los marginados. También ellos, desde este presente "ajeno", organizado por otros parámetros, urden sus pro-





pios juegos, desde la "quietud y la contemplación", e inventan futuros distintos que los de los poderosos. Organizan el presente desde la espera(nza) de un futuro que podría ser distinto. Viven el presente con una apuesta que es a largo plazo y que les permite soportar, aguantar, resistir, y en muchos casos, simplemente sobrevivir como forma más elemental o más alta de la resistencia. Hay condiciones en que la sola supervivencia es lo que orienta la acción en el presente pero en esta voluntad de sobrevivir, hay un futuro que se esboza y al que *se espera*.

Pero en este presente que es espera, espera de un futuro o una promesa, hay una presencia del pasado. En primer lugar, hay un condicionamiento. Las selecciones que hoy son posibles están irremediamente restringidas por las decisiones del pasado. Además, las valoraciones, las actitudes, las costumbres, los prejuicios, los razonamientos, los sentimientos nos llegan desde pasados sucesivos, más o menos distantes, como prolongación "espontánea", de una memoria que está allí, grabada-construida más o menos conscientemente, esa "memoria genética" que refiere Todorov (2000). A su vez, también existe una acción sistemática —de la memoria, por una parte, y de la historia como memoria "verdadera" y estructurada por otra—, una voluntad intencional y persistente de mantener fragmentos del pasado en medio del presente, re-construyéndolo en relación con las apuestas actuales. Hay una cierta forma de hacer la historia, en que la memoria se erige en relato institucional. Se construye entonces como discurso de los "dueños" del presente, para articularlo con un pasado que afianza su visión y organización del mundo. Este relato histórico trata de explicar y organizar los eventos estructurándolos como procesos que obedecen a causas y que a su vez generan otros fenómenos, que incluso pueden entrar en crisis, pero siempre bajo la mirada tranquilizadora de la racionalidad, la generalización, la comprensión y explicación de los grandes procesos. En último término, esta historia, como relato que convalida las relaciones de poder vigentes, pretende el "control" de un pasado y, simétricamente, del presente y el futuro.

Por su parte, la memoria trae fragmentos, relatos muchas veces inconexos, desordenados o reordenados, que se niegan a dejarse desvanecer y reaparecen insistentemente, cuestionando a veces el relato histórico, y en otras señalando sus carencias. La memoria ordena pero lo hace de una manera distinta al relato histórico y, por lo mismo, raras veces es funcional a este último. Trae al presente las ofensas, las heridas, para impedir su "desaparición" e interrumpir, de alguna manera, la impunidad del poder. Intenta otras explicaciones, rescata aristas desaparecidas o disimuladas y, al replantear el pasado, hace una lectura distinta del presente y proyecta o desea otro futuro.

Tanto la memoria presente en el relato histórico como la memoria a secas, trazan una línea desde el pasado, que se dispara hacia el futuro, como el lugar de los proyectos, de la potencialidad. En primera instancia, todo futuro aparece como extensión de quienes son dueños del presente. En efecto, todo poder se proyecta hacia un futuro amplio: organiza y planifica a largo plazo, estableciendo los tiempos y fijando apuestas de largo alcance.

Pero desde lo ya instituido se suele organizar al futuro como lo que ya es, como extensión o profundización de la realidad presente pero no se atina a concebirla de manera radicalmente diferente. Hay demasiado esfuerzo destinado al despliegue de las potencialidades presentes y demasiada confianza en la capacidad de prolongarse en el tiempo indefinidamente. Todo poder es soberbio.

Por el contrario, el desposeído espera; apuesta al futuro. Sabe que el presente no lo favorece; sabe que puede recordar un pasado distinto del que organiza la historia, pero que su memoria tiene una validez limitada... por ahora. El desposeído

espera, espera su tiempo y un presente que le pertenezca y que está necesariamente en el futuro. Lo hace de manera callada, registrando cada una de las ofensas, moviéndose y probando, por ensayo y error, cómo debilitar, transgredir o desbaratar las relaciones de poder que lo someten. La apuesta al largo plazo es una de las estrategias más claras de la resistencia. El que está en desventaja apuesta sobre todo al futuro. Rara vez puede reforzarse en el pasado histórico, por lo que echa mano de fragmentos de la memoria para reforzar su espera. Puede hacer grandes apuestas pero en general, su estrategia es la esperanza de la espera, la promesa de un futuro diferente, basada en un saber elemental pero decisivo: el poderoso se desgasta y se resquebraja... en algún momento. El futuro, como promesa, como espera y esperanza, es el tiempo de la resistencia. Mientras que desde el poder el pasado enlaza a la gloria presente para proyectar un futuro cierto, desde la resistencia, el vínculo con el pasado es memoria que reivindica instantes, para buscar resquicios en el presente que le permiten *sobrevivir y esperar* condiciones menos desventajosas. Hasta aquí, dos dimensiones del tiempo que se vinculan con el poder y la resistencia: un horizonte temporal de posibilidad, lanzado hacia un futuro no programado, incierto, pero que *se espera* esperanzador, y la reconstrucción de un pasado recuperado como memoria, ensanchando en ambas dimensiones, hacia el pasado y hacia el futuro, la realidad de un presente que busca las posibilidades de la resistencia. Espera y memoria como los dos extremos, intercambiables y fluctuantes, de una construcción del tiempo propia de la supervivencia y de toda actitud resistente.

Entre el pasado y el futuro

Según el famoso aserto de San Agustín, multicitado y no por ello menos sustancioso, *el alma espera (el futuro), atiende (el presente) y recuerda (el pasado)*, asociando —tal como se ha desarrollado hasta aquí— el futuro con la esperanza, el presente con la acción y el pasado con la memoria. Dice el mismo San Agustín: "Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo; más encomenzándole, cuando voy quitando de él hacia el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria... cuanto más se verifica, tanto más se abrevia la expectación y se alarga la memoria" (San Agustín, en Vial Larráin: 41).

Así pues, *la memoria vincula con el pasado o lo pasado*, que a su vez se trata como algo localizable, que ocupa un espacio. Pasado y memoria se asocian de manera inmediata, recurriendo en la mayor parte de los casos a una falsa percepción del pasado como lugar, como espacio determinado en el cual se encontraría el recuerdo que enlaza, en un tiempo lineal, lo presente con lo ya vivido.

Siguiendo a Ricœur (1999), es importante señalar que si bien *el pasado está cumplido*, es decir ya no se puede actuar sobre él en sentido estricto, sin embargo se lo puede rescatar desde el presente. Hay una "presentificación" suya, a la que ya se hizo referencia. Para explicar esta re-aparición del pasado se han utilizado tradicionalmente *dos metáforas*: la de la *marca-impronta*, como sello que graba sobre cera una imagen que lo reproduce, por una parte; por otra, la del *retrato* —planteada también por Aristóteles— que remite a la copia de un modelo original. La metáfora del retrato, sin embargo, aporta un nuevo elemento con respecto a la impronta, ya que desdobra por un lado la presencia del cuadro-retrato en sí mismo, como realidad autónoma y, simultáneamente, señala el hecho de que éste remite a otra cosa, que está ausente, buscando no la marca directa sino la semejanza con aquella. Mientras que la marca-impronta explicaría la memoria como presencia completa de lo vivido, la segunda sería una construcción separada y simultáneamente ligada, ya que se refiere a algo diferente y ausente pero que, sin embargo, pretende y busca la semejanza entre el retrato y lo retratado.

En ambas metáforas, la memoria remite, en último término, a una impronta, trazo, huella originaria que abre las preguntas acerca de quién dejó la huella y cómo descifrarla. Por otra parte, la idea de las huellas dejadas por las vivencias obliga a centrar la discusión en torno a la semejanza de la huella con la memoria, de la narra-

ción con los acontecimientos a los que hace referencia. Ricœur propone entonces un rescate parcial de la metáfora del retrato, en el que plantea que tanto el retrato, como la foto misma, *no se pueden entender como copia del original, sino como interpretaciones del mismo*. Ambos buscan la fidelidad pero ésta se encuentra más allá de la reducción por copia. "Retrato y fotografía, en su fase de mayor perfección, colocan de relieve la fase de puesta en imagen del recuerdo y, a través de este proceso, remiten a la problemática de la fidelidad" (Ricœur, 1999: 168). Se *desplaza así el problema de la semejanza al problema de la fidelidad*, que rompe con la idea de reproducción.

Pero, ¿qué es esta fidelidad?, ¿en qué medida nos libera de la semejanza o de una pretensión de literalidad? Al respecto, dice Derrida, al hablar en memoria de Paul de Man: "En el extremo mismo de la más ambigua fidelidad, un discurso 'en memoria de' o 'a la memoria de' podría incluso desear sólo citar, siempre suponiendo que uno sepa dónde comienza una cita y dónde terminarla. La fidelidad requiere una cita, en el deseo de dejar hablar al otro; y la fidelidad requiere que uno no sólo cite, que no se limite a citar. Aquí estamos comprometidos con la ley de esta doble ley... fuente de la memoria, fuente del olvido" (Derrida, 1998: 62). Es decir, a la vez que es difícil determinar dónde comienza o termina la literalidad, la cita, la reproducción, la fidelidad implica ir más allá de ella, en un ejercicio que comprende simultáneamente memoria y olvido, recuerdo y ficción.

La fidelidad, que no es literalidad, encuentra un lugar clave en el testimonio. Estructura de transición entre la memoria y la historia, el testimonio es interpretación de lo que el testigo vio o experimentó, capaz de apearse a ello más allá de la semejanza, más allá de la "huella"; es representancia, "opaca mezcla del recuerdo y de la ficción en la reconstrucción del pasado" (Ricœur, 1999: 167). Por lo mismo, dice Ricœur, es necesario invertir el proceso. No se trata de pensar el testimonio a partir de la huella, sino a la inversa. *Hay que pensar la huella a partir del testimonio, desde él*. Su verdad reside en esta fidelidad, como verdad construida —más allá de la similitud, más verdadera que la verdad de la semejanza— que conlleva un *acto interpretativo*, realizado necesariamente desde el presente. "Es necesario dejar de preguntarse si una narración se asemeja a un acontecimiento; más bien hay que preguntarse si el conjunto de los testimonios, confrontados entre sí, es fiable. Si éste es el caso, podemos decir que el testigo nos hizo *asistir* al acontecimiento relatado" (Ricœur, 1999: 165).

De esta afirmación, que se deslinda del problema de la semejanza, se sigue aun otra idea crucial: la necesidad de promover el intercambio de las memorias individuales pero también colectivas; la necesidad de poner en contacto los testimonios y las distintas formas de la memoria; la posibilidad de comunicarlas, para acercarnos a la fiabilidad.

El testimonio es un relato que "construye" los recuerdos en una memoria precisa. Los nombra, les asigna un orden, establece relaciones entre ellos y los "fija", aunque de una manera que no es inamovible. Al estructurar, la memoria ocupa el lugar de recuerdos más o menos inconexos y dispersos, los selecciona, los conecta y construye una versión interpretativa a la que posteriormente se remite la memoria misma para evocar.

Tanto la vida individual como la colectiva se construyen "como ficción en sentido amplio (no como ficción antónima de la verdad del relato supuestamente 'verdadero' de los historiadores, sino como narración, como guión que obedece a un cierto número de reglas formales" (Augé: 41), estructurando la memoria y el olvido del individuo, en el marco de la memoria y el olvido del grupo y de la sociedad. Memoria individual y memoria social se entrecruzan, se interconstruyen como formas de articulación no idénticas sino articuladas.

Una vez señalado el problema de la fidelidad de la memoria a tra-

vés del testimonio, ejercicio interpretativo y nunca literal, es necesario recordar que, además, hay una distancia, en último término irreductible, entre lo vivido, lo recordable y lo verbalizable. En toda memoria hay una irrecordabilidad y una *indecidibilidad* última que impide "traducir" la vivencia al lenguaje. Esta indecidibilidad, presente en todo testimonio, se hace más obvia frente a experiencias de horror, de violencia masiva, de humillación, que son básicamente intransferibles, incommunicables y, finalmente, incomprensibles.

Por todo lo mencionado hasta aquí —la interpretación, la memoria en el olvido, la distancia entre lo vivido y lo verbalizable— la verdad en la historia y la fidelidad del testimonio están en suspenso y reconocen una oscilación constante entre la confianza y la sospecha.

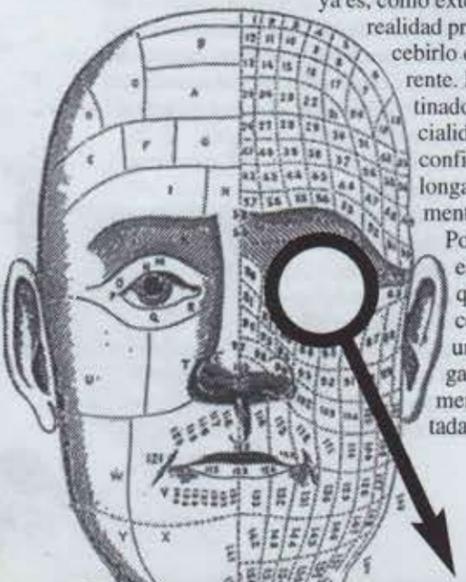
La memoria como puerta al futuro

La memoria, aunque se remite por lo general al pasado —"la memoria es del pasado", según San Agustín— sólo se puede entender en sus intercambios con el presente y el futuro. Hay que "volver a situar la memoria en el movimiento de intercambio con la expectativa del futuro y la presencia del presente" (Ricœur, 1999: 170). En primer lugar, el ejercicio de la memoria "rescata" del pasado, desde una posición en el presente y con una proyección hacia el futuro, lo que implica un primer punto de contacto. Así como resulta clara la influencia del pasado sobre el futuro, también se puede hablar, como contraparte, de la incidencia del futuro sobre el pasado porque hablar de la memoria es también hablar del futuro.

La carga del pasado sobre el futuro se expresa como *deuda* contraída con él, que pesa y obliga a la memoria, pero no a una memoria de simple intercambio con el pasado, de reedición interminable de lo ocurrido. Arranca de esta recuperación pero reclama ir más allá. Obliga a *superar la huella*, en tanto pura remisión al pasado, y reclama relanzar la memoria como posibilidad de ser, como *apertura hacia un futuro posible*. En este sentido, la memoria, se vincula con la promesa y la esperanza, se orienta hacia el futuro, hacia lo por-venir.

Esta es la memoria que Todorov (2000: 32) llama liberadora, y que permite "utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día".

El pasado está dado, lo constituyen unos hechos que son imborrables, que no se transforman en sí mismos. Sin embargo, se puede reinterpretar el sentido de lo ocurrido y esta reinterpretación se hace a la luz del presente-futuro. Hay pues una "acción retroactiva de la mirada intencionada del futuro sobre la interpretación del pasado"; la "memoria es revisitada por el proyecto" (Ricœur, 1999: 182).



En consecuencia, *la deuda*, como carga que el pasado hace pesar sobre el futuro, al obligar a la memoria, *conecta simultáneamente al pasado con el futuro en un recorrido de doble circulación*. Esta proyección a futuro de la memoria, la convierte en un elemento decisivo para la acción del presente. El pasado nos remite a logros y fracasos de la propia historia individual y colectiva. Los hombres del pasado tuvieron expectativas con respecto a su futuro —nuestro presente— que resultaron a menudo traicionadas, tal como ocurre en nuestras experiencias personales. La memoria permite despertar las promesas no realizadas del pasado, resignificarlas y relanzarlas al futuro, así como liberarse de ciertas promesas no cumplidas, que pesan sobre el presente. En síntesis, la memoria permite una *"actualización" del archivo, que elimina y recupera*, relanzando hacia lo por-venir.

La inconclusión del pasado puede nutrir expectativas que lanzan la conciencia histórica hacia el futuro y puede actualizar el recuerdo reencontrando las viejas injusticias bajo sus nuevas máscaras. "Lo incumplido del pasado puede a su vez nutrir con ricos contenidos a las expectativas capaces de volver a lanzar a la conciencia histórica hacia el futuro. Se encuentra así corregido otro déficit de la conciencia histórica, a saber, la pobreza de la capacidad de proyección hacia el futuro, la cual acompaña ordinariamente a la fijación en el pasado y al rumiarse de las glorias perdidas y de las humillaciones padecidas" (Ricoeur, 1999: 185).

Así, para Ricoeur (1999) el testimonio juega un papel decisivo para el ejercicio de una memoria interpretativa, de la que se reclama la fidelidad antes que la semejanza, una memoria que relanza el pasado al proyecto. Desde este punto de vista, la memoria resulta inseparable de la acción del presente y la proyección del futuro. Su fidelidad no reside en una fijación maníaca a la huella sino en la interpretación, en un ir más allá de la semejanza que nunca se alcanza, para resignificarla como proyecto y desde el proyecto, como "contragolpe de la mirada del futuro sobre el pasado".

Memoria y olvido

La memoria y el olvido son inseparables. Una se construye gracias al otro, sobre el otro, a pesar del otro, es decir, en relación con él. La fidelidad del relato, en el sentido mencionado por Ricoeur, precisamente por no ser copia sino interpretación, requiere del olvido, como contrajuego de la memoria. Marc Augé recurre a una metáfora interesante para explicarlo: "El océano durante milenios ha proseguido ciegamente su labor de zapa y remodelado, y el resultado (un paisaje) debe forzosamente indicar algo, a quienes saben leerlo, de las resistencias y fragilidades de la orilla, de la naturaleza de las rocas y suelos, de sus fallas y fisuras..."

Algo indica también, naturalmente, el empuje del océano... Algo pues, en definitiva, de la complicidad entre la tierra y el mar, mediante la cual *ambos elementos han contribuido al largo trabajo de eliminación cuyo resultado es el paisaje actual*" (Augé: 27). La memoria, para ser fiel, utiliza *mecanismos de selección*, que preservan unos elementos y desechan, olvidan otros, siendo tan necesario un proceso como el otro. No se puede pensar en el olvido como "falta", sino como condición de posibilidad para la preservación de la memoria.

Memoria y olvido constituyen un trabajo de recomposición permanente, uno sobre el otro, que refleja, a su vez, la tensión entre el retorno hacia el pasado, el comienzo y apertura del futuro y la expectación del presente. En efecto, si la memoria permite los usos del pasado para el futuro y, a su vez, si el proyecto como futuro revisita la memoria, asimismo el olvido permite abrir el futuro hacia lo nuevo, lo diferente, escapando a la repetición y, simultáneamente, reconfigurar la memoria del pasado.

"No se olviden de olvidar a fin de no perder ni la memoria ni la curiosidad. El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjuga en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles" (Augé: 104).

Es cierta y a la vez sorprendente la exhortación de Augé, porque la memoria y el olvido, en principio, exceden la voluntad. Hay una imposibilidad de olvidar y hay una imposibilidad de recordar. La deuda del pasado impone la memoria; la esperanza del futuro impone el olvido. Uno y otro se nos imponen en primera instancia, aunque uno y otro puedan cultivarse como ejercicio consciente, que hace de la memoria y del olvido testimonio, texto, derecho. Los actos de abuso, por ejemplo, quedan inscritos en la memoria individual y social, más allá de la buena o mala voluntad de los actores y es posible suponer que requieren de acciones concretas de reparación, de restitución, para abrir paso a formas del olvido, a la reconciliación, y posibilitar así una verdadera construcción de la memoria, que no es otra cosa que su reconstrucción.

Para referirse a distintas formas de la memoria y el olvido, Todorov establece una diferencia entre lo que él llama la memoria literal y la memoria ejemplar. La primera se caracterizaría por quedar amarrada a la huella como dolor insuperable; la segunda, en cambio, se ejerce como posibilidad de interpretación y apertura en que el pasado se convierte en principio de acción para el presente. En el primer caso se "convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado" (Todorov, 2000: 32). En el segundo, el pasado echa luz sobre el presente y viceversa, para permitir la conexión de lo vivido con lo por vivir. Este último concepto es cercano a lo que Derrida llama memoria pensante "una suerte de compromiso más allá de la negatividad [...] más allá de la acongojada interioridad de la introyección simbolista, una memoria pensante de fidelidad, una reafirmación de compromiso [...], la rigurosa fidelidad de una afirmación que no se puede llamar 'amnésica'", pero que bebe de la fuente de la memoria y de la fuente del olvido como inseparables (Derrida, 1998: 75).

Siguiendo esta diferenciación entre las formas de la memoria, se podría decir que tal vez siempre se inicia por esta "literalidad" —que nunca es radicalmente literal— para luego transitar hacia una memoria de interpretación y apertura hacia el presente y el futuro. Pero hay una responsabilidad social en lograr este tránsito. El deslinde de responsabilidades y las acciones de reparación favorecen la conformación de una memoria que es capaz de aceptar el olvido, no la "desaparición" ni la distracción, sino la puesta entre paréntesis, la reinterpretación, la apertura, es decir, la recuperación como memoria de lo que permite vivir el presente y abrir el futuro.

El olvido del que hablo es, con respecto a la memoria "el equivalente a la relación que hay entre la palabra y el silencio. Como es sabido, así como el si-

lencio es palabra porque está cargado de significado, el olvido es parte del trabajo de memoria. El olvido no es amnesia, hoy negro de la memoria; es el silencio en la memoria, diferente también de la desmemoria" (Rajchenberg: 30).

Es posible pensar, entonces, que la elaboración que implica el tránsito de una memoria a otra, o de un momento a otro de una misma y única memoria, tanto en la historia individual como colectiva, requiere de una transformación de hecho de las condiciones en que se infringió la ofensa. En otros términos, debe haber una distancia espacial, temporal, simbólica de la situación de abuso, una reorganización las relaciones de poder, para que la memoria se desprenda de la ofensa como tal, y pueda reconstruirse y reconectarla para los usos del futuro.

La memoria histórica que se apega obstinadamente al retorno del pasado se cierra al presente y, por lo mismo, suele ser una forma de abanderar causas ya cerradas para eludir los problemas presentes. Se puede seguir hablando interminablemente de Auschwitz sin sentirse obligado a rechazar los micro y macro fascismos de nuestras sociedades contemporáneas. Una verdadera memoria de Auschwitz implicaría la posibilidad de visitar esa historia desde las vivencias del presente y reformular, desde ella, lo que expresa para nuestro futuro.

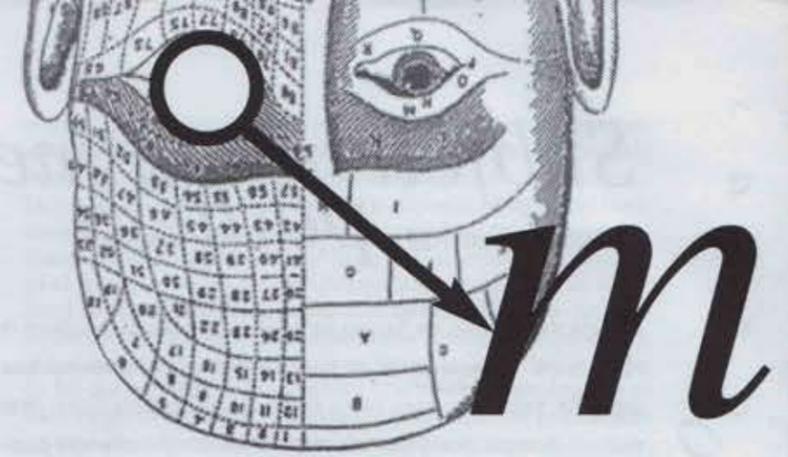
La *negativa absoluta al olvido*, el aferramiento al pasado supuestamente literal, que nunca es tal, que siempre es resultado de procesos de selección y borrado, es dramático porque implica también la clausura de la memoria como interpretación-selección del pasado, que abre una expectativa de futuro. La negativa olvido, como silencio, es la cancelación simultánea de la memoria y de la espera, y sume al sujeto individual o colectivo en una suerte de presente interminable que cancela toda apuesta de futuro. Como afirma Augé (1998: 99) "quien admite la idea de inicio debe admitir también la de fin; por el contrario, el olvido del pasado, necesario a todo reinicio verdadero, es exclusivo de toda prefiguración del futuro".

La memoria resistente

"En la historia oficial, los vencidos no están necesariamente ausentes, mas su presencia se limita al papel de acompañamiento o bien al objeto de redención; nunca es protagonista" (Rajchenberg: 40). Ciertamente, y ello se debe a que la historia oficial, como memoria del poder, construye el pasado desde las relaciones asimétricas del presente. Contra el discurso y las prácticas del poder, las memorias resistentes construyen su propio relato y sus propias explicaciones del pasado. Esto permite que el desplazado, ya sea en términos individuales o colectivos, recupere su propio protagonismo, reconstruya y explique desde sí, reconozca una identidad individual o colectiva en que alcanza la plena dimensión de sujeto, acto que es en sí mismo resistente.

Pero hay que liberar nuestra reflexión sobre la memoria como pura remisión al pasado, a un pasado cerrado e inamovible que, por lo mismo, es inmovilizante. La memoria implica una proyección hacia el futuro que, a su vez, nunca permite la totalización, la reconstrucción de una continuidad completa como unión que salva la distancia entre pasado, presente y futuro, en una unidad cerrada, homogénea, repetitiva. En esta discontinuidad de la memoria, en su salto al pasado y en el contragolpe de la mirada del futuro sobre el pasado, reside en parte el poder de la memoria, capaz de releer lo vivido, de reconstituirlo, de actualizarlo para darle vigencia y sobre todo hacerlo proyecto. "El poder de la memoria no reside en su capacidad para resucitar una situación o un sentimiento que existieron de veras, sino que es un acto... ligado a su propio presente y orientado hacia el futuro de su propia elaboración" (Man en Derrida, 1998: 70).

La mirada desde el presente-futuro permite visitar el pasado a la luz de nuestros desafíos actuales y desmontar así algunas de las "verdades" de nuestro tiempo. Una de ellas: la suposición de que hemos arribado a un lugar completamente diferente y distante de nuestro pasado autoritario, una sociedad quizá no mejor pero perfectamente distinta, que nos obliga a "dejar atrás" un pasado cancelado definitivamente.



Sin embargo, es posible creer que las democracias de hoy se explican y, a su vez, permiten explicar las dictaduras de ayer. No sólo porque los antiguos autoritarismos echan luz sobre las restricciones de los actuales sistemas políticos sino porque desde las limitaciones democráticas, desde su pobre ejercicio, desde los consensos "blandos" como producto de una opinión masificada, en suma, desde los nuevos autoritarismos, es posible comprender y visitar las condiciones que hicieron posibles aquellas dictaduras y sus formas de reedición en el presente.

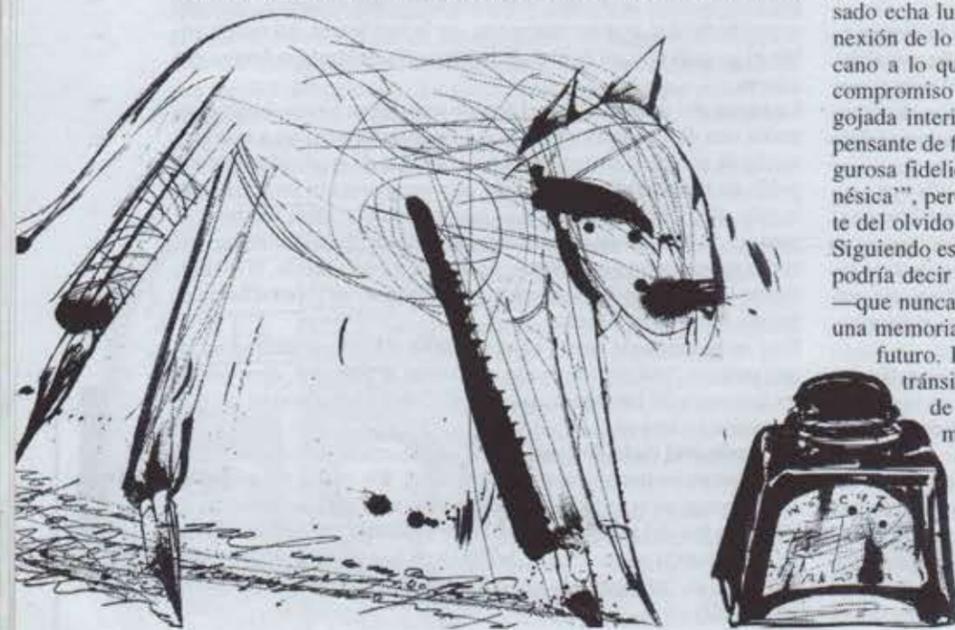
Tal vez también es posible, desde una memoria resistente, recuperar algunas promesas del pasado, como forma de responder a la deuda que tenemos con él y que ciertamente no se puede agotar en una pretendida literalidad.

La memoria resiste al recordar las viejas ofensas pero cuando lo hace con mayor eficiencia, cuando despliega su verdadera potencia, es al reconocer cómo aquellas ofensas se expresan hoy, para identificar en las nuevas relaciones de poder sus transformaciones y sus persistencias. Porque, en definitiva, es desde este ejercicio de la memoria, que las sociedades y los hombres pueden resistir a los viejos y a los nuevos dominios.

La memoria es un ejercicio de interpretación de la experiencia en relación con un futuro que permanece abierto y podría ser distinto. Como práctica resistente, se orienta al mismo futuro incierto al que se orienta la espera. Ambas, memoria y espera, son una apuesta de futuro y recorren la imaginaria línea del tiempo, los horizontes temporales, articulando pasado, presente y futuro desde un lugar diferente e inverso al del poder, que abre la esperanza y la memoria para los excluidos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Augé, Marc, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Binford, Leigh, "Recuperando el pasado para informar el presente", en: revista *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- —, *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997.
- —, *Memorias de Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Finkelkraut, Alain, *La memoria vana*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- Forster, Ricardo, "Los usos de la memoria", en revista *Confines*, año 2, núm. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.
- Hassoun, Jacques, *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 1996.
- Lyotard, Jean François, "Los judíos", en revista *Confines*, año 1, núm. 1, Buenos Aires, 1995.
- Rajchenberg, Enrique; Heau-Lambert, Catherine, "Las mil y una memorias", *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Ricoeur, Paul, "La marca del pasado", en revista *Historia y grafía*, núm. 13, 1999, Universidad Iberoamericana.
- Schmucler, Héctor, "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello", en: revista *Confines*, año 2, Núm. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.
- —, "Formas del olvido", en revista *Confines*, año 1, núm. 1, Buenos Aires, 1995.
- Tishler, Sergio, "Memoria y sujeto. Una aproximación desde la política", en: revista *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 1993.
- —, *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2000.



Subjetividad, memoria, política

Blas de Santos



En este trabajo Blas de Santos se propone generar dispositivos de reflexión para abordar una serie de prácticas que apelan a la memoria para "hacer historia" en la cotidianeidad del presente. Las relaciones entre política, subjetividad e identidad, entre historia y memoria, son exploradas, tanto desde el psicoanálisis como desde los desarrollos teóricos de Badiou, a fin de bucear en los mecanismos de repetición y de resistencia al olvido. El texto que publicamos es una reelaboración de las intervenciones del autor en las Jornadas de Historia y Memoria de la Universidad del COMAHUE (Octubre de 2000) y en las I Jornadas de Historia de la Izquierda organizadas por el CeDInCI (Diciembre de 2000).



Voy a ocuparme del carácter especular que la izquierda tiene de la memoria y la implicancia que tiene esa modalidad de relación con el pasado, revisando desde la subjetividad que instala hasta su concepción de las prácticas políticas. De esa subordinación de la memoria al pasado de un modo tal que reduciendo el valor de lo ya sabido (recordado) a la ratificación de sus certezas presentes, agota en la vigencia racionalizada de sus premisas la interrogación que su crisis le está reclamando. Resulta imposible correlacionar memoria y política sin incluir la dimensión histórica que sustenta ambas. Mi referencia a la historia parte de los sentidos contenidos en la proposición "hacer historia". En la misma se superponen, semántica y performativamente, la inducción al acto que será su materia y la demanda de categorización que establecerá dichos sentidos como propios de ese orden. Una concepción que —extendida hasta abarcar las líneas que siguen— supone a lo vivido como anterior a la operación que la piensa, pero no olvida que los supuestos de la misma son los que su propia acción funda.

I.

Son obvios los puntos de contacto que ese doble "hacer" de la teoría en el transcurso de la práctica que la memoria y la historia tienen con el psicoanálisis. Por eso voy a presentar el problema siguiendo pautas que pertenecen a su ejercicio: tomar su "material" de "casos". No para ejemplificar conceptos preexis-

tentes sino para desplegar hipótesis que junto al establecimiento de las causas y los mecanismos que explican sus estructuras y dinámicos sirvan a la formulación de los marcos teóricos que le dan razón. Dada la naturaleza del objeto de que trato y la de las conclusiones alcanzadas, ni la elección del método ni, el carácter, desigual y fragmentario de los materiales elegidos en calidad de "casos", resultan azarosos. Tampoco, que la noción de subjetividad empleada se sirva de la propuesta por Badiou quien, afirmando la pertenencia de la política al orden de lo subjetivo, acota ésta como "una subjetividad sin sujeto" (Badiou, 1995, p.121). Es así que, fiel a esa idea, los objetos de mi interrogación carecen de esa unidad y esa persistencia que podría esperarse de la pretendida postulación de un Sujeto de la Política. Todo eso sin por eso caer en la ambigüedad de que por aceptar la crítica a toda preexistencia de la subjetividad a los actos y hechos en los que se instaura como tal, se termine disolviendo la responsabilidad de asumirla que cabe a quien la soporta, analizando la singularidad de las situaciones concretas en que emergen, y de ese modo no desplazando la sustancialización repudiada a otros rincones de la alfombra: el discurso, las estructuras, los acontecimientos...

Los "casos" en cuestión son:

- Un grupo de adolescentes, en el marco de una actividad de recuperación de la memoria histórica promovida por sus mayores, ensaya acercarse a "la verdad de la verdad" sobre el pasado, reviviendo las angustias de un "chupado" por la represión. Descreídos de la eficacia de los relatos por los que han tomado contacto con la historia, quieren hacer una viaje a la memoria que recupere el pasado personalmente. Lo intentan encerrándose en el baúl de un coche para de ese modo reproducir en carne propia las vivencias de los secuestrados.
- Al cumplirse el XX aniversario del Golpe del '76 una agrupación estudiantil proclama: "Prohibido olvidar".
- Hebe de Bonafini en las Jornadas de DDHH de la Patagonia (realizadas en Neuquén) sanciona: "Lo único que hay que olvidar es el olvido".
- La convocatoria de HIJOS a la marcha de la Resistencia se hace bajo la consigna: "No olvidamos, no perdonamos, no nos reconciliamos".
- En la Marcha de la Resistencia de 2000 se instala un Túnel del Tiempo con materiales biográficos de desaparecidos. Un joven cuyo padre está desaparecido me cuenta su experiencia: "Habían construido algo que se llamaba "Laberinto del tiempo". Un pasillo que iba dando vueltas y que me costaba recorrer porque tenía miedo de no salir".
- El impasse provocado por la huelga de hambre de los presos de La Tablada², que ha llevado, salvo al pequeño grupo que los acompaña, a una verdadera parálisis de la opinión (y de la reflexión) pública y partidaria para definirse políticamente más allá del consiguiente rutinario y vacío de solidaridad antigubernamental.

II.

El caso de La Tablada tiene características propias que agregan, a los elementos comunes con los demás casos, rasgos que lo convierten en un punto de resignificación del resto. En mi lectura, ese caso resulta paradigmático de los callejones sin salida a los que ha llevado la lógica subyacente a todos los otros y revelador de los efectos que la historia reciente tiene para con la política del presente. Esto me lleva a utilizarlo como un verdadero "análisis", revelador del reduccionismo que somete el pasado a una función utilitaria: aquella que anteponga al análisis de la realidad actual la absolución del método de análisis causante de las consecuencias que hoy enfrenta. Con lo cual el compromiso dogmático con el pasado se redobra en la reproducción del falsamiento de la verdad actual. Es visible, en torno a este episodio, cómo un hecho del pasado puede servir tanto para objetivar, en los efectos acarreados a sus autores y a su causa, las razones histórico-políticas que, en su momento, le dieron sentido, como hacer de las consecuencias de su fracaso unos fundamentos de su verdad confundidos con su victimización. Los que, absueltos y amparados en intenciones que hacen la letra de sus teorías, llevan a que la memoria, saturada de sentido, actúe como "agujero negro" obturante de la intelección de las concepciones en que fundaban sus políticas. Es decir, si el episodio servía a la reflexión sobre la violencia política y el porqué de su versión militarista entre nosotros, la fuerza y razón de los hechos consumados —si me matan, mato—, la evidente inhibición de otros pronunciamientos que superaran la rutina de los eufemismos ("razones humanitarias", por ejemplo), resultó probatorio de la eficacia de la irreflexión para prorrogar una subjetividad social que aún prefiere la culpa a la responsabilidad. En el camino queda otra vez reactivamente descalificada toda demanda de reconstrucción del sentido político hacia los responsables de acciones de tal naturaleza (asaltar un cuartel bajo un gobierno constitucional), degradada bajo el estigma de escepticismo o derrotismo, cuando no del de deserción o traición. Esto es lo lamentable del caso: que se renueve el crédito de una política que confunde el consenso con la parálisis frente al estruendo de los gestos, el convencimiento con la fascinación frente a la irreflexión mesiánica y la solidaridad con la sumisión idólatra al heroísmo. La prueba de cómo la distorsión de la memoria induce a repetición es la analogía estructural entre la lógica foquista de un asalto que rinde la condición de la violencia legítima —la falta de democracia— y la impaciencia por crear las razones que la justificarían con la situación de fuerza (me dejo morir) que busca por su cuenta imponer las pruebas de que la misma no existe.

III.

La prueba del conflicto mencionado antes puede leerse, sintomáticamente, en la ambigüedad y las contradicciones de los discursos levantados en defensa de los huelguistas de La Tablada, que oscilan entre la revisión o el desconocimiento del juicio que los condenó. Un enunciado cuyas elipsis y disociaciones tienen que forzar la retórica para racionalizar las paradojas que expresa. El ejemplo es la fórmula de un grupo de intelectuales europeos (Alain Touraine, Michel Lowy, Lucien Sève y otros) que reclaman la revisión de las condenas, "sin abrir juicio alguno sobre los hechos acontecidos en la Argentina el 23 de enero de 1989, que originaron su detención". Políticos, filósofos marxistas, militantes políticos haciendo malabarismos jurídicos y humanistas, para evitar "abrir juicio sobre los hechos", es decir, privándolos por abstracción del análisis político en el que todo pronunciamiento público debe justificar su sentido. La des-politización que esa "defensa" intenta no sufre con ese vaciamiento de lo acontecido la mala conciencia de un favor que se excusa de valorar la responsabilidad de los sujetos que lo cometió. Lo mismo pasa con la argumentación de que aún tratándose de acciones insensatas o irracionales, les cabe el beneficio de las "buenas intenciones" por las "buenas causas". Peor, por último, la apelación a una "justicia" que los ampare en la misma impunidad que el régimen

reserva, "injustamente", para con la criminalidad de los represores. Desde la izquierda militante se hace más evidente todavía la inhibición argumentativa. En primer lugar, cuando la razón revolucionaria —reivindicar el derecho a subvertir la legalidad instituida— se vuelve sospechosa de oportunismo apoyando sus reclamos en la "defensa a rajatabla de la Constitución Nacional o en el respeto al orden jurídico internacional, cuando no en la defensa de la vida, ante la imposibilidad de compatibilizar sus principios con los hechos que motivaron una condena a la que no atinan a apelar políticamente. Esto se hace flagrante cuando nadie de los que reclamaban la inmediata libertad de los huelguistas se hace cargo de extender su reclamo para el máximo responsable político-ideológico del grupo, representante de una concepción de acción revolucionaria de la cual La Tablada no fue un "error o exceso", sino una previsible consecuencia. Máxime por el hecho de que su caso es el que tiene el mayor argumento de ilegitimidad ya que fue apresado y extraditado ilegalmente. En lo que sigue voy a intentar mostrar los vínculos causales entre esta suspensión de la política, demostrada al evitar la consideración política de los hechos, con ese *per saltum* de la memoria que impide la labor intelectual imprescindible para escribir la historia.

IV.

Uno de los referentes esenciales de la subjetividad es la identidad, es decir, la remisión de la diversidad de sus experiencias a una *mismidad* cuyo continuado reconocimiento le da unidad y contención. Como en este mecanismo interviene la memoria estableciendo el índice y el margen de diferencia admisible frente a lo inabsoible por inédito, de la rigidez del compromiso de la identidad con sus fuentes, dependerá el grado de aceptación o rechazo de lo nuevo. Y, de éste, el de sus oportunidades de aprendizaje. Esta dialéctica entre identidad y memoria corre la suerte de los márgenes que la identidad deja a la interpretación de la memoria, estrechos cuando el pasado cumple funciones emblemáticas o flexibles cuando los significantes que lo representan operan por sus equivalentes no icónicos. Esta alternativa última permite el registro de lo vivido en función simbólica-modélica, es decir, fomenta una identidad que no sólo tolera sino que precisa para sostenerse la permanente sustitución de lo pasado (las representaciones del mundo y del sujeto que determinaban los deseos de entonces) para integrar lo actual (el lugar posible donde proyectarse). La modalidad de la identidad resultante de esa tensión sintetiza las determinaciones que juegan en la constitución de un sujeto y define la modalidad de su existencia. Lo que aquí interesa es en el punto en que las determinaciones aludidas pertenecen a órdenes discursivos no ajenos las prácticas sociales e históricas cuyos lazos sociales organizan y, que a su vez, constituidas las subjetividades bajo su marca ellas contribuyen a reproducir. La importancia de este tema es su repercusión negativa en cuanto, con frecuencia, suele llevar a callejones sin salida (por ejemplo en torno a absolutización de la crítica a la noción de representación) amenazando paralizar dilemáticamente toda vocación militante concientemente asumida. Creo que es posible, además de deseable, ensayar nuevas formas de intervención social que escapen igualmente a las sustancializaciones (los viejos sujetos revolucionarios preexistentes) como a la disolución de todo agenciamiento subjetivo a favor del puro azar y a la mano invisible del signifiante o sus secuelas lógico-matemáticas. En esa dirección estoy convencido de los aportes ineludibles que su abordaje puede encontrar en la teoría psicoanalítica del sujeto del inconsciente.³ Basta mencionar que en la misma el proceso fundante de lo humano tiene por condición y contexto una matriz social que la identificación con el *otro*, su semejante, inaugura y que la repre-





sentación, en el Otro de la cultura, estructura y discrimina. Lo que hace, en mi opinión, que las idealizaciones de una autenticidad a condición de una 'presentación' *sine materia*, pasan por alto la condición ontológica esencial de la subjetividad humana: su alteridad originaria (una sustitución que lo funda). La identificación al *socius*, gracias a la cual recién podrá acceder a reconocerse —representarse— igual a sí mismo.⁴ Esta anticipación duplica la de una antecendencia temporal. El representante no precede al grupo, ni lo suplanta. El representante funda al grupo (al otro) que lo funda. El misterio de la magia performativa se resuelve en el misterio del ministerio, en la alquimia de la representación por la cual el representante hace al grupo que lo hace tal.⁵ Se trata de una temporalidad no cronológica, en la que el pasado *viene* del futuro. El desconocimiento de esta secuencia es responsable de los "mensajes paradójicos" del discurso de la izquierda cuando, autoasumida como vanguardia representante de la potencia emancipatoria de la sociedad la insta a asumir una soberanía que está usurpando: "la emancipación será fruto de quienes la protagonicen... ¡Sígannos!"

Las identidades que se precipitan en este proceso condensan nudos de significación que conjugan significantes propios con los provenientes de la cultura y del grupo social de pertenencia, que remiten a referentes ideales alrededor de los cuales se tejen los sucesivos correlatos de la experiencia pasada, con los datos que la actualidad incorpora en una disputa entre ambas por la hegemonía de la temporalidad final dominante. En esta pugna se decide la posición que la subjetividad tomará en su visión frente al presente y al futuro. Los materiales de los que este proceso se sirve son patrimonio de todo lo vivido por el conjunto de seres humanos en todos los tiempos, tanto como de la potencia que podemos imaginar que esa humanidad contiene como posibilidad. Por eso, los márgenes de opción de esos sentidos, en los que se dan y recrean las identidades rectoras del comportamiento subjetivo, se extienden desde el retorno a aquellas realizaciones —reales o fantaseadas— alguna vez

probadas o anheladas, hasta los márgenes de la aventura de apostar a todo lo todavía por conocer. Lo atractivo de esta posibilidad no debe ocultar las dificultades de la subjetividad para alcanzarla. El hecho es que cuando se piensa el tránsito de subjetividades concretas, es decir históricas, hay que considerar no sólo la potencia de lo todo-por-hacer sino, también, la experiencia de lo todo-ya-hecho en ese momento originario del sujeto en el que culminó su pre-historia y de cuya omnipotencia aún guarda nostalgia. Un origen que, al no contar con los recursos psíquicos que en ese acto se constituían, permanece para siempre rodeado del prestigio de lo creado de la nada. Es por eso que las fuerzas que la subjetividad podría remitir sólo a la experiencia conservan la marca del recurso mítico a esa omnipotencia que en el inicio rescató al sujeto de la inermidad. De ahí la funcionalidad de demandar su auxilio ante las incertidumbres de lo por-venir cuando la realidad, imponiendo nuevos sentidos, sacude la comodidad de los ya consagrados. En esa situación, la subjetividad coloca a la memoria en la encrucijada de servir para su regresión (*volver a lo que ya fue*) o para proyectarse (*buscar lo aún-no-sido*).

V.

La historia puede entenderse como el trabajo político de la memoria operando entre las tensiones que el devenir de la vida opone a la inercia de lo vivido tratando de rescatarse de la regresión al pasado. Hacer historia es entonces hacer futuro, prorrogando el rodeo hacia la muerte. La construcción histórica procede introduciendo un corte en el continuo del pasado al inscribir todo lo acontecido en las coordenadas, imaginarias y simbólicas, en las que encuentra una significancia política. Esta operación implica el pasaje, desde la inmediatez plena e intransmisible de lo vivido al plano comunicable, pero discreto, de lo discursivo. O sea, la de la abstracción, objetivización y universalización propia del concepto. Una transcripción que transpone el sentido de lo personal privado al orden de lo público y el acceso de la construcción de significaciones al campo de lo colectivo y a la participación democrática, igualitaria y libre de su gestión, cualquiera sean las condiciones en que deba llevarse a cabo. En ese pasaje, lo incomparable e intraducible de las *historias* propias se re-escribe como materia de la *Historia*, la de todos. En esta perspectiva, el punto de vista de clase o de género no debe sustituir, sino integrar el de totalidad humana, términos de un conflicto en el que, aún bajo formas de articulación o antagonismo, debería incluirse. El problema ocurre cuando nuevas realidades exponen a la subjetividad a que arriesgue su identidad, descartando antiguas significaciones o resignificándolas. Este riesgo es el de una periodización de lo vivido en exclusividad, que siente como pérdida resignar esa privacidad ilusoria amenazada por la inclusión en los universos de sentido compartidos, ganando, en cambio, la falta de objetividad que la universalidad en lo común pudieran darle.

La inmediatez de una propiedad, tan cierta y cercana, como es la del eco de su amor propio, teme ser expropiada si comparte la participación en representaciones ajenas a las familiares y en las que sólo a través de su equivalencia metafórica podrá reconocer aquella unidad intransferible cuando deje de lamentarse de haberla perdido. Esta operación supone el olvido de ese patrimonio fantaseado que condicionaba su deseo al goce de atesorarlo sólo para sí, pero es la misma que abre al "recuerdo" de lo inédito: la invención de las formas —razón de la disputa política— de solidarizarse o aprovecharse del otro, su semejante, para poder alcanzar su satisfacción.

En esta dialéctica, ni la subjetividad ni la política se anteceden como causa, en tanto que ambas tienen lugar en la misma anticipación recíproca que las funda a la vez. Una secuencia mutua de determinación que transcurre en ese tiempo de conjugación que es el *futuro anterior*.

VI.

En la opinión pública circula la creencia de que muchos de los males de la actual situación política se deben al déficit de memo-

ria que nuestra sociedad aparentemente padece. Una especie de amnesia colectiva del pasado político reciente. Podría estar de acuerdo si de esa forma se estuviera aludiendo a los efectos paradójales del exceso de rememoración en que estamos sumergidos. La prueba de la esterilidad de este uso de la memoria, a la hora de evaluar sus efectos en la renovación de las ideas, es la insistencia de partidos, movimientos y referentes de la izquierda convencional en conservarse idénticos a sí mismos y no olvidar las causas que pudieron llevarlos a su crisis actual. Este mal recordar no sólo impide la formulación de nuevos interrogantes por anteponer las mismas respuestas a los nuevos sino que ni siquiera da la oportunidad de sospecharlos y plantearse los. Cualquiera puede reproducir en su propia experiencia, el malestar (culposo, inconfesable y vergonzante) que invade a quienes participen de convocatorias que desembocan inevitablemente en eventos ritualizados de la memoria a caballo del imperativo de no olvidar la historia convidando para eso a los sentidos coagulados en el nombre de sus espectros. El sinsentido de esos "actos oficiales" traduce la falta de futuro de una política consagrada a la eterna vuelta sobre sí misma en la veneración de su identidad: esa que en la atemporalidad de las consignas revela la fijeza de las ilusiones cuando se han vuelto coartadas de la vetustez de los deseos.

VII.

"La exigencia [a los sujetos] de superar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de superar una situación que necesita ilusiones". (Marx, 1847)

El problema no es la ilusión sino su función consoladora ante las realidades que la frustran. La condición que mejor describe este estado de la subjetividad es la de trauma psíquico. Una patología que Freud describió, estableciendo la incapacidad del psiquismo para dar sentido al embate de una experiencia que ha desbordado sus sentidos habituales encargados de integrarla. Para el psicoanálisis esta contingencia, causante de sufrimientos, es pensable en función de su concepción del psiquismo humano como entidad escindida en instancias concientes e inconscientes y al dinamismo entre ellas. La contingencia traumática es un acontecimiento que se inscribe en continuidad con una brecha constitutiva, el "trauma originario", de la que esa subjetividad parte. Como toda respuesta que toma sus recursos de los efectos posteriores a eso mismo que pretende explicar, ese origen del sujeto tiene estructura de mito. La explicación se vale del relato: "había una vez" una existencia a disposición de una subjetividad potencial que acuerda ser arrancada del seno de la naturaleza con la que se confundía y que adquiere forma propia exiliándose en otra, su segunda forma, la de la cultura. Como es obvio, ese mundo de representaciones, en el que se encontró asilo, resultaba extraño a los atributos (instintos, reflejos, humores, etc.) de los que estaba dotado y con los que contaba para asimilarlo como propio. La naturaleza fallada del hombre lo había arrojado "prematureo" para ese medio, al que debió adaptarse sin contar con el perfecto acabamiento del cachorro de cualquier especie animal. Como sucede con tantos conflictos, éste se resuelve también en una división que lo escinde en campos con exigencias y medios distintos. Por un lado, la experiencia de un goce sin restricciones, registro y conservación de esa totalidad que integraba con lo real-natural, hace al recuerdo como nostalgia de algo efectivamente gozado cuando, en verdad, su existencia nace *a posteriori* de una subjetividad que surge merced a su imposibilidad. Es decir, instala el recuerdo de algo que jamás le sucedió como sujeto. De ahí surge su carácter imborrable, inolvidable.



Inútil o incluso dañino para la sobrevivencia orgánica y la vida social, ese dato del pasado originario, incoercible a las demandas del sentido común, permanece activo y vigente en esa otra escena: el inconsciente. Su orden es el de sus exigencias de satis-

facción sin concesión a cálculo ni transacción y desde el cual pugna por realizarse transfiriendo su imperativo a esa otra dimensión de la subjetividad adaptada y funcional a las restricciones de la realidad. El resultado es un equilibrio entre los impulsos de ambas que da lugar a las totalizaciones sintomáticas o a los desconocimientos de alguna de ellas: su supresión represiva o su realización delirante.

VIII.

Lo que importa para nuestro problema es que todo trauma posterior al que inaugura la subjetividad conserva latente la capacidad de desencadenar su evocación y, junto con ella, la de la euforia triunfal de haber sido asistido en el origen por una potencia hacedora de todo, de la nada. La imposibilidad de desistir de esa razón omnipotente es que su recuerdo, hecha ecuación fantasmática, perdura y acude a la invocación de la subjetividad cuando los sentidos ganados por la experiencia son desbordados por la realidad. Su forma de asistencia tradicional es esa ensoñación por una "segunda oportunidad", que se reclama ante el paso del tiempo: volver a las vísperas de la expulsión de aquel paraíso y, para mejor, contando con lo aprendido extramuros.

Lo decisivo es que cualquier experiencia traumática posterior actualiza aquella primera certeza de que existe un saber absoluto y que la participación en esa omnipotencia sentida realmente es repetible. Una convicción sensible cuya euforia consiguiente refuta la imposibilidad lógica de que tal saber remite a un conocimiento del mundo cuando ni éste ni el sujeto de esa aprehensión habían alcanzado a diferenciarse como ajenos y exteriores. Son obvias las consecuencias para la subjetividad, entre ellas que su identidad prolongue la vigencia de ese pasado mítico y que tenga por aliada a su memoria. La memoria comprometida en esa empresa es la que sucumbe al trauma cuando los hechos contradicen su intento y queda condenada a un recuerdo sin correcciones: todo lo que fue puede ser. Queda incapaz de recombinar los recursos de sentido disponibles para crear otros, aptos para las nuevas situaciones. Entonces, la integridad de la angustia, pura existencia sin limitaciones, hace pareja con el malestar culposo de una comparación imposible.

Agamben vincula posibilidad de liberarse de esa culpabilidad y de esa mala conciencia "asumiendo integralmente el pasado". Recurre a Nietzsche: "El eterno retorno es ante todo victoria sobre el resentimiento, posibilidad de querer eso que ha sido, de cambiar todo lo que 'así fue' por un 'así quise que fuera'" (Agamben, 1999).

Cuando ese trabajo de la memoria, este reconocer los deseos y la responsabilidad por sus efectos, está imposibilitado, las significaciones provenientes del pasado inducen sentidos insustituibles e inapelables que queriendo salvar una autonomía exasperada terminan en una victimización impotentizante. La subjetividad adopta, parafraseando a L. Goldman, una "conciencia imposible" ya que, pretendiendo ahorrarse el trámite que la realización de sus deseos debe a la actualidad y a la objetividad de sus medios, los da por hechos en el goce de su frustración.

Debemos preguntarnos cuánto de esa militancia de lo imposible hizo virtud de una obstinación que tenía su fuente en similar exigencia y, que por lo mismo, se resiste a reconsiderar los sentidos que inspiraron lo que hoy los hechos históricos han desmentido y vuelve a abreviar en ella para repetir sus fracasos.

En vista de la asunción, por lo menos en nuestro país, por parte de la izquierda "orgánica" de una "integración" que, caracterizada por su rechazo principista y práctico a toda forma de responsabilidad en la gestión y administración de la sociedad, reservándose la pura impugnación de sus premisas sin alternativas de participación concreta y mediadora entre ambas, es posible totalizar su función social como oficiante de un rito de pasaje generacional destinado, en contradicción con sus intenciones manifiestas, a decepcionar las vocaciones transformadoras emergentes, por la vía de absolutizar sus expresiones. Eso justifica su falta de reflexión respecto al continuo reciclaje de sus integrantes que, en mayor o menor medida según las épocas, pasan por sus filas sin acu-

sar mayor marca posterior que la nostalgia por la espiritualidad, la pureza y las expectativas que vivieron durante la experiencia, al mismo tiempo con el sinsabor de las trampas que tiende la ilusión y la sabiduría final del sistema. ¿No habrá sido esta realidad la que hubiera convencido a quienes querían transformarla de que la manera perfecta de llevarlo a cabo pasaba por la imposible creación de la nada?

IX.

La repetición, última escala de lo imposible, es también otra estación de la renovada promesa en la omnipotencia. La trampa de la repetición es la de la tentación que da su oportunidad —una vez más— de reconsiderar el pasado mezclado a la seducción de “volver a vivirlo”. En la raíz de estas patologías de la memoria está la ambición de ganarle a la muerte. En la faz política brinda los recursos de todos los fundamentalismos.

Andreas Huyssen se pregunta: “¿Por qué esa obsesión por la memoria y el pasado y por qué ese miedo a olvidar?”. Lo hace aludiendo a la actitud de época frente a la memoria: “el marketing masivo de la nostalgia, [...] la escritura de memorias y de literatura confesional, [...] las cada vez más numerosas polémicas públicas sobre aniversarios, conmemoraciones y monumentos, la incesante cantidad de apologías al pasado que en los últimos tiempos han salido de la boca de los líderes de la Iglesia y de los políticos”. Concluye que no cabe duda que el mundo se esta “musealizando” y nosotros participamos de este proceso: “¿Por qué construimos museos como si no fuera a haber un mañana?”. Por último, arriba a esta interpretación: “La meta parece ser el recuerdo total: la fantasía de un encargado de archivo llevada al extremo de delirio total”.

X.

En nuestra sociedad hay innumerables muestras de esa resistencia de la memoria al olvido. Una de ellas es el *cliché* en torno a la memoria histórica que circula desde la caída de la dictadura militar: “Hay que recordar el pasado para no repetirlo”. La fórmula vulgariza, hasta el grado de invertir su sentido inicial, una precisa proposición freudiana (Freud, 1914) que establece los vínculos entre el recuerdo, la repetición y la elaboración. Aquello que el slogan oculta es precisamente el requisito de elaboración. Nada menos que la condición de trabajo del recuerdo en la elaboración del duelo por el pasado. El problema no es la repetición, sino en cuanto impide el olvido y es un obstáculo para negar lo perdido. Veamos una muestra: “Los pueblos que olvidan sus tradiciones pierden la conciencia de su destino y los que se apoyan sobre sus tumbas gloriosas son los que mejor preparan su porvenir”, dice la felicitación que los altos mandos de las FF. AA. enviaron al Gral. Cándido López en agradecimiento de la reivindicación que éste había hecho de la “Guerra Sucia”.

Este ejemplo pone en evidencia el equívoco instalado en torno a la memoria, con la no poca complicidad de un psicoanálisis apurado por tributar en gestos humanitarios el descompromiso político de su potencial teórico. De otra manera hubiera podido alertar acerca del error de asimilar la concepción psicoanalítica de la memoria con sus señuelos —la reminiscencia o la rememoración— que confunden el verdadero recordar. Permitiendo el olvido del pasado cierra el paso a su retorno con una dramatización que, actualizándolo, lo repite.

¿Qué significa el olvido? Quiere decir reconocimiento y decisión sobre lo vivido. O sea, recuerdo-responsabilidad sobre la razón deseante que, entonces, daba sentido a las situaciones pasadas. Corrigiendo el sentido común, es cierto que todo pasado fue [el] mejor en cuanto significó siempre la respuesta óptima dado el juego de los deseos de ese tiempo.

De este modo recordar es elaborar, recuperar los deseos en la crónica de los efectos de sus intentos de satisfacción siempre fallidos, conforme a su propia naturaleza, para re proyectarlos en las opciones que el presente actualiza. Con frecuencia se naturaliza la verdad de que el hombre es el único animal que puede trope-



zar dos veces con la misma piedra. Se niega la diferencia entre lo posible y lo obligatorio; también es el que puede tener conciencia de ello y la reiteración acusa algún goce. Es lo que sucede cuando el imperativo de lo irrealizado se impone a la realización simbólica de una satisfacción perdida. Esa es la doble función de la repetición. La insistencia en lo mismo de siempre y, a la vez, la chance de su renovación. El recuerdo se vuelve traumático cuando la repetición sólo sirve al primer propósito y se constituye en obstáculo afectivo y epistemológico para la construcción de sentidos y subjetividades adecuadas al presente. Ese seudo-recordar de la repetición, el que ofrece “volver a vivir” (el del túnel del tiempo), es el que Freud ubicó en el origen del padecimiento neurótico: “sufrir de reminiscencias”.

XI.

La memoria no es reservorio donde se guardan vivencias, percepciones, emociones o energías para mejor oportunidad. Lo que en ella permanece son las “marcas” que deja lo vivido en los órdenes de representación de los que se vale y de cuyas alteraciones hace el registro. Lo vivido no deja “huella” al estilo de esa bella imagen del paso por la playa de algunas versiones. Su permanencia es la de la equivalencia de valor de lo vivido con el que se imprime en las coordenadas —de tiempo, de simultaneidad, de contraste, de similitud, etc.— que estructuran la memoria. Es en cuanto al orden que las transcribe que se conservan y en cuyo seguimiento se evocan.

El que una evocación desate lágrimas no hace de éstas la materia del recuerdo. La resonancia afectiva que desata no reside en los índices de humedad o de salinidad de la descarga sino en la eficacia que tienen los significantes vertidos en aquellos llantos de entonces para que su eco engendre los que mojan el ahora. Del mismo modo debe cuestionarse las idealizantes promociones de lo corporal como índice privilegiado de la autenticidad de la memoria. De igual forma que la significancia que encierra el

tatuaje de un cuerpo tiene su materialidad en la combinatoria de los trazos que en él hacen texto al margen de la consistencia muda —insignificante— que la tinta precipita en los tegumentos. Esta fascinación de la conciencia y del Yo por la “consistencia” de lo sensible y su expresión gestual es de alguna manera una concesión a la insensatez de lo inconsciente que hace de la repetición el testimonio de su inmortalidad. El Yo, para Lacan, es un síntoma, especial, privilegiado, pero síntoma: “el síntoma humano por excelencia, la enfermedad mental del hombre”. El inconsciente tiene relaciones de exclusión con la historia. Lo que el primero niega de la segunda, la segunda reprime del primero. ¿Puede, entonces, esa reescritura de la memoria que es la historia desconocer esta condición inconsciente de la subjetividad que la hace? O quizá, tal como Bachelard señalaba para el conocimiento objetivo, la memoria también debería psicoanalizarse cuando quiere hacer historia.

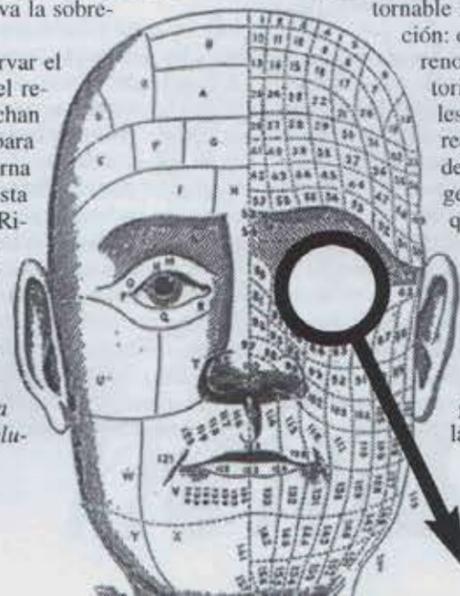
XII.

Lo vivido sólo permanece eterno e inmutable en la continuidad inagotable de lo inconsciente. De ese prestigio se nutren las sacralizaciones del pasado. Sus voceros espectrales son los del pensamiento “de memoria”, es decir, los del saber como amplificación de lo ya sabido. El conocimiento como “recuerdo” de una verdad histórica despejada allá lejos y hace tiempo. En lo que hace al tema de la subjetividad política de izquierda el conocimiento de la actualidad confundido con la evocación de los protagonistas arquetípicos, los modelos paradigmáticos y los hechos fundadores. Una memoria que hace historia de la veneración de lo viejo. Personajes y conceptos revisten relieve fetichista: amados y temidos, son fuente de tanta veneración como la que merece la omnipotencia que se les reclama. Su presencia reside en esos discursos en los que se la celebra, se remite a su guía y se goza de una comunión que embaraza la presencia de su ausencia. Lo viejo o lo muerto resurrectos para redención de lo vivo. Esto se hizo evidente en las recientes polémicas desarrolladas en torno a si destinar o no Monumentos a la Memoria. Para unos, la obra no debía simbolizar el pasado porque así, exhumado, se lo exponía al riesgo del olvido. Otros, menos comprometidos con la repetición, confiaban en que precisamente, las diferencias entre lo vivido y lo recreado en la obra, fueran el espacio para recrear la *ejemplaridad* del pasado a transmitir. Por último, los más comprometidos con la perpetuación del pasado se oponían viendo en esa re-escritura su certificado de extinción. El argumento con que se rechazó uno de los proyectos, que pretendía simbolizar la relación con el pasado con una cicatriz, era que de lo que se trata es de hacer de la memoria una herida incicatrizable. Pensemos en este sentido en la consigna de HIJOS: “no olvidamos, no perdonamos, no nos reconciliamos”.

El “prohibido olvidar” o, peor aún, la obligación de recordar (Ley Provincial de la Memoria’, propuesta por Eduardo Sigal), son muestras de la preocupación de una subjetividad social cuya identidad parece amenazada por la culpa y la deuda con el pasado que obsesivamente debe exhibir en la práctica política presente el recibo del peaje que absuelva la sobrevivencia de lo vivo sobre lo muerto.

Es sugestivo que ese énfasis por conservar el pasado, que veda el olvido exigiendo el recuerdo, sea tan funcional a quienes luchan por transformar el presente como para quienes lo viven para la gloria de la eterna vigencia del pasado. La prueba de esta contradicción puede encontrarse en Ricœur, quien remite la prohibición de olvidar a un mandamiento de **La Torah: Zakhor.**

“Prohibido olvidar. ¿Por qué? Por varias razones que tienen que ver con la identidad tanto colectiva como personal. Para mantener la identidad, para mantenerla a lo largo del tiempo, e inclu-



so contra el tiempo y su poder ‘destructor’ (Aristóteles). No debemos olvidar para resistir el arruinamiento universal que amenaza a las huellas dejadas por los acontecimientos. Para conservar las raíces de la identidad y mantener la dialéctica de la tradición y de la innovación hay que tratar de salvar las huellas. Ahora bien, entre esas huellas se encuentran también la heridas inflingidas por el curso violento de la historia a sus víctimas” (Ricœur, 1999).

XIII.

El tema de la deuda para con el pasado admite una dimensión por fuera de la dimensión moral-melancólica. Que no sea la de un imperativo despótico de fidelidad y apego exclusivo a los objetos primarios del deseo y por la condena a todo abandono de los mismos a favor de otros.

El problema es que la factura por renunciar a lo perdido, fija su monto en lo vuelto imposible por inmensurable. El irremediable fracaso de un intento de recuperación sin mediación simbólica, esto es sin historización, es el que vuelve su cumplimiento inalcanzable y alienta el castigo de un incremento incesante. La insaciabilidad de esa economía sacralizada hace su satisfacción imposible para el comercio mundano entre hombres y mujeres, el que se libra entre ellos por la gestión discursiva de sus deseos. La política que corresponde con esta subjetividad recurre a las aporías de los ideales utópicos como medios para descalificar como conformismo toda concesión a lo instrumental y toda implicación en lo posible. Conviene recordar sus insignias para olvidar el sentido de su repetición: Patria o Muerte, Libertad o Muerte, Revolución o Muerte. Todo o nada.

La repetición es el recaudador de una acreencia tan imposible de satisfacer como jamás disfrutada, que viene a dar testimonio de ese resto inabordable que quedó de lo absoluto incumplido. De esa disposición gozante que no pudo, no supo o no quiso conformarse a los límites de las satisfacciones posibles. Por eso insiste, recusa ese intento fallido, procurando encontrar las vías de su elaboración. Sus versiones son asignaturas pendientes, las promesas incumplidas y los proyectos inconclusos antes de haberse puesto en marcha.

XIV.

Primo Levi hace una reflexión que ayuda a comprender lo vano —y la vanidad— de ese empeño en amortizar lo imposible: los testimonios de los sobrevivientes del nazismo no son la verdad de lo acontecido. Esa verdad pereció junto a quienes sucumbieron a sus padecimientos y, por eso, resta para siempre inaccesible. El sentido último (“la verdad de la verdad”) de ese real ya sucedido, la jerarquía de lo que ya fue con ellos, es apenas recuperable en los relatos de quienes pudieron “contar el cuento” y recogen en su narración lo intransferible acontecido.

La negación de ese abismo abierto entre lo sido y la vida presente es responsable de esos malos encuentros con el pasado convocados en nombre de la memoria. Convidado de piedra, lo irretornable se hace presente en forma de vacío y decepción: esa que prueba, en la ausencia de alivio y en la renovación ritual final a nuevas ceremonias evocatorias, el triunfo de lo eterno sin retorno. Ese malestar, reconocido en la constancia de su idéntica recurrencia muestra que la única recuperación del pasado es la proveniente del futuro. La emergente de esa dimensión de lo que “habrá sido”, que se advierte en las andaduras de lo que hace frente al porvenir.

En cambio, la permanente enumeración de los padecimientos propios y de las responsabilidades ajenas, la devoción por las efemérides, no aciertan a conocer más allá de la reminiscencia platónica: recordar lo sabido. Algo diferente a lo que conoce el que construye la historia. Freud cuenta que en una ocasión co-

USOS DE LA MEMORIA

noche, por el relato de la madre, los acontecimientos que permitían explicar los padecimientos de una paciente. Pensando en ahorrar camino en el análisis se lo da como explicación a su paciente: *He aquí lo que le sucedió, esto es lo que te hicieron...* Para su sorpresa, lejos de tranquilizarla, arroja a la enferma a una crisis de histeria, que reproduce la escena en la que sus deseos traman su conflicto.

Una subjetividad atrapada por el pasado precisa para sostenerse asistir al permanente espectáculo de su trauma, repitiendo lo que ya sabe, perfeccionando la maestría para su diagnóstico, la precisión de sus síntomas, la lucidez acerca de las causas que lo produjeron.

La circularidad de esa repetición traumatizante se corresponde con la inhibición de la capacidad de elaborar políticas adecuadas a la nueva realidad de la sociedad y de los sujetos, por una subjetividad aferrada a una identidad fijada en premisas desactualizadas de las lógicas y de las sensibilidades del mundo de hoy.

En los albores de la revolución industrial que culminó en el capitalismo de mercado, la memoria de las formas civilizatorias tuvo eficacia imaginaria en los llamados a retornar a una añorada reconciliación con la naturaleza que se había perdido y que la idea de revolución social relanzaba —proyectada en cambios en que resonara lo absoluto perdido. Para esa subjetividad la función redentora del sacrificio y de la violencia era congruente con la mitología apocalíptica de un renacer; la condición de la destrucción total de lo que sentían había destituido todos los andariveles de su existencia.

La izquierda está fijada a esa impronta y apela a la memoria para impedir su recuerdo, esto es, para escapar a su olvido y quedarse en la repetición de un pasado cuya desmentida es traumática para una identidad fijada a su sobrevivencia. Para buena parte de lo que resta de ella es que su vocación enterradora de lo viejo se ha vuelto caricatura en el oficio de momificar a sus mártires y custodiar sus reliquias teóricas.

Aunque obvio, debo aclarar que mi análisis de la izquierda parte de considerarla una forma histórica —teórica y subjetiva— de encarnar intereses emancipatorios alternativos a la civilización capitalista. A ese marco le sumo el sentido que le da Freud al conflicto de la subjetividad y los sujetos con la cultura y la sociedad: problemas que es posible analizar si no se quiere resignar su comprensión a una determinación trágica que los haga ajenos y extraños al dominio de sus prácticas y sus deseos. Lo opuesto a la fe religiosa no es el ateísmo sino la neurosis. Una "creencia" en la determinación de lo propio, aunque inconsciente, que la izquierda descrea. Por eso padece de reminiscencias de los enunciados de la Ilustración. Sigue fijada a la decisión de soltarse de la mano de Dios que la misma anunció, pero fijada en sentido literal a la sospechosa euforia de no poder reconocer los límites de la voluntad y de la razón secular frente a la opacidad y resistencia de lo real. Por empezar los inherentes a su propia subjetividad. El error es haber creído que la autonomía conquistada autorizaba a instalarse en una certeza acerca de la verdad de la historia que los ungía como sujetos destinados a imponerla, incluso a aquellos a los que suponía redimir. Desconocer esa opacidad constitutiva de toda subjetividad lleva a quienes la adoptan a proyectarla fuera del campo de sus determinaciones.

Esto es evidente en ese discurso de la izquierda basado en una interpretación maniquea de la realidad que comienza por establecer antinomias inconciliables para luego tomar lugar en el lado bueno: el que está en las antípodas del malo. El resultado es que su identidad queda subordinada a la oposición especular con la que descuenta está enfrentada. Lo cual la condena a un doble desconocimiento: la presuposición de las razones del otro lleva a su ignorancia sobre éste y con ella a la imposibilidad de saber de sí. El vanguardismo es una versión del sustituirismo: la pretensión de "dar voz a los que no tienen voz", encarnar a los que no están salvando su recuerdo y emancipar a los sometidos, es una coartada de la dificultad para reconocer que la subjetividad no tiene ni más ni menos sustancia que la que precisa su inconsistencia fuera de la naturaleza y en cuyas discontinuidades emergen las diversidades que le son propias. En otras palabras, no habrá "discurso de

izquierda" con sentido propio, mientras sus enunciados nieguen una enunciación que sólo en ese acto de lenguaje se instaura, y sigan pretendiendo hacerlo desde el espejismo de una verdad trascendente de la que son voceros. Ocasión en que ni siquiera existe discurso, menos aun de izquierda, apenas una mala subjetividad —reflejo de sus espejismos— y una peor objetividad: la que asiste a la actuación, la dramatización o la encarnación del pasado como si fuera la realidad presente.

XV.

Creo haber establecido que "hacer historia" requiere de un trabajo de duelo sobre el pasado. Eso representa la imposibilidad de "reconstruir el pasado" ni siquiera para encontrar los puntos en que la historia tomó un rumbo equivocado que se quiere enmendar. La historia ni recupera el pasado, ni sirve para pre-decirlo. Sí, para que el pasado señale los rumbos de los deseos que proyecta hacia adelante, que los fracasos de la repetición le muestran. No



hay novedad para desenterrar ni destino que avizorar como no sean los que ciegan la percepción de la realidad actual. Por otro lado, la historia también debe alcanzar para establecer la responsabilidad que sus protagonistas de una época tuvieron para con los efectos y consecuencias de haber actuado de la manera en que lo hicieron. Una responsabilidad que, desde la incorporación del psicoanálisis a la cultura contemporánea, ya no se abuelve en las buenas y/o concientes intenciones que regulaban sus actos. La responsabilidad por un impulso justiciero, libertario o utópico, no es un salvoconducto que avala la razón que la legitima en la pasión que anima ese impulso. La subjetividad en danza debe dar cuenta de otras razones que las de esa aparente sinrazón suficiente. Esa aparente sinrazón debe dar cuenta, sino de más, al menos de otras razones.

La izquierda podrá aspirar a autorizarse recién cuando reconozca su continuidad con los impulsos, intereses y motivos que son cau-

sa de los comportamientos de sus adversarios. Es decir, cuando niegue su extraterritorialidad subjetiva y admita que es parte de la misma estofa que el resto de la humanidad. Sus materias habilitantes cursan como ellos las vergüenzas de la ambición, los extravíos de la crueldad, y las apetencias del poder. Y sin ellas la identidad forzada tiene que reducirse a la veneración de su origen mítico: una tarea tan estéril como interminable, so pena de quedar traumáticamente paralizada cada vez que sus fantaseados referentes sean conmovidos por la realidad de los hechos. Como es el caso del fracaso del socialismo fundado en premisas, teorías (los "clásicos") y modelos de revoluciones congeladas para recordar (la rusa, la china, la cubana...)

Reconstruir la historia a partir de la memoria no equivale a un juicio moral sobre lo hecho. Si alguien —individuo, partido o movimiento— no se acuerda "qué hizo en la guerra" no es por distracción. Esa es su manera de recordar, la forma en que fijó su pasado y la que tiene de no olvidarlo. Para Freud el recuerdo no estaba destinado a cubrir los huecos que pudo dejar una época sino para interrogar al sujeto precisamente sobre los "reellenos" que, en la plenitud del desconocimiento sobre lo presente, obturan esa verdad del pasado. Por ejemplo, la única reparación que todos los protagonistas podrían encarar es mostrar la funcionalidad repressiva, mitificante y racionalizadora que las ideologías practicadas por los continuadores de todos los signos, jugaron en el curso de lo pasado. Poner en palabras el pasado no significa arreglar con palabras sino sustituir la escena del pasado que lo actúa para vivir el presente. La puesta en escena, al identificar a los sujetos con lo evocado, reproduce el pasado en la representación de las emociones asociadas con el mismo. Se confunde recordar con re-vivir, se asimila archivar o purgar con elaborar y así se borra el pasado como historia.

La teoría de los dos demonios, cuando no la parcialidad distorsionante de la suscripción de alguno de sus polos, congela en la "soberbia de la guerrilla" y la "irracionalidad demencial de la dictadura" todo intento de que la memoria sirva a la reconstrucción de la historia que no sea a costa de la verdad y en favor del pasado. Drenando, como anacrónicos barberos, los quistes de la historia; purgando los fondos de saco de la historia, sus desvanes; siendo sus deshollinadores, cartoneros, colectores de llantos retenidos y postergados, consoladores de sufrimientos malogrados. Una lógica diametralmente opuesta a la que precisa la arquitectura de la memoria, que no confunde la catarsis con la elaboración. Elaboración supone trabajo, transformación, algo distinto a "destapar la memoria". Recordar no es tampoco desagotar sino reconocer, transcribir, descifrar para crear nuevas significaciones y no para revivir las antiguas.

Por el contrario, para esa concepción "traumatológica" (y traumatofílica) hay que poner en vidriera los horrores, perseguir la indiferencia, acorralar la incompreensión, atajar la indiferencia, que nada ni nadie escape a la visita guiada al túnel del tiempo. Que nadie escape a la rememoración: hay que gritar, hay que putear, hay que poner mucho huevo... "El que no salta" es un negador.

Conclusiones

Tal como proyecté al comienzo del trabajo, la presentación de los casos fue un recurso para establecer marcos conceptuales que permitan comprenderlos, pero sobre todo se trata de construir dispositivos de reflexión para prác-



ticas que usen la memoria para "hacer historia" en la cotidianidad del presente. Creo haber dado elementos para pensar que ese recurso a la memoria sirve a la construcción política cuando las identidades comprometidas en su elaboración pueden soportar la necesaria dialéctica de conservación, disolución y recreación del pasado que la misma obligatoriamente cuestiona. O sea, cómo toda identidad ligada a la consecuencia de una práctica implica los desafíos de subjetivación y desubjetivación que desafían la mismidad en que aquella se reconoce. Y cómo la apertura a los sentidos posibles gestados dependerá de la confianza o el recelo con que la realidad pueda ser significada: en la contingencia del diálogo significativo colectivo o en el saber ligado a los signos y a los íconos que recuerdan su eterna verdad.

Para próximos desarrollos —memorias futuras— dejo esbozada la relación entre sujeto y subjetividad. Entre psicoanálisis y política. Si el de esta última es el campo de una subjetividad sin sujeto, el de aquel es el del reconocimiento de la determinación histórica que lo constituyó y el de la responsabilidad de decidir si asume esa subjetividad de la que participa desde un saber que no conoce. Ese pasaje, en el que lo que era subjetividad toma la opción del sujeto, es el del tiempo en que el pasado se hace historia, el presente se descubre y el porvenir se inventa.

Diciembre de 2000.

Notas:

1. En ocasión de la primera presentación de este trabajo tuve ocasión de conocer una experiencia similar en Trelew en la que un grupo de estudiantes reprodujo una trinchera malvinense invitando a revivir las experiencias de los jóvenes soldados argentinos durante la guerra.
2. Aún vigente en el momento de redactar este trabajo.
3. Además de las bases teóricas generales encontrables en la lectura de la obra de Freud y de Lacan puede consultarse Louis Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996.
4. Esta concepción desarrollada para el psicoanálisis por Lacan tiene un significativo antecedente en Marx. En la nota 20 del capítulo sobre La Mercancía (*El capital*, México, FCE, 1973), dice: "Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: "yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como un hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre".
5. Ver Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire*, Fayard, París, 1982, p. 101.
6. *Clarín*, abril de 1996, 20º aniversario del Golpe Militar de 1976.
7. Proyecto de Ley que obligaría a la realización de actos en todas las instituciones de la Provincia de Buenos Aires destinados a impedir que se borre el recuerdo de la dictadura militar.

Otra bibliografía consultada:

- Agamben, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, París, Fayard, 1999.
- Badiou, Alain, *Política. Partido, representação e sufrágio*, Belo Horizonte, Projeto, 1995.
- Freud, Sigmund, *Recuerdo, repetición y elaboración*, OC Tomo II, Madrid, B.N., 1948.
- Huysen, Andreas, mimeo, Buenos Aires, Goethe, 1998.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968.
- Ricœur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999.

Retazos para una memoria

Alejandra Oberti/Roberto Pittaluga

La relación entre las memorias del pasado reciente en la Argentina y la construcción de una política emancipatoria es problematizada por Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga a partir del análisis de distintos discursos en torno a los sujetos que protagonizaron aquellos años, sus acciones y sus ideales. La cuestión, para los autores, no es si debemos o no preservar la memoria histórica, sino qué recordar y cómo hacerlo.

I

"Memoria: 1. Función general gracias a la cual el hombre almacena, conserva y posteriormente reactualiza o utiliza informaciones que se le han presentado durante su existencia. 2. Capacidad de repetir lo previamente aprendido. 3. Recuerdo. 4. Estudio, disertación o resumen general escrito sobre las actividades de una institución o sobre una materia..." (Diccionario Larousse)

Ya a nivel léxico el término *memoria* presenta una variedad de definiciones. Ahora bien, si salimos de ese nivel para revisar los "usos" del término es posible advertir que la polisemia se transforma en una intensa polémica en torno al sentido de *memoria*. En efecto, así como muchos otros términos que refieren a actividades humanas especialmente importantes para el desempeño de hombres y mujeres en sociedad —para la recreación del lazo social / orden social o para su cuestionamiento—, la memoria es objeto de disputas y debates, de definiciones y redefiniciones. No hay una definición única y acabada de memoria "lista para usar" en cualquier ocasión.

Lo que sigue son fragmentos cuyo objetivo es invitar a pensar el problema de la memoria y la política, o mejor, la política implicada en toda memoria, en todo proceso de construcción de una memoria social o colectiva. En particular, nos interesa pensar la relación entre el pasado reciente en la Argentina (los años '60/'70 y el terrorismo de Estado), su memoria y la construcción de una política emancipatoria.

En una carta a César de Paepe en 1870, Marx afirmaba que "[e]l drama de los franceses, incluso de los obreros, son los grandes recuerdos. Es necesario que los acontecimientos pongan fin de una

vez por todas a ese culto reaccionario del pasado". Con la guerra franco-prusiana de 1870 y la reciente proclamación de la III República francesa como contextos relevantes, la reflexión marxiana surgía a partir del contraste que encontraba entre dos declaraciones, la del partido eisenachiano de Bebel y Liebknecht y la de las sociedades obreras de las secciones francesas de la AIT: mientras el texto alemán se pronunciaba contra toda anexión para garantizar la paz con la III República, el manifiesto francés, que también estaba dirigido a los trabajadores alemanes, les recordaba las "fronteras naturales" entre las dos naciones. La oposición entre ambos discursos era, para Marx, la oposición entre el internacionalismo y el nacionalismo y, en la medida en que ambas intervenciones se proponían fundar en 1789 parte de su tradición y legitimidad, implicaban dos memorias de la revolución francesa. Lo que molestaba a Marx no era el recuerdo en sí mismo, sino la particular forma del recuerdo "francés", incluso en su versión jacobina. Más allá de la pugna por los sentidos de una política revolucionaria en la que Marx se instalaba, lo que nos interesa aquí es destacar esa afirmación en torno a una de las posibles configuraciones de la memoria: el "culto reaccionario del pasado", esos "grandes recuerdos" como obstáculos, como impedimentos de una política emancipatoria. Al igual que en sus formulaciones tan citadas del 18 Brumario, Marx postula a la memoria como un campo de conflicto en estrecha vinculación con la política, y clama porque los acontecimientos (la política) rescaten a los sujetos de las garras aprisionantes de esos mismos recuerdos, de esa memoria en particular. Así, no toda memoria, no toda construcción de la memoria histórica por las clases subalternas tiene necesariamente connotaciones revolucionarias, ni siquiera progresivas.

En los últimos años, el tema de la memoria ha cobrado una significativa relevancia. Lo que Hermann Lübbe ha llamado la *musealización del mundo* parece ser, como afirma al citarlo Andreas Huyssen, la imperiosa necesidad de recordar absolutamente todo.² Esa *memorialización*, ese aferramiento al pasado, es para algunos una suerte de respuesta compensatoria a la angustia de un presente cuya fugacidad es vivida como la más clara evidencia de que hoy más que nunca "todo lo sólido se desvanece en el aire". Estos gestos de buscar anclajes firmes en el pasado, de darles sólidas ubicaciones a espacios experienciales actuales casi inaprensibles, intentando transportar al presente todo el pasado, son el fruto de un paulatino pero tenaz cambio en nuestra temporalidad. Como advierte el propio Huyssen apropiándose de las categorías históricas formuladas por Reinhart Koselleck,³ el auge de la memorialización actual implica el paso de los "futuros presentes" a los "pretéritos presentes"; pero inmediatamente advierte que esas supuestas facultades compensatorias de la memorialización frente al vértigo de un presente efímero, tendrían más bien efectos conservadores y no darían cuenta, por otro lado, del hecho de que los mismos procesos de construcción de memoria están atravesados por las dinámicas fugaces de ese cambio de nuestra temporalidad. La musealización

M

USOS

y la memorialización como impulsos por recordarlo todo podrían significar, finalmente, que todo puede ser olvidado; como Funes el memorioso, que al recordar todo estaba imposibilitado de elegir qué recordar y qué olvidar, careciendo entonces de *memoria*.

Junto con el amplísimo despliegue de formas diversas de "recuperación" del pasado, desde las *remakes* cinematográficas o la moda retro, por un lado, hasta, por otro, la gran cantidad de literatura testimonial y autobiográfica, emergió en los últimos años un cada vez más extenso y rico debate teórico y político en torno a la(s) memoria(s).

Si este fenómeno es parte indisoluble de las transformaciones del nuevo siglo, en el caso latinoamericano, y en el que nos ocupa en esta nota, el argentino, la relevancia que en los últimos años tomó el tema de la memoria ha tenido un matiz más explícitamente político. No queremos decir que esa memorialización ha obturado los otros fenómenos de cultos por el pasado. Sólo que el carácter más centralmente político de las *memorias en conflicto* —para utilizar la acertada expresión de Jelin⁴— tiene en la Argentina un anclaje más denso y traumático: proviene de un momento de la historia política cuyas consecuencias en el presente y en los años venideros todavía no se advierten —o no quieren advertirse— plenamente. La represión del terrorismo de Estado desde el año 1976 al '83 ha dejado su propia marca en la temporalidad política de nuestra sociedad: su figura central es la de los/as desaparecidos/as.

Los/as desaparecidos/as obligan a un trabajo de memoria difícil, sumamente complejo, en tanto son una *ausencia presente*. Al mismo tiempo imponen una ruptura en las categorías espaciales y temporales que constituyen nuestra experiencia: los desaparecidos son un no-lugar y tampoco tienen un tiempo propio (sus imágenes están congeladas en el instante pasado de su secuestro pero habitan también nuestro tiempo presente). Cuáles son las implicancias de esta presencia-absencia para la sociedad actual es una pregunta que no podemos más que formular. Es cierto que, como afirma Héctor Schmucler, se quiso hacer de/ con los desaparecidos un olvido total, un olvido del olvido, y por lo tanto una expulsión absoluta de cualquier forma de memoria: la figura de la desaparición, a través de impedirle a un ser humano su propia muerte, su muerte particular, quiso eliminar su existencia, borrar toda huella de que allí había habido un hombre, una mujer. El olvido del olvido era la meta de la desaparición⁵, y junto con esa desaparición de las existencias particulares de hombres y mujeres concretos desaparecían también sus ambiciones, deseos y apuestas, sus futuros posibles, aún cuando fueran truncados. Quizás la "desaparición" sea aún más siniestra, quizás en el olvido del olvido como meta se esconda también la amenaza subyacente, la pretensión del poder de decirnos: *puedo reducirte tanto, hasta que nunca hayas existido*. Y esa amenaza necesita, para funcionar, ser parte de nuestra cotidianidad, de nuestra temporalidad. De dónde provenía, sino de esa presencia actual, la amenaza de Menem a los docentes instalados en Congreso, cuando dijo que no le gustaría ver otras Madres de Plaza de Mayo?

Los sentidos otorgados a la memoria histórica de la represión constituyen el paisaje social y cultural con el cual se enfrenta necesariamente cualquier intervención crítica en las redes de enunciaci3n y discursos del presente. Dar cuenta hoy de lo acontecido en nuestro pasado reciente implica poner en acto un ejercicio de memoria capaz de producir significaciones actuales para ese fragmento de la historia. En este sentido, insistir en la búsqueda de las huellas del pasado es reconocer que los sentidos otorgados actualmente a ese pasado están, de algún modo, condicionados por el dolor y la aflicci3n producidos por desapariciones, torturas, muertes, exilios y prisiones, y también por los efectos de la supresi3n de aquella apuesta política que se vivía como desafío al orden y que las variadas experiencias de esos años significaron de diversas maneras y desde distintos ángulos. Pero, volviendo al Marx citado, la explosi3n de actos de memoria no nos lleva ne-



cesariamente por un camino liberador (en los dos sentidos: no nos ayuda a construir la emancipaci3n ni nos libera del peso presente de ese pasado). Para que la memoria actúe en sentido emancipatorio, su proceso de construcci3n debe partir de una serie de valores. Como dice Schmucler, en la selecci3n de los elementos que es preciso recordar de aquellos que debemos olvidar "hay algo previo, [...] hay valores que condicionan la elecci3n de qué permitir que el olvido se lleve y qué rescatar para que quede con nosotros".⁶ Una decisi3n ética, una decisi3n política.

Por ello, el problema no es si hay que trabajar o no en la preservaci3n de la memoria histórica, sino de qué memoria estamos hablando, qué recordar, y aún —y quizás más importante— cómo hacerlo. Ninguna construcci3n de la memoria en sentido emancipatorio puede pensarse como nuevo momento del terror, avalando entonces no sólo su existencia pasada sino también su persistencia presente.

II

La dictadura militar argentina del '76-'83 eligió como parte de su metodología del terror desaparecer a miles de sujetos. Desaparecerlos implicó arrancarlos de su entorno inmediato —la casa, la familia— y de su contexto político-social —la militancia, el barrio, la organizaci3n, el sindicato, la agrupaci3n, la fábrica, la universidad, la escuela—, aislarlos de todo lo que los constituía como sujetos para después torturarlos y finalmente "borrarlos de la faz de la tierra".

Los organismos de derechos humanos debieron lidiar desde sus comienzos con esa realidad: clamar por saber algo, cualquier cosa, un dato "sobre el paradero...". *Con vida los llevar3n, con vida los queremos; aparici3n con vida...* consignas políticas que se imprimían sobre siluetas que intentaban representar lo irrepresentable: en este país hay 30.000 desaparecidos. Por un lado las siluetas y por otro fotos que retrataban lo que esos sujetos/as fueron en los momentos previos a la desaparici3n encabezaban las movilizaciones organizadas por los organismos de derechos humanos con la intenci3n de denunciar lo que el poder militar estaba haciendo. Denuncias y reclamos frente a un Estado que todo lo negaba y que además procuró borrar sus huellas con una prolijidad castrense, se tornaron, ya en los primeros años de la democracia, en un esfuerzo por "descubrir" lo que había sido "cubierto". *Los desaparecidos: que digan dónde están*, desenterrar lo que estaba enterrado, develar lo que había sido velado, rastrear y traer a la luz las marcas del pasado desafiando las acciones de un poder que borró huellas y señales de sus crímenes. Basta recordar el importante rol que desempeñó el Equipo de Antropología Forense en la identificaci3n de restos.

La tarea de desenterrar fue y sigue siendo importante, en la medida que restituye una parte del pasado: aquella que da cuenta de lo que el poder hizo con esas/os sujetos/as. "Frente a la ausencia del cuerpo [los familiares] deben prolongar la memoria de su imagen para mantener vivo el recuerdo del ausente y no hacerlo "desaparecer" una segunda vez mediante el olvido [...] la obsesividad fija del recuerdo no puede dejar de repetirse porque su esfumaci3n duplicaría la violencia de la primera tachadura de identidad ejecutada por la desaparici3n, haciendo a ambas definitivamente cómplices de una supresi3n total (en el espacio y en el tiempo) de los rastros del sujeto".⁷

Contra este dispositivo del olvido lucharon y luchan los organismos de derechos humanos, los familiares y algunos sectores de la sociedad. Contra ese olvido se continúa exigiendo hoy al menos *verdad* (recuérdense los "juicios por la verdad"). En este contexto, *saber qué pasó* es ir a contracorriente del dispositivo del terror que se esforzó por borrar sus huellas (¿hay o no hay archivos en la Argentina?), es arrancarle al olvido el nombre y el rostro del desaparecido. Otro dispositivo del olvido es el montado en torno a la política oficial de consenso que buscó cerrar la etapa de la transici3n de-



Ilustraci3n Luis Scafati

mocrática con las leyes de "Punto Final", "Obediencia Debida" y el decreto presidencial que indultó a los genocidas. La normalidad política de la democracia posdictatorial buscó disciplinar las voces alternativas, voces que habían luchado en el interior del pacto discursivo que dio origen a esa normalidad. Como plantea Ernesto Laclau, "toda objetividad es una objetividad amenazada. Si a pesar de esto ella logra afirmarse parcialmente como objetividad, esto sólo puede darse sobre la base de reprimir aquello que la amenaza".⁸

Lo reprimido amenazante, que se buscó silenciar es —en parte— lo que en los primeros párrafos de este ensayo llamamos "la apuesta política de los '70 que se vivía como desafío al orden". Operación de reconciliación —somos todos iguales antes ese pasado— montada sobre una operación de silenciamiento del antagonismo producto de las diferentes apuestas políticas de la primera mitad de los '70. Y la lucha armada como una de esas apuestas. Como una opción con un peso específico propio en la vida política, o por lo menos en las significaciones actuales de aquel período.⁹

Supresión de la apuesta política, supresión de los cuerpos, del derecho al duelo, de la identidad (apropiación de niño/as, hoy adultos/as) terminan confundidas en una sola y gigantesca operación de terror y obligan a repetir una y otra vez, en actos y conmemoraciones, que el daño ha sido cometido. La catástrofe llevada adelante por el poder obliga a reactualizar día a día la advertencia acerca de la brutalidad de la violencia pero a la vez obturan la posibilidad de revisitar críticamente ese pasado reciente. Si —como señala Reinhart Koselleck— las herencias del pasado constituyen el terreno sobre el cual plantear deseos y proyectos que a su vez serían impensables si no se los pone en relación con el futuro, si el pasado no se encuentra separado del futuro sino que lo redefine en función del horizonte de expectativas de cada tiempo presente, entonces no poder revisitar ese pasado, no poder analizar críticamente el horizonte de expectativas que animaba aquella lucha política —y la lucha armada como parte de la misma— en el pasado reciente implica no poder trazar un nuevo horizonte de expectativas para el mañana de hoy.



Pero, ¿es posible reinscribir el recuerdo de lo acontecido sin apelar a la repetición ritual? O, dicho de otro modo, ¿es posible hacerlo yendo más allá de contar una y otra vez lo que el poder ha hecho con ellos/as? ¿Cómo reinscribir ese recuerdo en un relato más amplio? Si, como decíamos más arriba, una parte del pasado es restituido por el proceso arqueológico de desenterrar los restos, la otra parte se puede reponer reinsertándolos discursivamente en aquel lugar de donde fueron arrancados: su biografía y su historia. Recontar las historias —personales y políticas— de las víctimas implica restituirlos como sujetos. Historias personales: padre, madre, hijo, hija, sindicalista, compañera, militante, estudiosa, artista, fumador, deportista, tímida, alegre... En los relatos de aquellos que los conocieron —familiares, amigos— reaparecen personas y no siluetas. El espesor producido por la propia vida y que les fue quitado por la desaparición volvería a surgir, no con la intención de admirar contemplativamente lo que eran —como si eso fuera posible— antes de que el poder se ensañase con ellos/as, sino con el objetivo de abrir fisuras, brechas en el muro aparentemente impenetrable de lo que la desaparición hizo con ellos/as y también con todas/os nosotros/as. Abrir brechas que no pretenden reponerles una voz que ya no tienen sino simplemente permitir(nos) hablar el pasado con el lenguaje crítico del presente. Una vez abandonada la tentación contemplativa, una vez recuperada la "biografía" hay además que visitar la politicidad, lo cual implica mirar críticamente las acciones de estos/as sujetos/as —muchos/as de ellos/as marcados/as políticamente— y reasumir la conflictividad que se perdió. Reasumir la conflictividad es parte de restituir esa humanidad robada, pero eso no puede significar, si no queremos atarnos a una suerte de memoria nostálgica de aquello que había antes de la derrota, obviar el hecho mismo de la derrota política de aquella apuesta. Hablar de derrota, y de las responsabilidades políticas de la izquierda en la misma, resulta —también— indispensable.

III

"El Combate y la unidad de las organizaciones revolucionarias, así como el significado de los años '70 en el presente son parte de este capítulo del debate que abrió Página/12 como una forma de superar las dos explicaciones históricas oficiales: la de la guerra contra la agresión marxista y la de los dos demonios. El resultado, saludable, no es una nueva teoría oficial, sino muchas visiones que coinciden, polemizan y se entrecruzan."

Con este breve texto **Página/12** encabeza uno de los capítulos del debate acerca de los "años '70" que tuvo lugar en sus páginas entre enero y marzo del año 2001, los domingos en la sección "Debates". La estrategia discursiva de este diario ha combinado, desde su nacimiento, la parodia, la sátira y los juegos de lenguaje para marcar fuertemente un lugar enunciativo de comentarista crítico de la vida política argentina e internacional. A diferencia de otros medios que juegan a la "transparencia" y la objetividad, **Página/12** no busca borrar su presencia. Las tapas y los títulos hablan a las claras de un enunciativo crítico, en algunos casos irónico, que propone al lector un pacto de complicidades y juicios valorativos sobre los contenidos noticiables, modelados frecuentemente por editoriales sintéticos y burlones de la noticia del día, a partir de operaciones de montaje de imágenes. Sin embargo en los diversos capítulos que conforman la polémica a la que hacemos referencia no hay lugar para el tono irónico ni paródico. Por el contrario, en este caso la modalización es la de un enunciativo reflexivo que intenta englobar las diferentes posturas para que se constituyan en un mosaico explicativo capaz de dar cuenta de lo acontecido en aquel período de la vida política argentina. Nos detendremos en una pocas cuestiones abordadas en dicho intercambio de opiniones.

En el copete arriba citado, a través del cual **Página/12** quiere dar cuenta de los senderos y las inflexiones del debate que sobre los años '70 tienen lugar en sus entregas dominicales, hay varias presunciones y articulaciones de distintos elementos que son útiles para pensar la cuestión de la memoria. En primer lugar está presunta la existencia de explicaciones "oficiales", memorias institucionales; no una sino dos: la de la guerra contra la agresión marxista y la teoría de los dos demonios. En segundo lugar, se afirma la necesidad de superar esas explicaciones pero no a costa de estructurar una nueva versión oficial, sino a través de una actitud que parta de escuchar otras voces, las cuales por el mismo hecho de ser varias y entrecruzarse no sólo no constituirían una nueva teoría oficial sino que tendrían la virtud de configurarse como un entramado interpretativo. Por último, para el diario pensar los años '70 es discutir, entre otras cosas, su significación en el presente. Explicaciones oficiales/ ejercicio de superación/ significado de los años '70 en el presente/ no constituir una nueva historia oficial/ multiplicidad de versiones. A través de este hilo argumentativo, **Página/12** —dándole la palabra a algunos colaboradores habituales y otros no tanto— pretende erigirse como un enunciativo dispuesto a no ser cómplice ni de las versiones oficiales, ni de las operaciones sociales de borrado y silenciamiento de las voces disonantes de las que los medios son parte insoslayable. Así, frente a las versiones institucionales del pasado setentista, el diario propone lo que quisieran ser los primeros trazos de otra memoria, quizás una *conmemoria* o una memoria colectiva edificada desde las narrativas de los protagonistas. No es casual, entonces, que los que escriben en este debate hayan estado vinculados a las organizaciones políticas y/o político-militares más importantes de los primeros setenta. Tampoco resulta casual el hecho de que esta discusión tenga lugar en los meses previos al 25º aniversario del golpe de 1976. La disposición del diario, la participación de ex militantes setentistas y la contemporaneidad del debate con una pluralidad de manifestaciones políticas, sociales y culturales que desde distintos ámbitos de la sociedad se desarrollaban en torno al repudio de aquel 24 de marzo, todo ello constituye una combinatoria de elementos y dispositivos necesarios en el proceso de construcción de memorias que pretendan peso social y cultural.¹⁰

Por un lado, la *autenticidad* de la memoria a construir se edifica desde las distintas intervenciones de los articulistas, en las cuales el tono analítico se complementa con expresiones testimoniales capaces de contactar y significar experiencias ajenas. Estas dos dimensiones de la escritura se combinan además con la multiplicidad de voces, otorgándole a la memoria emergente una *amplitud* imprescindible, incorporando varios recuerdos y contenidos concretos y dándole un sentido compartido (y esto más allá de si existen o no coincidencias en el debate, ya que esas significaciones comunes son construidas sobre discordancias parciales, que son las que encuentran "ecos" diferentes en la sociedad). Por otro lado, **Página/12** cumple una doble función: es el vehículo que proyecta este trabajo de memoria en un espacio público, y es el referente que, hoy por hoy, puede solicitar una identificación a los lectores a través de los pactos y las complicidades que sostiene con cierta franja de la sociedad. Pero como toda memoria, la implicada en la tarea que propicia el diario se cimenta en rescates y olvidos, en desplazamientos y significaciones. Uno de los temas centrales de la polémica en cuestión —en rigor el detonante de la misma a partir de la publicación del libro de Larraquy y Caballero— es la figura de Galimberti y su significación respecto de la generación militante de los '70. "Símbolo", "cifra", "representante", "ejemplo", "metáfora", "síntesis", son algunos de los términos a través de los cuales los articulistas intentan abordar el problema, aún cuando todos respondan negativamente a la pregunta sobre la relación simbólica o representativa. "La figura de Galimberti tiene la fuerza del paradigma negativo" afirma Bruschtein, e inmediatamente contrasta al Galimberti de hoy con las aspiraciones de la generación setentista: "es exactamente lo que ellos no querían llegar a ser".¹¹ "Hay una *instrumentación* política en la *maniobra* por instaurar al oscuro Galimberti como *símbolo* de la militancia de los '70. Si ese fue el símbolo, poco puede haber de *rescatable* en los valores de esos

años".¹² Feinmann descubre la operación de rescate y olvido, y su necesaria inscripción simbólica. A la "instrumentación" simbólica de Galimberti le opone lo que erige como su contracara: la militancia setentista (así, en general, o a través de nombres ya consagrados simbólicamente, como Walsh, Guevara, etc.), lugar en el que residen los valores que Feinmann convoca a rescatar. La operación de contraposición es paralela a un desplazamiento: como dice Wainfeld, "los '70 hubieran sido lo mismo que fueron si Galimberti, literalmente, no hubiera existido".¹³ Y Bruschtein remata que "Galimberti, y algunos pocos más, no son representativos de esa generación". Así, no sólo se niega toda vinculación significativa entre la generación de los '70 y Galimberti (desestimando incluso su posición dirigente en la JP de entonces), sino que se sostiene que todo abordaje histórico de aquellos años puede hacerse *debe hacerse* descartando esta presencia (sea Galimberti, o Firmenich, o "algunos pocos más"). Es cierto que, como dice Wainfeld, esa historia no puede ser contada por una sola voz, pero eso es distinto de su desplazamiento de toda enunciación. Por otro lado, si la "cuestión Galimberti" resultara tan irrelevante, ¿por qué entonces esta proliferación de plumas dedicadas a negarle un lugar destacable en esa historia? Estos dirigentes no fueron cuerpos ajenos a aquellos años; el propio Feinmann lo admite cuando señala que Galimberti sí representa algo: "lo peor de una generación".¹⁴ Es la mirada retrospectiva planteada en torno a la representatividad de un determinado personaje la que provoca la obturación de toda posibilidad de comprensión de la compleja trama implicada en aquellas organizaciones y en los valores que, más allá de sus anhelos, efectivamente promovían. Otra cuestión del debate que resulta interesante observar es la construcción de los años '70 como un tiempo incomparable con cualquier presente. Lo que no estaría mal en varios sentidos, pero que se pierde cuando esa inconmensurabilidad implica a su vez una jerarquía existencial: "esos años sin par" como titula el síndico general de la Nación, Rafael Bielsa, la primera de sus tres intervenciones en el debate, agregando que "vivir los '70 fue lo más trascendente que me pasó en la vida".¹⁵ Años inigualables, propuestos como plenitud vivencial que tienen como contracara implícita la denigración en el presente de los espacios experienciales y las expectativas futuras de esta época. El ejercicio de memoria decide saltarse el explorar la conformación misma de los entramados relacionales entre los sujetos que constituían la "militancia setentista", con sus propias relaciones de poder y autoritarismo. Los olvidos que a Bielsa le permiten constituir su propia versión del pasado, son los que cimentan las versiones mitologizantes de un período heroico y sacralizado, sobre el que no cabe ninguna mirada crítica porque su efecto es la obturación de toda interpelación de aquellas experiencias e ideas. "Es fundamental el debate sobre nuestro pasado. Pero si lo que se pone en discusión es la vida personal de Rodolfo Galimberti, [...] no cuenten conmigo. No soy juez de ningún montonero".¹⁶ Alicia Pierini, a quien pertenece la cita, explícita otra clave de las lecturas que hasta ahora conformaron las memorias e historias sobre el pasado reciente en la Argentina: el juicio. No se trata de "enjuiciar", en el sentido del juez, que —como dice Ginzburg— no se ocupa tanto de la verdad como de dictar un veredicto, sino de restablecer la importancia capital que para la política presente y futura tiene la indagación sin contemplaciones de ese pasado. Si realmente se quieren rescatar las expectativas de cambio de aquella generación militante, la crítica de su política, de las consecuencias e implicancias de la misma (tanto para sus partícipes como para quienes quieran ahora construir expectativas libertarias) deben ser abordadas y puestas en crisis. Así estaríamos hablando y haciendo otra memoria, dotada de otra política: si somos capaces de comprender aquella militancia y aquella apuesta polí-





tica sin dejar de percibir sus puntos ciegos, sus autoritarismos y sus perfiles (a tal punto de no considerarse excéntrico a un Galimberti sino poder explicarlo como parte de aquello), entonces nosotros estamos constituyéndonos en torno a una memoria crítica que pueda incidir sobre nosotros y sobre nuestra política: la memoria actuaría así como una intervención liberadora: nos permitiría acercarnos a la comprensión de ese pasado y a la vez nos posibilitaría distanciarnos del mismo, recuperando esa experiencia como elemento de aprendizaje para la crítica de nuestro presente y de nuestra subjetividad política.

IV

Mencionamos más arriba la coincidencia del debate con los preparativos de la movilización de repudio al 25° aniversario del golpe de 1976 (mientras tiene lugar esta polémica, **Página/12** publica numerosos avisos de actividades previas o de convocatorias a la marcha de los 25 años). Quizás resulte todavía necesario señalar la imposibilidad de pensar el Terrorismo de Estado en la Argentina por sus datos previos, es decir, por la situación política y social que lo precedió. Si hay algo que ofrece pocas dudas es la desmesura del terror que se implementó (y los primeros sorprendidos fueron justamente sus principales víctimas). El dispositivo concentracionario y la inscripción del terror en todos los ámbitos de la vida social a fin de transformar los lazos sociales son irreductibles a los antecedentes históricos de la represión en Argentina.¹⁷

Pero esto no implica que cerremos los ojos ante otras cuestiones. Y menos frente a las responsabilidades políticas que tuvieron los desarrollos efectivos de las ideas y formas de acción de la izquierda armada en aquellos años.

*"A fin de octubre de 1975, cuando todavía estaba el gobierno de Isabel Perón, ya sabíamos que se daría el golpe dentro del año. No hicimos nada para impedirlo porque, en suma, también el golpe formaba parte de la lucha interna en el Movimiento Peronista".*¹⁸
*"El paso dado por los militares [se refiere al golpe del 24 de marzo de 1976; AO/RP] clausura definitivamente toda posibilidad electoral y democrática y da comienzo a un proceso de guerra civil abierta que significa un salto cualitativo en el desarrollo de nuestra lucha revolucionaria".*¹⁹

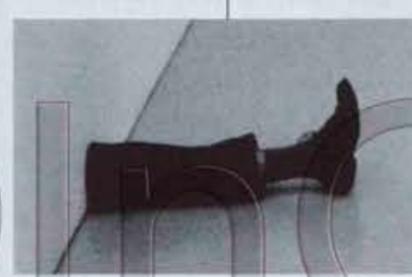
Las citas precedentes no vienen a certificar "errores". Son la muestra de otra selección posible de qué recordar para la construcción de una memoria del pasado reciente en la Argentina. Una memoria desactivada de aquella militancia es también condición para la restitución de la humanidad implicada en esas voluntades. Una memoria crítica debe poder hablar no sólo de algunos "errores" sino de las consecuencias de apreciaciones como éstas sobre el golpe militar realizadas desde las lógicas políticas (hacia fuera y dentro de las organizaciones) implicadas. Más arriba señalamos que recuperar las biografías es devolverle a los sujetos su humanidad y no sus voces, que son recuperables; la intencionalidad sería recuperar sus expectativas, pero a la vez establecer distancia con aquella época a partir de las nuestras. ¿O acaso no hay una incommensurabilidad entre lo que ellos esperaban del futuro y lo que nosotros podemos esperar?

Salirse de las historias mitologizantes del héroe y el mártir implica un trazado de la memoria que repite un intento que, aunque por cierto no es original en la Argentina posdictatorial, todavía es necesario: el de contar la historia de la década del '70 en un registro diferente, un registro que "no someta a las víctimas a la humillación de ver narrado su pasado en la lengua indomne del triunfal relato de la actualidad"²⁰, actualidad que triunfa en el héroe, en el mártir y también, claro, en el demonio. Al mismo tiempo nos distanciamos de las construcciones dogmáticas que produjeron formas de intervención sobre sus presentes que conducían a futuros truncados, y que obliteraron la criticidad y la creatividad reduciéndola a los márgenes; en este punto al menos esta época es mejor que aquella: nuevamente podemos pensar críticamente.

Notas:

1. Karl Marx, "Carta a César de Páepe", 14 de setiembre de 1870, citado en François Furet, **Marx y la Revolución francesa**, México, FCE, 1992, p. 235. La carta es 10 días posterior a la declaración de la III República francesa. Tanto el texto del partido alemán como el manifiesto francés son del 5 de setiembre.
2. Andreas Huyssen, "En busca del tiempo perdido", en revista **Los puentes de la memoria**, La Plata, n° 2, diciembre 2000, pp. 12-29.
3. Reinhart Koselleck, **Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos**, Barcelona, Paidós, 1993.
4. Elizabeth Jelin, "Memorias en conflicto", en **Los puentes de la memoria**, La Plata, n° 1, agosto 2000, pp. 6-13.
5. Un objetivo y una situación que eran plenamente conscientes para los principales exponentes del terrorismo de Estado, como cuando, interrogado sobre los desaparecidos, Videla afirmó: "Le diré que frente al desaparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita [...]; mientras sea desaparecido no puede tener tratamiento especial, porque no tiene entidad; no está muerto ni vivo", en **Clarín**, 14 de diciembre de 1979, citado en Noemí Ciollaro, **Pájaros sin luz**, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 39.
6. Héctor Schnucler, "Una ética de la memoria", en revista **Los puentes de la memoria**, La Plata, n° 2, diciembre 2000, p. 40.
7. Nelly Richard, **Residuos y metáforas**, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1999, p. 42.
8. Ernesto Laclau, **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 48.
9. Si hasta hace muy pocos años era notable la ausencia de debate sobre los años '70, en los últimos años surgieron algunos trabajos sobre todo testimoniales y periodísticos, que buscan dar cuenta de lo acontecido en ese período. Entre esos trabajos es notable la proliferación de testimonios de militantes vinculados a la lucha armada en los cuales se abona una especie de leyenda heroica que no permite una discusión crítica de los sucesos. Por ejemplo, todavía hace falta reponer la relacionalidad entre los distintos movimientos de contestación política, social y cultural, y sus fuerzas relativas en el cuestionamiento del orden. La centralidad de las organizaciones armadas para interpretar aquellos años es una cuestión abierta, pues no hay trabajos de conjunto que las integren relacionalmente en el campo político.
10. Véase Steve Stern, "De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)", en: Mario D. Garces (comp.), **Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX**, Santiago de Chile, LOM, 2000.
11. Luis Bruschtein, "Deslumbrado por el fusil", **Página/12**, 21/1/2001, p. 12.
12. José Pablo Feinmann, "Galimba, el colimba", **Página/12**, 21/1/2001, p. 13 [el subrayado nos pertenece].
13. Mario Wainfeld, "Cuando el coro era protagonista", **Página/12**, 21/1/2001, p. 12.
14. José Pablo Feinmann, *op. cit.*
15. Rafael Bielsa, "Esos años sin par (a propósito de Galimberti)", **Página/12**, 28/1/2001, p. 15.
16. Alicia Pierini, "Debatir la historia, no sobre personas", **Página/12**, 18/2/2001, p. 12.
17. Para un análisis detallado de la conformación de esos dispositivos como una modalidad específica que configuró el poder represor en la Argentina de 1976-83 ver: Pilar Calveiro, **Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina**, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1998.
18. Mario Eduardo Firmenich a Gabriel García Márquez, para **L'Espresso**, Italia, 9 de julio de 1977, citado en Juan Gasparini, **Montoneros: final de cuentas**, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p. 88.
19. **El Combatiente**, n° 210, 30/3/1976, citado en María Seoane, **Todo o nada**, Buenos Aires, Planeta, 1991, p. 298 [el subrayado es nuestro]. Aun cuando el PRT-ERP formuló, tardíamente, la posibilidad de conformar un frente democrático para frenar o postergar el golpe, esto no evitó su evaluación positiva del mismo.
20. Nelly Richard, *op. cit.*, p. 15.

Agenda para una izquierda radical Horacio Tarcus



Un reciente texto de Perry Anderson de balance político-cultural de las últimas cuatro décadas fue respondido recientemente con vehemencia por James Petras, quien invita al británico y a los intelectuales que hablan de "derrota" a apreciar el vigor de las luchas del presente. El autor de esta nota, a propósito de su presentación y valoración del debate, entiende que las luchas actuales, con toda su carga de dramatismo y tragedia, se ven negativamente comprometidas por la ausencia de un proyecto contrahegemónico. Y termina postulando una agenda teórico-política que contribuya a la constitución de una izquierda radical. Una primera versión de la segunda parte de este trabajo fue presentada por el autor en la mesa sobre "Alternativa socialista" del Seminario Internacional "Crisis, revolución y socialismo", desarrollado en Buenos Aires en junio último.

"El único punto de partida para una izquierda realista en nuestros días es la lúcida constatación de una derrota histórica". Es una de las afirmaciones de un texto reciente de Perry Anderson llamado a la controversia. Es que la **New Left Review** de Londres —publicación con la que **El Rodaballo** y su antecesora, **El Cielo por Asalto**, tienen una gran deuda político-intelectual— inició, a comienzos del 2000, una nueva época. El relanzamiento con nueva numeración y diseño renovado propició que el historiador británico, uno de sus fundadores y su director durante muchos años, trazase una suerte de "balance y perspectivas". Además, y a propósito de la trayectoria de una revista que cumplía cuarenta años, Anderson esbozó allí un fresco de las transformaciones económicas, políticas y culturales de las últimas cuatro décadas a escala mundial ("Renewals", **New Left Review**, n° 1, New series, jan.-febr., London, 2000; reproducido en la edición española, **NLR** n° 2, Madrid, mayo-junio 2000).

En términos de Anderson, decir que el mundo se ha transformado entre 1960 y el 2000, es decir poco. Entonces, un tercio del plane-

ta había roto con el capitalismo; Krushev hacía promesas de reforma en la URSS, la China maoísta mantenía su prestigio, los vietnamitas resistían con éxito y la revolución cubana era un faro en América Latina. Intelectualmente, un marxismo renovado recuperaba las mejores tradiciones ahogadas de la izquierda. El conformismo cultural de los '50 contrastaba en los '60 con fenómenos diversos como la emergencia de la cultura del rock, el nuevo cine de autor, o los desafíos del estructuralismo. Cuatro décadas después, ese entorno en que nació la revista se ha disipado. "El bloque soviético ha desaparecido. El socialismo ha dejado de ser un ideal extendido. El marxismo ya no predomina en la cultura de izquierda". Para Anderson, pues, "el capital ha repellido punto por punto todas las amenazas contra su dominio, las bases de cuyo poder, las presiones de la competencia por encima de todo, fueron persistentemente infravaloradas por el movimiento socialista". La "consolidación prácticamente irrefutable, unida a su difusión universal, del neo-liberalismo" es el resultado de dicha derrota, en un proceso mundial donde "el capitalismo estadounidense ha reafirmado estruendosamente su predominio en todos los campos —económico, político, militar,

cultural— con un boom sin precedentes que dura ya ocho años". Dado el nuevo cuadro mundial de consenso neoliberal, Anderson postula para una izquierda crítica en la etapa que se abre una actitud general de "realismo intransigente". Y agrega: "Intransigente en dos sentidos: negándose a toda componenda con el sistema imperante y rechazando toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder". Esto es, ni acomodación a la idea de que el capitalismo es un mal inevitable, ni la exaltación de un "maximalismo estéril". Y concluye: "La prueba de la capacidad de la **NLR** para dar con un tono político particular debería radicar en la frecuencia con la que sea capaz de sobresaltar a sus lectores, llamando al pan pan y al vino vino, en vez de caer en una gazmoñería bienintencionada o engañarse a sí misma acerca de la izquierda. Hoy en día, es el espíritu de la Ilustración, antes que los evangelios, lo que más nos hace falta".

Realismo crudo en el diagnóstico, intransigencia frente a los poderes dominantes, crítica radical de los mitos que atan a los oprimidos a su pasado: el lector reconocerá sin dificultad las afinidades de esta perspectiva con la línea editorial que **El Rodaballo** hace mucho viene sosteniendo, en un combate político-cultural, en varios frentes, con la centroizquierda, con el (neo)populismo y con la izquierda tradicional. Y aunque entiendo que el universo de diálogo político-intelectual de una izquierda radical no puede circunscribirse a este sector del marxismo crítico británico —y en relación a **El Rodaballo**, el lector sabe cuán diversos han sido nuestros interlocutores, y que el lugar en que buscamos situarnos nunca fue el de meros "traductores" ni mucho menos de embajadores locales de las formaciones culturales o políticas europeas—, todos los que estén empeñados en combates semejantes, no podrán sino reconocerse en el balance de Anderson y saludar el relanzado proyecto de la **NLR**.

II

No toda la izquierda internacional recibió del mismo modo el "nada que festejar" de Anderson. En una airada respuesta, James Petras ("Apuntes para entender la política revolucionaria de hoy", traducido en una ficha de discusión de la revista **Herramienta**, junio 2001) cree que reconocer la derrota significa adoptar una postura "derrotista", supone que dar cuenta del impresionante consenso neoliberal es "postrarse" ante el neoliberalismo. Su respuesta al diagnóstico de Anderson —redactada en un tenor fuertemente antiintelectualista, que sume al lector en el desconcierto acerca del lugar desde el que habla Petras—, consiste en una enumeración, por momentos tediosamente cuantitativa, de movimientos actuales de impugnación al capitalismo, desde las ELN y las FARC colombianas, y el MST en Brasil, hasta las los "movimientos antiglobalización" en Seattle, Praga, etc.

En primer lugar, habría que señalar que Anderson escribe su texto antes del encadenamiento de los movimientos de resistencia global. Pero la objeción fundamental es de orden metodológico, porque el marxista británico no niega la existencia empírica de movimientos de resistencia y de lucha, sino que intenta esclarecer un marco internacional poco favorable para su fortalecimiento y su potenciación recíproca. También nosotros constatamos a diario en nuestro país luchas y movimientos de resistencia —desde los piqueteros en La Matanza o Tartagal hasta los trabajadores de Aerolíneas Argentinas— que adoptan a menudo formas dramáticas, a veces infructuosas, otras veces eficaces, muchas veces heroicas. Pero nuestra simpatía y nuestra solidaridad con dichas formas de legítima resistencia no deben alimentar falsas ilusiones ni reactivar viejos mitos (del tipo “reestatización”, o “defen-

sa del patrimonio nacional”, cuando el viejo Estado populista o la “burguesía nacional” han desaparecido para no volver). A menudo, resistir, por parte de los menos favorecidos o los excluidos de los beneficios de la “globalización”, por justa y necesaria que sea su resistencia, significa a lo sumo *impedir* o *diferir* la realización plena de un modelo impuesto por otro, y no necesariamente la postulación de un modelo propio, de un proyecto alternativo. En términos de Gramsci, resistir la hegemonía del capitalismo globalizado no significa el progresivo despliegue de un proyecto contrahegemónico. Una contrahegemonía no puede llevarse adelante sin luchas sociales, pero la suma de todas las luchas sociales no constituyen por sí mismas

un proyecto contrahegemónico, esto es: un modelo alternativo de sociedad y un diseño de los medios para llegar a él. En ese sentido, los movimientos de resistencia global, en tanto aparecen excediendo la mera resistencia, son una fuente de innovación y de optimismo, pero el camino de imaginar y crear una “otra globalización”, no la del Capital sino la de “los de abajo”, será largo y complejo, y necesitará del concurso de otros sujetos. La construcción colectiva de esta alternativa es imperiosa, pero al mismo tiempo problemática, dada la situación contemporánea donde se combinan dramáticamente, por un lado, los efectos del colapso de los “socialismos reales” en el Este, con la salida exitosa del capitalismo a la crisis de los años '70 en Occidente por otra, combinación que contribuyó a instalar este agobiante consenso neoliberal según el cual no habría alternativa realista ni deseable a

dientes, el del campo de los explotados y los dominados, nunca se encontró, de un siglo a esta parte, como hoy se encuentra, con tal vacío de proyecto alternativo. Como observó hace poco tiempo Tony Andreani, “la izquierda no tiene proyecto de sociedad, ya no sabe lo podría ser el socialismo”. Y esta falta de perspectiva de futuro compromete las luchas del presente. Con todo, si la encrucijada es adversa y muchas certezas han caído, la izquierda crítica cuenta con valores éticos, con herramientas conceptuales y con experiencias que, aunque son parcial o totalmente fracasadas, siempre puede aprenderse de ellas. Entiendo que aceptar el desafío de la época de construir una nueva izquierda, significa encarar con coherencia y creatividad una serie de núcleos teórico-políticos:

—recuperar la problemática de la *utopía*, con toda su dimensión crítica, lúdica, imaginativa, deconstruyendo el paradigma del camino real que iba “del socialismo utópico al socialismo científico”;

—*repensar la política* más allá de la representación; repensar el poder por fuera de las concepciones instrumentalistas;

—reapropiarnos de lo mejor de la tradición moderna de la crítica de la política, que conciben a ésta de modo agonista, *como contradicción y como lucha*; crítica que revela el carácter antagónico de lo que aparece como armónico; que pone de manifiesto el carácter histórico de lo que se presenta como natural, el carácter político de lo que se quiere “técnico”, “objetivo”;

—replantear la construcción de un proyecto alternativo por fuera de los sustitutos; una *nueva imaginación política* debe estar abierta a pensar y ensayar nuevas formas de organización, pero en tanto autoconstitución, *construcción colectiva de subjetividad*; poner en cuestión el modelo “partido instrumento para la toma del poder”, para pensar y ensayar modelos de autoorganización que comiencen a prefigurar la sociedad que deseamos construir;

—si hacer política implica indefectiblemente construir identidades (un “ellos” frente a un “nosotros”), el desafío es la construcción de identidades que —valga la paradoja— tengan la suficiente fortaleza para ser flexibles, contra toda tentación de sustancialización de las identidades y su consiguiente aplastamiento de las diferencias;

—apostar por una *política de la memoria*, en contra del imperativo del “prohibido olvidar”, por una elección ética y política de lo que queremos, necesitamos, recordar;

—abogar por un nuevo internacionalismo, por una perspectiva superadora tanto de una “globalización” uniformadora como de los reactivos localistas, estatistas o nacional-populistas;

—reevaluar el problema de la relación entre mercado y planificación: frente a los modelos de “socialismos de mercado” y los de planificación burocrática, atender a los nuevos desarrollos teóricos de “socialización del mercado”;

—reconsiderar el problema de la de-

mocracia: si en el plano económico, socialismo será “socializar el mercado”, en el plano político, será “socializar el poder”; no habrá futuro para el socialismo, si no logramos concebir una opción superadora de la democracia capitalista, por otra parte cada vez más devaluada; al respecto, Cuba no puede ser una excepción: nuestro apoyo más irrestricto al heroico pueblo cubano que resiste con dignidad y heroísmo un bloqueo ignominioso, no puede confundirse con la idealización acrítica de su régimen de monopolio de la política y de la prensa por el partido único;

—avanzar en la revisión crítica de nuestro pasado, apostando a una historiografía que no sólo ponga en cuestión los mitos fundantes de la Nación argentina o del poder militar, sino también los mitos que desde la izquierda supimos construir; en ese sentido, debemos proseguir el debate, sin pelos en la lengua, sobre la experiencia de los '70 (sobre todo el de la izquierda armada); este balance arrojará una luz intensa sobre otras experiencias que también exigen ser reexaminadas: las de las izquierdas y el movimiento de derechos humanos en los '80 y los '90. Como puede desprenderse, se impone un prolongado esfuerzo de deconstrucción de ciertos pares antinómicos que fueron constitutivos de las izquierdas clásicas: reforma/revolución, dirigente/dirigido, vanguardia/masa, representante/representado, pacifismo/violencia, político/personal, razón/pasión, constituyente/constituido, derecho/hecho, etc. El trabajo deconstructivo viene avanzando también, en distintas esferas del conocimiento moderno, sobre otros pares antinómicos que involucran pero que exceden ampliamente lo político, como ser: masculino/femenino, naturaleza/cultura, producción/reproducción, etc. La nueva izquierda no puede sino salir beneficiada de este trabajo crítico.

Ahora bien, la apuesta intelectual por repensar y deconstruir no inhibe, sino que estimula, la vocación de intervención y participación política. Aún sabiendo que estamos replanteando, sobre la marcha, muchos de sus términos, no dejamos de abogar por una nueva izquierda, cuya vocación revolucionaria hacia la sociedad se corresponda con su propia disposición a revolucionarse a sí misma; una izquierda radicalmente democrática, que no sólo exija radicalizar la democracia en la sociedad, sino dispuesta también a democratizar radicalmente sus propias instituciones (partidarias y sociales); una izquierda nacional (en el sentido de que sea capaz de encontrar sus raíces en las luchas del pasado), pero no nacionalista, sino profundamente internacionalista; una izquierda racional, pero no racionalista; una izquierda popular, pero no populista; una izquierda capaz de recuperar su “autoridad intelectual y moral” (Gramsci dixit), pero profundamente antiautoritaria, antiestatista, antipaternalista, antisustitufista, libertaria y autogestionaria.

Ideología y pensamiento

Dardo Scavino



En un tiempo en que el capitalismo ha devenido totalitario, en el doble sentido de que quienes lo habitan no pueden sino producirlo y de que fuera de él hay la nada, ¿cómo debe pensar la filosofía una teoría del sujeto en la cual éste no sea mero actor del libreto que la ideología en tanto policía discursiva prescribe? Para Dardo Scavino, ya no puede pensarse como lo quería el cartesianismo, pero tampoco como lo quieren los filósofos consensualistas de “la edad de los poetas”. De lo que se trata, en cambio, es de recuperar la concepción de la política como pensamiento inaugurada por Marx.

El espacio del poder

Durante muchos siglos se consideró que enunciados como “el humo es un cuerpo sutil” o “el vapor carece de peso” eran verdaderos. ¿Por qué? En realidad no se trataba de enunciados aislados sino de las conclusiones de un silogismo perfectamente riguroso: los cuerpos pesados caen/el humo no cae/el humo no es un cuerpo pesado. Existían, pues, ciertas condiciones para que este último enunciado fuera considerado verdadero. Por un lado, un principio general según el cual todos los cuerpos pesados tienden a caer. Pero éste se basaba a su vez en un principio aristotélico aún más general según el cual los cuerpos tienden a dirigirse hacia su lugar natural, allí donde hallan finalmente el reposo o la inmovilidad, de modo que ese lugar era la “causa final” de cualquier movimiento. Por otro lado, aquel silogismo tomaba como premisa menor una experiencia empírica perfectamente verificable: el humo, efectivamente, no cae. De manera que el enunciado “el humo es un cuerpo sutil” no era una simple creencia irracional sino la consecuencia de un razonamiento preciso. Las premisas de ese silogismo no nos *autorizan* ni nos *permiten* afirmar lo contrario, es decir, “el humo es un cuerpo pesa-

do”, enunciado que sería considerado “falso” en el interior de este sistema.

Desde esta perspectiva, un enunciado considerado “falso” o “inválido” es una conclusión no autorizada por un conjunto de premisas implícitas. Por eso podemos decir que esas premisas tienen un doble aspecto. Cuando las consideramos por sí mismas, cuando las explicitamos, son meras *descripciones* de hechos; cuando se mantienen implícitas, es decir, cuando autorizan implícitamente otro enunciado, o son sus condiciones, resultan más bien *prescripciones* discursivas, como si ya no fueran *constataciones* de hechos sino *declaraciones* de reglas. La diferencia entre las descripciones y las prescripciones, entre las constataciones y las reglas, entre los juicios y sus condiciones, entre lo empírico y lo trascendental, no pasa entonces por una distinción entre dos grupos de enunciados distintos sino entre lo propuesto y lo pre-su-puesto, entre lo explícito y lo implícito, entre un primer y un segundo plano. Así como “el alfil se mueve en diagonal” es una descripción de una pieza del ajedrez y, al mismo tiempo, una regla de ese mismo juego, así “los cuerpos pesados caen” es una descripción y una prescripción, como si declarásemos: “en este mundo todos los cuerpos que caen *deberán* ser considerados pesados”. Un enunciado será considerado “verdadero” o “válido” si obedece a esta instrucción discursiva o a este mandato implícito de un amo anónimo. Desde esta perspectiva, entonces, no existe una diferencia pertinente entre la *obediencia* a las reglas y la *deducción* de un enunciado válido, de modo que la racionalidad y la verdad no se identificarían, al menos en este caso, con la libertad.

A este conjunto de reglas que autorizan la producción de enunciados “verdaderos”, a este amo anónimo e implacable o a esta normatividad “trascendental”, y sin embargo inmanente al discurso, Foucault la llamó “policía discursiva”: “Sólo estamos en lo cierto cuando obedecemos a las reglas de una ‘policía’ discursiva que debemos reactivar en cada uno de nuestros discursos. La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Le fija límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas”. De modo que toda



la “globalización”. El reverso de la medalla de esta hegemonía neoliberal es la desaparición de aquella convicción colectiva, esa idea fuerza, aquel imaginario que permeó las luchas sociales durante un siglo, según la cual el socialismo significaba un orden civilizatorio antagónico y superior al capitalismo. Pero la situación de la izquierda hoy no es de mero aislamiento social, producto de un reflujo momentáneo, sino que es aún más grave. Es también una crisis programática, una crisis de su propio proyecto y su propia identidad. Por eso no se trata, como cree Petras, de “medir” la relación de fuerzas para cada período histórico, de contabilizar avances y retrocesos entre dos contendientes preconstituidos. Pues uno de los conten-

la “globalización”. El reverso de la medalla de esta hegemonía neoliberal es la desaparición de aquella convicción colectiva, esa idea fuerza, aquel imaginario que permeó las luchas sociales durante un siglo, según la cual el socialismo significaba un orden civilizatorio antagónico y superior al capitalismo. Pero la situación de la izquierda hoy no es de mero aislamiento social, producto de un reflujo momentáneo, sino que es aún más grave. Es también una crisis programática, una crisis de su propio proyecto y su propia identidad. Por eso no se trata, como cree Petras, de “medir” la relación de fuerzas para cada período histórico, de contabilizar avances y retrocesos entre dos contendientes preconstituidos. Pues uno de los conten-

la “globalización”. El reverso de la medalla de esta hegemonía neoliberal es la desaparición de aquella convicción colectiva, esa idea fuerza, aquel imaginario que permeó las luchas sociales durante un siglo, según la cual el socialismo significaba un orden civilizatorio antagónico y superior al capitalismo. Pero la situación de la izquierda hoy no es de mero aislamiento social, producto de un reflujo momentáneo, sino que es aún más grave. Es también una crisis programática, una crisis de su propio proyecto y su propia identidad. Por eso no se trata, como cree Petras, de “medir” la relación de fuerzas para cada período histórico, de contabilizar avances y retrocesos entre dos contendientes preconstituidos. Pues uno de los conten-

verificación, toda confirmación o invalidación de un enunciado, sólo podría hacerse "dentro" de un sistema o de una policía discursiva. Cuando los enunciados son considerados como descripciones o constataciones de hechos, podemos hablar entonces de un *saber*, dado que se trata de lo que sabemos acerca de los mismos; cuando los consideramos como prescripciones o reglas, podemos hablar de un *poder*. La condición de posibilidad de un enunciado válido, o de un saber, es, por consiguiente, un poder. O dicho de otra manera, un *sujeto de saber* está *sujeto a* un poder, y esta sujeción a un poder o a una "policía discursiva" es la condición necesaria para que el sujeto sepa algo o para que emita enunciados válidos acerca de los hechos.

Ahora bien, en la medida en que está sujeto a un poder, ese sujeto no puede no reproducir o "reactivar" las instrucciones o los mandatos tácitos de ese poder: sus enunciados describen hechos pero reproducen mundos implícitos. El sujeto se

verifica, puesto que verdad y falsedad sólo pueden ser decididas en el interior de un sistema en el mismo sentido de una jugada válida o no? O peor aún, ¿cómo sustraerse simplemente al poder si los objetos de nuestra experiencia empírica están constituidos por esta norma trascendental? ¿Cómo no "ver" en el humo un cuerpo sutil si suponemos que los cuerpos que no caen carecen de peso?

El tiempo del pensamiento

Una manera de liberar el pensamiento de las coerciones trascendentales de un poder instituido consistiría en explicitar cada uno de los presupuestos implícitos de la norma trascendental o la policía discursiva, es decir, convertir las prescripciones en descripciones y evaluar si, tomándolas una a una, pueden considerarse válidas o verdaderas. Este volverse sobre sí o sobre los propios presupuestos implícitos fue, en efecto, la vía privilegiada por René Des-

cartes. La conciencia de sí era este meta-saber acerca de las condiciones o las reglas de todo saber empírico: saber acerca del saber o reflexividad. Y por eso una de las condiciones esenciales para que un lenguaje perfectamente racional existiera, era una suerte de percepción simultánea de todos los enunciados de un sistema, de manera que ninguno de ellos debía permanecer como un presupuesto implícito de otro: todos los enunciados serían al mismo tiempo descriptivos sin que ninguno de ellos fuera prescriptivo. La razón cartesiana suponía entonces la existencia de esta memoria absoluta. Así se creía eliminar la policía discursiva o el poder tácito de las reglas. El pensamiento ya no tendría ningún amo. Es más, el pensamiento se identificaría por fin con el propio poder.

Al convertir el saber acerca de los objetos en objeto de otro saber, Descartes abrió el dominio de una interioridad separada del espacio público, una "sujetividad", como garantía de cualquier verdad. Pensar, entonces, significaba "reflexionar". En este sentido, el sujeto cartesiano, llamado a veces "sujeto moderno" *tout court* —denominación que no deberíamos adoptar sin precaución—, no podía separarse de una concepción "matemática" del saber, en el sentido de los *Elementos* de Euclides: éste ya habría partido de principios auto-evidentes para deducir enunciados fiables. Y por eso el sujeto cartesiano resulta inseparable del proyecto de una *Mathesis Universalis*. De esta manera, el sujeto ya no estaría sujeto a las reglas o a las instrucciones de un amo —la tradición o la costumbre—, sino que sería su propio legislador o al menos legislaría de acuerdo con ciertas leyes naturales o divinas (las "semillas de verdad"). En fin, el sujeto habría tomado el poder. O al menos habría creído hacerlo. En efecto, ¿puede concluirse la "evidencia" o la "absoluta certidumbre" de una idea a partir de la simple observación atenta de la misma? Muchos historiadores de la filosofía dirán que el cartesianismo es un "empirismo de las ideas": el conocimiento de ese objeto —la idea o la representación de otro objeto— no presupondría ninguna norma trascendental. Y por eso el propio empirismo fue también un cartesianismo de lo sensible. Estaríamos en presencia de una verdad "salvaje", como diría Foucault, de una verdad que ya no obedecería a las reglas de una policía discursiva; la interioridad del sujeto sería el dominio de la libertad. Ahora bien, no se trataría de una auténtica sustracción a la norma trascendental sino de una simple denegación, una denegación de la historicidad de ese meta-saber, una denegación de la obediencia. La crisis del sujeto cartesiano puede formularse hoy de otro modo: no existe un meta-lenguaje de una norma trascendental o de un saber-poder. Lo que significa también que la filosofía no puede cumplir esta función o que la epistemología no puede convertirse en jueza o conductora de la ciencia.



para confirmar o invalidar una determinada hipótesis. Se trata de una experiencia "ideada". Incluso muchas de las "experiencias" de la física moderna —desde el plano no-inclinado y sin rozamiento de Galileo, ideado para demostrar el principio de inercia, hasta el individuo adentro de la caja acelerada de Einstein, ideada para demostrar la identidad de la masa inercial y la masa gravitacional— fueron puras experiencias de pensamiento. Pero al margen de esta aclaración, el ejemplo del descubrimiento del peso del humo nos sirve para comprender en qué consistiría un "descubrimiento". En primer lugar, éste pone en evidencia el "punto ciego" de una teoría instituida, punto ciego que no sería detectable desde el interior de la propia teoría. En segundo lugar, invoca un principio que esta teoría reconoce como válido: en este caso, que el peso de un cuerpo puede verificarse con una balanza. De modo que pone en contradicción dos principios de la teoría vigente, contradicción que, una vez más, no existía cuando uno se situaba dentro de su sistema. En tercer lugar, la verdad "descubierta" resulta inseparable de una "falsificación de lo falso", como decía Bachelard, algo que Spinoza ya había expresado en una sentencia célebre: *verum index sui et falsi*. Por último, la verdad descubierta no sólo refuta un enunciado de la teoría instituida sino que critica también la validez de sus premisas o sus reglas: si el hecho de "elevarse" o "caer" ya no puede identificarse con la ingravidez o la gravedad de los cuerpos, ¿no se pone en crisis la idea de un "arriba", el cielo, como el lugar natural de los cuerpos sutiles, y de un "abajo", la tierra, como el lugar natural de los cuerpos pesados? ¿Y no se cuestiona así, y en última instancia, la idea de una "causa final" del movimiento?

Fijemos entonces nuestro vocabulario. Llamemos *ideología* a esa pareja empírico-trascendental del saber-poder foucaultiano, es decir, al lenguaje entendido como un conjunto de descripciones-prescripciones. Al decir que los límites de un lenguaje son, ni más ni menos, los de su propio mundo, Wittgenstein puso en evidencia el carácter esencialmente dogmático o totalitario de la ideología tal como la entendemos aquí: por definición, ésta no puede ver su punto ciego o su límite interno; no ve que no ve, un poco como no vemos el punto ciego de nuestro propio ojo. Algo que Heidegger había dicho de otra manera: todo lenguaje, todo horizonte de comprensión, supone no sólo un olvido fundamental sino también un olvido de ese olvido. Llamemos *pensamiento*, por el contrario, a esa capacidad humana de *hacer visible lo invisible* o de *descubrir* una verdad que es un punto ciego o un olvido de una ideología instituida. Y este punto ciego o este olvido es todo menos casual: es preciso que la ideología "sacrifique" ciertas posibilidades para poder constituirse como ideología. Los lenguajes son, en general, necesariamente sacrificiales. El pensamiento supone entonces no sólo una

constatación de un saber, puesto que critica un error, sino también, y por lo mismo, una desobediencia a un poder, puesto que su verdad no puede deducirse o inferirse de sus reglas implícitas. Así, muchos historiadores de la ciencia dirán que en ésta un verdadero descubrimiento no es posible sin una "revolución" epistémica. Otros hablarán de un "corte" o de una "ruptura", incluso de un "acontecimiento". Poco importa: el pensamiento no se identifica con una institución discursiva, o con un lenguaje, sino con una *transformación* discursiva o, lo que es lo mismo, con una *conversión* subjetiva.

Pero si bien el pensamiento no se confunde con la ideología, no existe separado de ella. Y es que sólo existe a condición de hacer visible un punto ciego, un olvido, un sacrificio o un límite interno de su lenguaje. De ahí que la verdad develada por un pensamiento tenga dos aspectos: puede considerarse *absoluta*, en el sentido que está ab-suelta, des-ligada o de-sujetada de las reglas de producción de enunciados verosímiles de una ideología, dado que no puede deducirse a partir de éstas; pero al mismo tiempo es *relativa*, en el sentido que surge como la refutación de un error de esa ideología histórica y no de otra. De hecho, descubrimientos como el del peso del humo van a permitir fundar una física que terminará por relativizarlos: ni el humo ni ningún otro cuerpo son, de por sí, pesados, ya que el peso acabará por convertirse, con Newton, en una consecuencia de la atracción gravitacional, directamente proporcional a la masa de dos cuerpos e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa, de modo que un cuerpo alejado de cualquier otra masa carece, esta vez sí, de peso. Pero no resulta difícil darse cuenta que el enunciado "el humo carece de peso" ya no tiene el mismo sentido en la física aristotélica y en la física newtoniana. Así el enunciado "las especies evolucionan", según un célebre ejemplo de Foucault, ya no tiene el mismo sentido en el sistema de Lamarck y en el de Darwin, de la misma manera que "la verdad, cuya madre es la historia" no significaba lo mismo en *El Quijote* de Cervantes y en el de Pierre Menard.

Pero al mismo tiempo que el descubrimiento de una verdad se hace con respecto a una ideología, el descubrimiento de una ideología se hace con respecto a una verdad, porque tampoco puede hablarse de ideología en sentido estricto hasta que un pensamiento no haya puesto en evidencia su punto ciego, hasta que no haya develado su olvido fundamental, hasta que no haya hecho su *crítica*, es decir, y en términos estrictos, hasta que no haya puesto en evidencia los *límites* de su racionalidad interna. El pensamiento surge entonces, y necesariamente, en el seno de una ideología aun cuando surja en *antagonismo* radical con ésta. Y este antagonismo —Platón ya lo sabía— consiste en primer lugar y como lo señalamos, en ponerla en antago-

nismo consigo misma. Lo que no significa que una ideología se autodestruya por sus propias contradicciones: es el pensamiento el que las pone en evidencia y es porque surge un pensamiento antagónico que esas contradicciones aparecen.

La política como pensamiento

Ahora bien, cabría preguntarse si este pensamiento es un monopolio de la ciencia o si existe también en otras dimensiones humanas. Que la ciencia tenga el monopolio del conocimiento, no nos cabe duda, pero el pensamiento no se reduce al conocimiento. De hecho, Paul Klee utilizaba la fórmula "hacer visible lo invisible" para referirse al arte, y si bien éste no produce ningún conocimiento, no por eso deja de ser un pensamiento en la medida en que participa de esta capacidad humana de *descubrir* lo invisible o lo olvidado por una ideología hegemónica, y en estas mismas páginas intentamos demostrar que algo semejante había pensado Sartre a propósito de la literatura.¹ Pero también este pensamiento caracterizaría a otra práctica humana, la política: a diferencia de la ciencia, ésta descubre una *justicia*, y en lugar de poner en evidencia un error de una ideología hegemónica, denuncia más bien una *injusticia*. Creo que le corresponde a Marx el mérito de haber entendido la política como pensamiento, al menos tal como lo definimos aquí. A esta política entendida como pensamiento le dio al menos dos nombres: "actividad práctico-crítica" y "lucha de clases". Sin embargo, es sólo tardíamente que identifica estos nombres con la "política", ya que en sus textos de juventud, y sobre todo en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, asimilaba la política a una "ideología" estatal y, por consiguiente, a la ausencia de pensamiento (por ejemplo: "la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política").

Así como la verdad o la falsedad de un enunciado sólo podría juzgarse, en principio, dentro de un sistema o de acuerdo con "las reglas de una policía discursiva", la justicia y la injusticia de un acto sólo podría juzgarse dentro de una norma trascendental o de un Estado de derecho. Lo que significa que en un Estado todo conflicto se convierte en litigio jurídico. Y así como el enunciado "el humo es un cuerpo sutil" resultaba perfectamente válido y racional dentro del sistema aristotélico, el intercambio de trabajo por dinero, la relación salarial propiamente dicha, resulta perfectamente justa y racional dentro del sistema capitalista. Es más, no habría capitalismo si no existiera este intercambio. Y por eso la ideología capitalista convierte este intercambio en el fundamento mismo de su justicia. En efecto, un contrato laboral garantizaría la "igualdad" entre las partes: el

patrón y el obrero, los ricos y los pobres están subordinados a la misma norma. Y los tribunales estarían ahí para garantizar que ambas partes, sin distinción de origen o fortuna, cumplan con ese contrato. Pero además garantizaría su "libertad", sobre todo si lo comparamos con el esclavismo o el feudalismo, ya que ambas partes son libres de suscribir o no ese contrato.

Marx contraponía esta *justicia jurídica* a una *justicia política*: lo que el proletariado denuncia no es éste o aquel incumplimiento de un contrato laboral por parte de la patronal sino la propia regla de juego, o la propia descripción-prescripción, según la cual el trabajo es y, por consiguiente, *debe ser* considerado como una mercancía susceptible de ser vendida y comprada. Allí donde la ideología dominante ve un principio jurídico o contractual de igualdad y libertad, el proletariado *descubre* lo que ésta no ve y no puede ver sin auto-contradecirse: un principio de desigualdad y dominación económica y social. Lejos de ser la garantía de igualdad entre los ricos y los pobres, ese contrato salarial es su origen; esa garantía la libertad entre las partes, esa relación instituida somete una a la otra. Pero está claro que ningún tribunal estatal puede considerar válida esa protesta ya que cuestiona el fundamento de la propia lega-

mo entre la ideología hegemónica y el pensamiento político el que genera las clases. Aun en el supuesto caso de que aquel "proletariado" marxista ya no existiera o se hubiera vuelto cuantitativamente minoritario, como pretenden algunos autores que han decidido decirle "adiós al proletariado", no por eso habrá desaparecido la lucha de clases, porque éstas ya no son sectores preexistentes de la división del trabajo social sino consecuencias de un antagonismo político.

Por supuesto, desde el momento en que esta clase política denuncia que su condición de "asalariado" es radicalmente injusta, ese sujeto está relacionado con un sector preexistente de la sociedad. Pero no se convertiría en clase política si no cuestionara la *descripción* que de sí misma propone la ideología dominante, es decir, su condición de *objeto* de la definición del amo, porque se sabe que las *definiciones* propuestas por éste, o las asignaciones de roles en la división del trabajo social, son también mandatos o *prescripciones*. Desde esta perspectiva, el *ser* del trabajador asalariado no se distingue de su *deber ser*, y a esto se reduce toda la problemática de la cosificación. De ahí que la lucha de clase introduzca un antagonismo o una escisión en el seno de su propio sector social

der-saber— a través del develamiento de sus límites interiores. Porque una ideología es, por definición, totalitaria o dogmática, desde el momento en que los límites de su mundo son, estrictamente, los límites de su lenguaje. Cuando los voceros del neo-liberalismo afirman hoy que se ha llegado al "fin de la historia" porque el sistema capitalista ya no deja subsistir ninguna injusticia que no pueda resolverse en los términos de la legalidad vigente, cuando otros anuncian que todo conflicto político debe resolverse aceptando las reglas consensuales del "diálogo social", se convierten en los ideólogos de este nuevo totalitarismo, y por eso no es casual que Francis Fukuyama se inspire en un filósofo pro-stalinista como Alexandre Kojève.

Los avatares del sujeto

Ahora bien, si decidimos que esta clase surgida del antagonismo entre la ideología hegemónica y el pensamiento político sea considerada como un *sujeto* político, un sujeto antagónico, habrá que distinguirlo entonces de al menos tres concepciones del sujeto.

En primer lugar, del *sujeto* cartesiano al cual hacíamos referencia. En efecto, la idea de una "conciencia de clase" se con-

vismo decimonónico: como sólo la "ciencia" piensa y la política no, ésta debe subordinarse a la primera. Así Kautsky afirmaba a fines del siglo XIX, en un pasaje evocado y elogiado por Lenin en su *¿Qué hacer?*: "Hay quienes consideran que la conciencia socialista sería el resultado directo, necesario, de la lucha de clases proletaria. Ahora bien, esto es enteramente falso [...] La conciencia socialista de hoy sólo puede surgir sobre la base de un profundo conocimiento científico [...] Y el portador de la ciencia no es el proletariado sino *los intelectuales burgueses*: en efecto, es en el cerebro de ciertos individuos de esta categoría que nació el socialismo contemporáneo y es a través de ellos que fue comunicado a los proletarios intelectualmente más evolucionados, quienes lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado, allí donde las condiciones lo permiten. Así pues, la conciencia socialista es un elemento importado desde afuera en la lucha de clase del proletariado y no algo que surge espontáneamente". Podríamos decir entonces que el "centralismo" de la burocracia partidaria, compuesta por intelectuales "burgueses" en cuyo "cerebro" habría nacido el socialismo contemporáneo, se identifica con la era cartesiana del marxismo: la burocracia era

de la planificación económica hasta las ciencias naturales (la desastrosa experiencia del lissenkismo), el arte (el realismo socialista), la sexualidad (la vuelta a la moral burguesa que ya Engels había criticado) y, por sobre todo, la propia política, repitiendo así la vieja y ya desastrosa experiencia de Platón en Sicilia.

Pero en segundo lugar, sería preciso distinguir aquel *sujeto* político de ese mismo sujeto que está *sujeto* a un poder o a una norma trascendental, ese sujeto "situado", como lo llamaría Sartre, ese personaje que interpreta un rol escrito por un autor anónimo e incansable. Justamente, desde el momento en que el trabajador (entendido como personaje económico-social y al mismo tiempo jurídico) vende su fuerza de trabajo, acepta el contrato laboral e interpreta su rol de asalariado, *está sujeto* a la ideología hegemónica o al lenguaje del amo. Dicho en otros términos: él acepta la regla de juego según la cual debe considerarse a sí mismo como un vendedor de fuerza de trabajo. Y así como el sujeto de saber foucaultiano no cesaba de contribuir "con la aplicación de un decreto público" o de "reactivar" las "reglas de una policía discursiva", el trabajador asalariado no cesa de reproducir, en sus comportamientos sociales, una ideología hegemónica. El su-

bien, dada la imposibilidad de esta solución cartesiana, ya no puede hablarse de "ideología". Y es cierto. Pero lo que convierte un lenguaje en ideología no es un meta-lenguaje trascendente sino una ruptura inmanente, es decir, un descubrimiento. Y la condición de posibilidad de un descubrimiento no es otra norma alternativa sino la crítica de la norma vigente. En todo caso, un descubrimiento no presupone un lenguaje diferente sino que lo funda. Así el principio de inercia no presupone la física newtoniana sino que la constituye (y no es casual que los **Principia** comiencen con este principio). De modo que la verdad extra-sistémica va a contribuir a la constitución de un sistema que la convertirá retrospectivamente en una verdad intra-sistémica. Y algo semejante podría decirse con respecto a la justicia política: se trata de un pensamiento fundante y ya no fundado, se trata de una potencia constituyente y ya no de un poder constituido. Ahora bien, dentro de la filosofía contemporánea habría que prestarle particular atención a un caso como el de Richard Rorty ya que puede considerarse que representa una tercera alternativa en la concepción del sujeto. Como la mayor parte de los filósofos de esta tendencia, Rorty acepta la identidad entre el lenguaje y el



lidad vigente o instituida. Digamos entonces que la injusticia denunciada no es ni puede ser tomada en cuenta o *vista* por la ideología dominante: es su punto ciego, su olvido fundamental, el límite de su racionalidad intrínseca (y Marx hablaba de esa "categoría social" que era "la encarnación de la limitación universal"). De modo que existe un conflicto irresoluble entre la legalidad estatal y la justicia política. Y este conflicto irresoluble pone siempre a la política al borde de la ilegalidad: por más liberal o tolerante que sea el sistema, éste no puede sino ejercer la violencia sobre un grupo que no acepta resolver su diferendo en los términos de la legalidad dominante o del "contrato tácito" establecido que rige el lazo social. A este *antagonismo* que ya no se confunde con un litigio jurídico, o que ya no enfrenta dos partes de la sociedad sino a la ideología hegemónica con el pensamiento político, Marx le dio el nombre de "lucha de clases". De ahí que este filósofo asegurara que él no había descubierto la existencia de clases en la sociedad y ni siquiera la lucha a la cual éstas se libran sino *la primacía de la propia lucha con respecto a las clases*, cuestión acerca de la cual no dejó de insistir Althusser en los años '70. Esto significa que las "clases" no existen antes de la lucha: es el antagonis-

mo entre quienes obedecen y quienes desobedecen las prescripciones del amo (*nomos*), entre quienes consideran justa y quienes consideran injusta la propia descripción de "asalariados" o "vendedores de fuerza de trabajo", entre quienes se identifican y no se identifican con un rol en la división del trabajo, entre la *heteronomía* económico-social y la *autonomía* política.

Como decíamos, a este *pensamiento político* Marx lo denominó, en su primera tesis sobre Feuerbach, la "actividad revolucionaria" o la "actividad práctico-crítica" (*praktisch-kritischen Tätigkeit*). Una "práctica", vale la pena recordarlo, es una actividad que *transforma* algo, de manera semejante a como el trabajo transforma la materia. La "crítica", por su parte, es la encargada de señalar los *límites* de una ideología, su punto ciego, su olvido fundamental, eso que Kant llamaba la "cosa-en-sí", entendida como lo que se sustrae al dominio de las descripciones de un lenguaje. Por eso la "cosa-en-sí" no es lo absolutamente inaccesible sino lo inaccesible *para* un lenguaje determinado, y no hay lenguaje, como vimos, que no contenga ese punto ciego o ese límite interno. La "práctica-crítica" es una actividad encargada de transformar la ideología dominante —entendida siempre como la pareja po-

fundió con el principio según el cual el trabajador debía disponer de un meta-lenguaje de la ideología dominante, de un saber acerca de ese poder-saber, *para* convertirse en sujeto político. Considerado como meta-lenguaje de la ideología, el "marxismo" se convirtió entonces en "socialismo científico" o "ciencia proletaria". Lo cual supuso reunir varias condiciones. En primer lugar, la crítica de la ideología no debía ser una crítica inmanente, basada en un descubrimiento político, sino una crítica trascendente o una meta-crítica que mostraría las "contradicciones" ya existentes en la ideología capitalista. Pero para que la "conciencia de sí" cartesiana se convirtiera en "ciencia", era preciso convertir a la ideología, entendida como poder-saber, en un "objeto" semejante al de las ciencias naturales: el modo de producción. El sujeto cartesiano adquiría entonces el aspecto del sujeto científico y el realismo cartesiano de las ideas se convertía en una "teoría del reflejo" que ya generaba dudas por ese entonces: ¿cómo hace un sujeto que está sujeto a la ideología para elevarse por encima de ella y considerarla como el objeto de un saber o más bien de un meta-saber? Pero el pasaje de la política a esta supuesta ciencia estaba así casi terminado. Sólo faltaba un poco de positi-

el momento de la "conciencia de sí" del sujeto social, a saber, el proletariado. De modo que la condición para la aparición de un sujeto político era la ciencia de los burocratas del partido. Con las consecuencias ya conocidas. Era en función de un "análisis científico" de una coyuntura que se decidía que debía hacer el proletariado, si apoyar a la burguesía nacional para que las condiciones "maduraran", si hacer una huelga o no, hasta cuándo continuarla, qué luchas de otros países apoyar, etc. La interioridad de la subjetividad cartesiana se convertía en la interioridad partidaria. Pero los resultados de este centralismo científico fueron aún más calamitosos en los llamados regímenes "comunistas", los cuales deberían denominarse, en términos más estrictos, "socialistas científicos". De hecho, mal podría hablarse de "comunismo" cuando la abolición de la relación salarial no se produjo, cuando las organizaciones de trabajadores fueron suprimidas, cuando el disciplinamiento del trabajo fue a veces más duro que en los propios países capitalistas gracias a la adopción del peor taylorismo y del stajanovismo, cuando un burócrata del partido podía ganar hasta cuarenta veces más que un trabajador. En cambio, se pretendió someter todas las instancias de la sociedad a una "ciencia" oficial, des-

jeto se convierte así en un "portador" o, en términos de cierto estructuralismo, en un mero "actante". Pero en el plano de este automatismo social ya ni siquiera puede hablarse entonces de pensamiento, al menos tal como lo entendemos aquí. Justamente, en oposición a aquel sujeto reflexivo de la modernidad cartesiana pero sobre todo como reacción contra la concepción galileana de la ciencia y contra la posibilidad de una lucha de clases, surge una filosofía que podríamos llamar historicista, culturalista o hermenéutica encargada de señalar la imposibilidad de cualquier "pensamiento del afuera": la verdad y la justicia sólo existen "dentro" de un sistema establecido o consensuado. Sin ser él mismo susceptible de verdad o falsedad, este horizonte de pre-comprensión fija por adelantado todos los criterios de enunciados verdaderos y falsos o de comportamientos justos o injustos. No es casual, entonces, que el término "ideología" ya no forme parte del léxico de esta filosofía. Decir que un lenguaje o un horizonte de pre-comprensión es "ideológico", supondría, en los términos de esta tendencia, que pueda existir una norma que trascienda esa norma trascendental, es decir, un meta-lenguaje capaz de tomarla como objeto y juzgarla "falsa" o "injusta". Ahora

mundo, a tal punto que "estar en relación con la realidad" significa para él "estar en relación con una comunidad humana". En este sentido, no existe una diferencia entre un enunciado "verdadero" (aquel que, desde un punto de vista "realista", reflejaría la realidad) y un enunciado "considerado verdadero" por una comunidad humana; no existen las descripciones "correctas" sino las descripciones "aceptadas como correctas": en realidad un enunciado no se adecua a la realidad sino a la policía discursiva de una comunidad. Desde esta perspectiva, Rorty es perfectamente consensualista y, por consiguiente, anti-realista. Es más, ya ni siquiera admite la existencia de una "cosa-en-sí", en el sentido de Kant, porque esto supondría que existe una realidad más allá del lenguaje, una realidad incognoscible para el lenguaje. Pero la realidad no es algo que esté ahí antes del lenguaje sino algo que este mismo lenguaje constituye. Por supuesto, esto suprime la posibilidad de un sujeto cartesiano capaz de elevarse por encima de este lenguaje para observar objetivamente cada uno de sus enunciados. Pero suprime también la posibilidad de un descubrimiento, ya que esto supondría que existe algo que el lenguaje no toma en cuenta y, por consiguiente, que existe una realidad extralin-



güística o no constituida por ese lenguaje. Estaríamos ante el caso de un sujeto perfecta y totalmente *sujeto al* lenguaje, es decir, para Rorty, a una "comunidad humana". Ahora bien, esto no parece ser un obstáculo para que el filósofo norteamericano conciba al pensador como a un creador o un poeta, es decir, como alguien capaz de crear *ex nihilo* un nuevo lenguaje o una "redefinición metafórica" de la realidad (entendiendo, por supuesto, que esa descripción constituye esa realidad). Así pues, el pensador no descubre una verdad sino que le propone una nueva descripción a su comunidad. Le propone utilizar otro lenguaje u otras reglas de juego y, por consiguiente, cambiar sus formas de vida. El pensador es un reformador social y el propio Rorty no pretende ser otra cosa. Ahora bien, ¿cómo una comunidad que considera verdaderos ciertos enunciados llega a adoptar esos enunciados diferentes e incompatibles con los suyos? ¿Cómo un sujeto para el cual los límites del mundo son los de su lenguaje puede aceptar ese nuevo "léxico" completamente exterior y ajeno al suyo? La respuesta de Rorty es doble. En primer lugar, la nueva descripción logra "vencer" a la antigua: "Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar 'verdad' al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado". Sin embargo, ¿por qué la nueva descripción logra vencer a la descripción dominante? Aquí se inserta la segunda respuesta que Rorty ilustra con un ejemplo científico: "Una vez que hubo descubierto lo que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés en hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico". El lenguaje, entonces, ya no es un medio para representarse la realidad sino un útil, ya no es un "espejo" sino un "instrumento": "Poco importa si el útil es un martillo, un fusil, una creencia o un enunciado, la utilización de los útiles forma parte de la interacción entre el organismo y el medio ambiente". Ya no puede hablarse entonces de una "descripción correcta de los hechos" sino de una "adaptación exitosa al entorno". En

este aspecto, Rorty parece darle un sustento filosófico a los dos principales principios de legitimación del neo-liberalismo: el consensualismo del Estado de derecho y el neo-darwinismo de la eficacia. Entendiendo, desde luego, que es este último el que decide en última instancia. Rorty acepta entonces el principio según el cual el pensamiento sería la transformación (o la "reforma") de un lenguaje instituido, y en este sentido se acerca bastante a lo que llamamos la *conversión* subjetiva. Pero al negar la existencia de una "cosa-en-sí", de un punto ciego o de un límite interno de ese lenguaje, niega la posibilidad de un pensamiento como descubrimiento de un punto ciego de la ideología vigente y, por consiguiente, la posibilidad de una verdad que no sea consensual. De modo que debe situar al sujeto "creador" en el exterior de una norma trascendental cuya existencia él mismo negaba (ya que nada existe fuera del lenguaje). En lugar de concebir el pensamiento como un antagonismo que surge dentro de un lenguaje, debe concebirlo como un "combate" entre dos lenguajes independientes uno en relación con el otro, librados a una suerte de lucha darwiniana por la vida, ya que el triunfo de uno u otro resulta inseparable de su capacidad de "adaptación exitosa al entorno". Pero quien dice utilidad y eficacia, dice también finalidad o interés: un útil no es útil en sí sino para algo. El léxico galileano podía ser más útil que el aristotélico-tomista para alguien que quería calcular, por ejemplo, la trayectoria de los planetas, y el propio cardenal Belarmino acepta esta utilidad. ¿Pero era útil, por ejemplo, para quienes querían salvar sus almas o para quienes querían moralizar a los fieles? Y si trasladamos esto al ámbito de la sociedad, ¿pueden concebirse las finalidades o los intereses desde una perspectiva extrínseca? En efecto, si aceptamos que el sujeto está sujeto a un rol social determinado, definido dentro de un sistema o de un lenguaje, ¿cuál sería, por ejemplo, la finalidad o el interés del trabajador asalariado en tanto trabajador asalariado? En síntesis, ¿puede decirse que las finalidades y los intereses existen antes de un lenguaje que unos sujetos adoptarían por conveniencia o es también el lenguaje quien constituye esas finalidades y esos intereses? A menos de entender aquel "entorno" como una realidad objetiva y ya no como una construcción subjetiva, y de traicionar así el anti-realismo del cual se partió, no puede decirse que la utilidad decida el valor de verdad de un lenguaje sino que el valor de verdad de un lenguaje —en el sentido consensualista que Rorty le atribuye— decide su utilidad. De modo que el recurso a la utilidad o la eficacia no nos saca de la misma alternativa: por un lado, un sujeto sujeto a un lenguaje; por el otro, el misterio del creador genial que viene a sustituir al supuesto misterio kantiano de la "cosa-en-sí". El autómatas social y la poeta; las masas situadas en la tierra de la

historia y el extra-terrestre que trae un lenguaje alternativo de no se sabe dónde. En cambio, la lucha de clases entendida como primacía del antagonismo con respecto al sujeto se concibe como un pensamiento que es descubrimiento de un punto ciego o rememoración de un olvido característico de una ideología dominante. Olvido *interior*, por consiguiente, a una ideología histórica. De ahí que, sin ser exterior a esta ideología, el pensamiento no pueda deducirse de sus premisas o ya no *obedece* a sus reglas trascendentales. Y por eso no puede hablarse de un lenguaje alternativo sino de lo que *habrá sido* retrospectivamente un nuevo lenguaje una vez que ese pensamiento constituyente lo constituya. Y si podemos hablar de rememoración o reminiscencia en un sentido platónico, o de la verdad como *aletheia*, descubrimiento o "des-olvido", se debe a que ya no se trata de una memoria-hábito —recuerdo de lo ya sabido o actualización de las reglas implícitas de un lenguaje constituido o "reactivación" de una policía discursiva—, sino de una memoria-constituyente, develamiento de una verdad olvidada por no haber sido nunca enunciada. A la imagen rortyana del pensador como creador genial, habría que contraponer aquella, por cierto mucho más "democrática", del esclavo del **Menón**, capaz de descubrir, sin conocerlo, las mismas verdades que el "genial" Pitágoras.

Conclusión

Hoy el capitalismo realizó su destino de ideología: como *poder* económico-social cuyas reglas rigen tanto al Oeste como al Este, tanto al Norte como al Sur; como *saber* correlativo, bajo la forma de un "pensamiento único", expresión que, si nos atenemos a la exposición precedente, resulta radicalmente contradictoria, ya que sólo una ideología puede ser única. El capitalismo se volvió decididamente *totalitario* (y este adjetivo pareciera más adecuado que el de "global"), hasta el punto que ya ni siquiera basta con decir que se trata de una ideología hegemónica o dominante: el capitalismo *es*, ni más ni menos, nuestro mundo, ya que los límites de uno y otro se identifican. De ahí que filósofos como Michael Hardt y Toni Negri propongan sustituir hoy el término "imperialismo" (o la época en que el capitalismo "dominaba" los modos de producción pre-capitalistas) por el de "Imperio". Desde luego, la izquierda siempre denunció que la democracia y el capitalismo eran incompatibles: la libertad y la igualdad no podían conciliarse con la relación salarial o la mercantilización del trabajo. Pero ahora ya ni siquiera hace falta denunciarlo: los propios gobernantes no cesan de decir que representan los intereses del capitalismo. Las decisiones de los diferentes gobiernos se toman en función del "nerviosismo de los mercados", de las "reacciones de la Bolsa", del aumento o la disminución del

"riesgo país", y hasta hay quienes le dicen a los piqueteros que andar quemando neumáticos en las rutas no está muy bien porque atenta contra la imagen que de nosotros pueden hacerse los "inversores". Estas genuflexiones ante el amo de los mercados son patéticas, desde luego, pero nuestra indignación moral no alcanza para criticarlas. La crítica debe ser política, porque sólo esta práctica-crítica es capaz de destotalizar el totalitarismo capitalista. El problema es entonces el del surgimiento de un *sujeto* político a partir de un antagonismo entre la ideología y el pensamiento. Ahora bien, este problema se convierte en el de la organización. Tanto al sujeto a-político de ciertas organizaciones sindicales o del trade-unionismo como al consensualismo parlamentarista de la social-democracia alemana, el marxismo-leninismo le había opuesto el sujeto cartesiano del centralismo burocrático o *poliburó*. Y lo que se suele llamar en nuestros días el "eclipse de la política" tiene que ver con la crisis del partido marxista-leninista, en cualquiera de sus variantes. ¿Cuáles serían las formas organizativas de un sujeto político post-cartesiano y post-leninista? Evidentemente, éste no es lugar adecuado para responder a semejante cuestión. Incluso me pregunto si no sería mejor que la filosofía se abstuviera de hacerlo. Una cosa es segura, las nuevas luchas de clase que comienzan a surgir aquí y allá en contra del totalitarismo capitalista, parecen prestarle bastante atención a semejante problema, a tal punto que hasta se muestran prudentes a la hora de reconstruir un nuevo internacionalismo. Dos cosas, al menos, parecen haberse aprendido: en primer lugar, que el centralismo burocrático no puede sino ahogar, hoy por hoy, cualquier experiencia de pensamiento político; en segundo lugar, y como consecuencia de esto, que el objetivo de la "toma del poder", en el sentido cartesiano y leninista del término, ya no resulta posible: no porque se haya renunciado a la idea de una revolución sino porque el poder ya no es "tomable" por un sujeto político, lo que no significa que éste no pueda transformarlo. Abandonar la idea de revolución significaría sacrificar el pensamiento político ante el altar de la ideología única, porque pensamiento y revolución, tanto en ciencia como en política, resultan inseparables. Justamente, los voceros del neo-liberalismo son los primeros en postular su imposibilidad. Contra ellos, habría que decir: las revoluciones existieron y van a seguir existiendo mientras exista la humanidad, es decir, ni más ni menos, mientras exista el pensamiento. La revolución existe, entonces, pero resta entender en qué consiste exactamente.

Notas

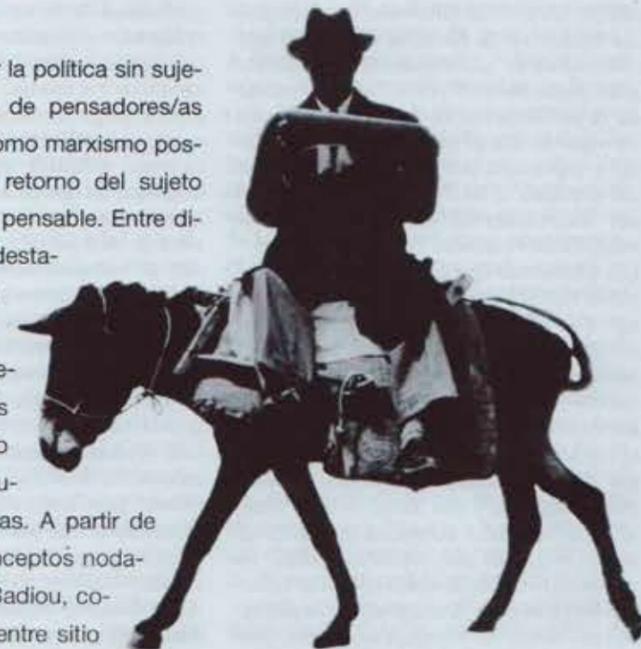
1. "Sartre y el compromiso literario", en *El Rodaballo*, n° 11/12, Buenos Aires, primavera/verano 2000.

El marxismo postestructuralista y la teoría del (no)sujeto

Elias José Palti

¿Es posible pensar la política sin sujeto? Para la franja de pensadores/as que Palti agrupa como marxismo postestructuralista, el retorno del sujeto moderno ya no es pensable. Entre dichos intelectuales destaca el francés Alain Badiou, sobre cuya obra Palti se detiene en una análisis atento, intentando mear sus contribuciones y sus aporías. A partir de algunos de los conceptos notables de la obra de Badiou, como las relaciones entre sitio de acontecimiento, acontecimiento, torsión, ultra-uno y apuesta, Palti reconstruye el recorrido teórico de Badiou desde *Teoría del sujeto* hasta su última obra, *El ser y el acontecimiento*, como una búsqueda por refundar la política a partir de impensar el sujeto.

Elias Palti, doctor en historia por la Universidad de California, es docente e investigador en la Universidad de Quilmes e integra el consejo editor de la revista *Prismas*. Es autor de *Giro lingüístico e historia intelectual* (1998) y *La política del disenso* (1998). El lector de *El Rodaballo* lo conoce por su trabajos sobre Hobsbawm (n° 4) y Rorty (n° 11/12). El presente trabajo, presentado en el ciclo de conferencias del CeDInCI en octubre del 2000, forma parte de un libro en preparación sobre marxismo posestructuralista.



"Dios mueve al jugador, y éste a la pieza ¿Qué dios, detrás de Dios, la trama empieza?"
Jorge Luis Borges

En "Is Subjectivity a Non-Thing, and Absurdity [Unding]?", Manfred Frank señala que la cuestión del sujeto no es un tópico más entre otros, sino que constituye el tema fundamental alrededor del cual se ordena toda la filosofía moderna desde Descartes a Husserl (y Sartre).¹ Más recientemente, en torno a dicho tema se tejió un vínculo entre filosofía y política. "La muerte del Hombre" anunciada por Foucault fue interpretada retrospectivamente como presagiando la crisis que pronto dislocaría al discurso marxista y terminaría eliminando la posibilidad de concebir cualquier proyecto emancipador. Desde esta perspectiva, la "crisis del sujeto" traduciría (o anticiparía) la quiebra contemporánea (¿postmoderna?) de toda expectativa de trascendencia al orden existente, de todo impulso transformador. Barridas ya las esperanzas de un cambio revolucionario, nos encontraríamos atrapados en la "jaula de hierro" de que hablaba Weber, enfrentados al fantasma finalmente reali-

zado de un "Orden total", un régimen social movilizadísimo únicamente por la acción de sus mismos impulsos sistémicos y orientado hacia su propia reproducción. En última instancia, sin sujeto, según se postula, no habría política posible, ni sería concebible una ética. De allí que estudiosos de las más diversas filiaciones ideológicas insistan permanentemente en un "retorno" del mismo. La conclusión de Frank es que el impulso antiiluminista y antihumanista contemporáneo no es más que una moda pasajera que no puede sostenerse teóricamente. "Quienquiera que ataque los efectos injuriosos de la tendencia básica en la filosofía occidental que culmina en el 'autofortalecimiento del sujeto' puede hacerlo", dice, "sólo en interés de la preservación de los sujetos. ¿Quién otro que no sea un sujeto puede ser asaltado y reprimido por las 'regimentaciones del discurso' o las 'disposiciones del poder' expresadas en los potentes encantamientos de Foucault?"

Los problemas que el rechazo a la categoría de *sujeto* plantea a la crítica contemporánea se pueden observar más claramente en algunos de los debates recientes en el ámbito de la teoría feminista. En su contribución a *Feminist Contentions*, Seyla Benhabib señala cómo la cuestión relativa al carácter agencial del sujeto ha dado lugar a dos versiones rivales de la "tesis postmoderna", una "débil" y otra "fuerte". La tesis débil cuestiona la idea de un sujeto unificado para situar al mismo "en el contexto de las diversas prácticas sociales, lingüísticas y discursivas". Según esta tesis débil, no existiría un sujeto, sino pluralidad de *posiciones de sujeto*, cada una específica a un sistema de relaciones sociales y redes discursivas particular en función de la cual pueden éstas definirse. Sin embargo, los sujetos así definidos aún conservan la capacidad de actuar con cierta autonomía respecto de aquellas orientaciones que le vienen determinadas contextualmente. La versión "fuerte" sería la defendida por Judith Butler, para quien el sujeto no está meramente *situado*, lo que presupone la existencia de una substancia previa e independiente de los efectos de la situación en que se encuentra localizado. Siguiendo el concepto foucaultiano, el sujeto, para Butler, no es algo dado en lo cual las prácticas discursivas vienen a imprimirse (aquello que, según Frank, en foucaultismo básico, "viene a ser asaltado y reprimido por las reglamentaciones del poder"); el sujeto es él mismo ya una construcción cultural. Según señala,

Solemos pensar el poder como lo que presiona al sujeto desde fuera... Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como *formando* al sujeto, como proveyendo las condiciones mismas para su existencia y la trayectoria de sus deseos, entonces el poder no es sólo lo que se

opone a éste sino más bien aquello de lo que dependemos para nuestra existencia y lo que nos ancla y nos preserva en el ser que nosotros somos.

Para Butler, sin embargo, el hecho de que el sujeto o, más precisamente, los sujetos sean construcciones sociales no necesariamente significa que sus acciones y modos de conciencia se encuentren completamente determinados por los sistemas de relaciones de poder y reglas que los constituye como tales. En este punto esta autora apela a la noción de *performatividad* para señalar la posibilidad de llevar a cabo, en la misma realización y puesta en práctica de los dispositivos de poder, un proceso de resignificación de los mismos. La pregunta que entonces surge es cómo sujetos inherentemente definidos dentro de un sistema de relaciones particular pueden, no obstante, desplegar un tipo de accionar que no tienda meramente a la reproducción de dicho sistema (o bien postular valores que trasciendan el universo normativo culturalmente dado), en fin, cómo pueden rebelarse contra sus propias condiciones de existencia, sin destruirse como tales.

Esta pregunta es la que recorre centralmente la reflexión de una franja del pensamiento político-filosófico contemporáneo que se está revelando particularmente productiva en este fin de siglo, y que podemos denominar, genéricamente, "marxista postestructuralista". La misma tiene su núcleo duro en un grupo de ex-colaboradores franceses de Althusser (entre los que se destacan Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière), pero también pueden inscribirse en ella otros autores, como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler, Slavoj Žižek y Antonio Negri. Para éstos, la fisura abierta por el estructuralismo resulta ya irreversible. La misma hace imposible el mero regreso a cualquier forma de esencialismo subjetivo. Pero esto, lejos de significar el fin de la política representa, para ellos, su presupuesto. Ésta no tiene nada que ver con ningún "retorno del sujeto", según se lo entiende en nuestros días.

El "retorno del sujeto" del que hoy se habla no sería, para estos autores, más que la contracara de la quiebra de la política, su reducción a una "ética de la tolerancia hacia la diferencia" en la que se han previamente borrado las huellas de su dimensión propiamente política. En definitiva, tras la vocación universalista que informa el respeto "políticamente correcto" hacia el otro ellos perciben la impronta del *white men's burden* de Kipling (según señalan, la tolerancia hacia el otro, que no puede entenderse más que como intolerancia hacia la intolerancia, obviamente no incluye a árabes fanáticos o africanos racistas, es decir, no es más que el respeto hacia un "otro" como "nosotros"). Sin embargo, esto no necesariamente implica ya (a diferencia de lo que ocurría con el

"marxismo estructuralista") el rechazo a toda idea de sujeto. Si la *política*, aseguran, no puede *pensarse* como el regreso de un sujeto no es porque ésta no presuponga un *sujeto*, sino precisamente porque la misma remite a la propia imposibilidad de *pensarlo*: un sujeto *pensado* ya no es propiamente un *sujeto*, sino la puesta en práctica de los saberes que en él vienen a depositarse; para decirlo en las palabras de Althusser, un "efecto de estructura". La *política* se sitúa, pues, en el vértice de su misma imposibilidad de dar cuenta de su propia agencialidad. "Lo que hace sujeto en política", dice Badiou, "aunque revelado en su existencia por el efecto político mismo, sigue siendo inarticulable en ella". Así, el intento de refundar la política se desplegará en la empresa de *impensar* el sujeto, la que identifica a esta corriente "marxista postestructuralista", delimitando su espacio particular de reflexión. En *El ser y el acontecimiento* Badiou presenta el modelo más sistemático hasta hoy realizado con el cual *impensar* el sujeto. En él se pueden observar las contribuciones fundamentales que realizó el marxismo postestructuralista a la filosofía contemporánea, y también los problemas conceptuales que suscita. Sin embargo, a fin de comprender el sentido de este proyecto es necesario antes situarlo respecto de la tradición filosófica heredada y las reflexiones precedentes relativas a la subjetividad.

Las condiciones de posibilidad de la acción intencional y la teoría del (no-)sujeto

En *Futuro pasado* Reinhart Koselleck provee la mejor formulación concisa del problema de la subjetividad en la Modernidad. Según afirma,

Los hombres son responsables de sus historias en las que se han enredado, /.../ deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado /.../ En la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos /.../ Sobre este más o este menos se encuentran los hombres."

La pregunta por el "sujeto" es, ciertamente, aquella por ese más o menos que separa una situación consecuente de su antecedente (en palabras de Derrida, aquello que "suplementa" la situación dada). El "sujeto" indica esa fisura entre intenciones y resultados; en suma, es la marca de la contingencia en la historia. Ahora bien, la afirmación de Koselleck de que detrás de este "más o menos" encontramos a los hombres (esto es, la acción intencional) es sólo una de las respuestas posibles a dicha pregunta; más específicamente, una típicamente neokantiana según la cual el sujeto es no sólo la marca de la contingencia en la historia sino su fuente. Este punto de vista emer-

ge sólo a fines del siglo XIX con la quiebra del concepto evolucionista de la Historia, dando lugar a la oposición entre sujeto y estructura (oposición impensable en los marcos del pensamiento genealógico). El tránsito de una episteme tensionada por la oposición entre estructura y sujeto (que, siguiendo el esquema de Foucault en *Las palabras y las cosas* podemos llamar post-Moderna) a otra en que dicha oposición perdería su anterior sentido nos conduce a atravesar un nuevo umbral. En éste, en el lugar de la crítica de la noción fenomenológico-existencialista del sujeto (como la que realizan los estructuralistas), encontramos una suerte de movimiento estratégico que sitúa a la reflexión en otro nivel (lógicamente anterior) de análisis. Los marxistas postestructuralistas ya no rechazarían la idea de un sujeto-agente (sin que ello los devuelva a una metafísica). La preocupación que preside su interrogación remite a las condiciones de posibilidad de ese sujeto-agente (ese más o menos que separa al consecuente de su antecedente, en palabras de Koselleck). Llegado a este punto encontramos la hipótesis central sobre la que pivotea todo el pensamiento marxista postestructuralista: todo acto institutivo que quiebre la reproducibilidad de las estructuras sociales entendidas como sistemas autointegrados (toda acción intencional) presupone ya, según se postula, una cierta fisura ontológica, una carencia inherente que impida la clausura estructural (si las estructuras fuese perfectamente consistentes, completamente autocontenidas, no sería posible un sujeto, siempre que por esto se entienda algo más que aquello que pone en efecto los valores y acciones que la estructura le asigna como propios a su rol o lugar estructural). Es decir, para que haya *sujeto*, es necesario que antes se abra un espacio de indecidibilidad (una decisión determinada por una regla ya no es verdaderamente una decisión, sino sólo una aplicación de la regla). El *ego* aquí ya no es, pues, algo previo a la estructura (como lo era para la tradición fenomenológico-existencialista), pero tampoco un mero efecto de estructura (como lo era para el estructuralismo), sino, más bien, un *efecto de des-estructura*.

Esa fisura ontológica que constituye la condición de posibilidad de la acción subjetiva Derrida la bautizó con el nombre de *khōra*: el lugar de inscripción del acto institutivo (la *khōra* era aquél vacío originario en el que, según Platón, el demiurgo inscribió los objetos). Tal desplazamiento hacia las condiciones de posibilidad del sujeto no-tético instalaría, en fin, un nuevo nicho epistemológico en el que se disuelve la oposición entre estructura y sujeto (*ego*). Es aquí que debemos situar al marxismo postestructuralista. Éste comparte, pues, con el deconstruccionismo un mismo horizonte conceptual: ambos se instalan en la problemática anterior a las operaciones intencionales subje-

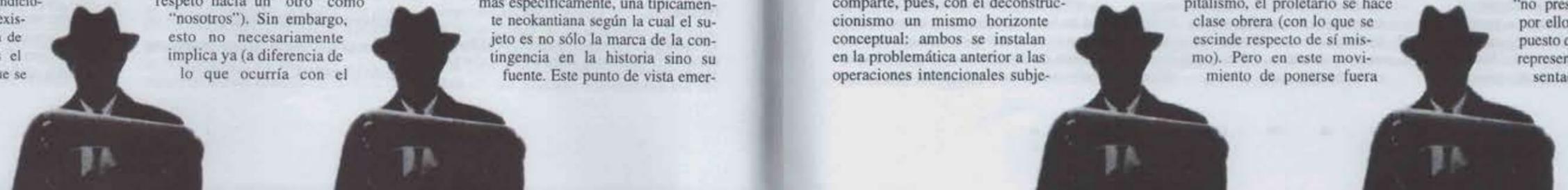
tivas. El proyecto de elaboración de una teoría del (no-)sujeto delimita, sin embargo, un espacio de reflexión que es específico a esta corriente de pensamiento y lo distancia de aquél. Dicho proyecto puede interpretarse como el intento de integrar la idea lacianiana del sujeto con la noción foucaultiana del acontecimiento, para así discutir a ambas. Esta combinación representa, en definitiva, la contribución específica de esta corriente al pensamiento contemporáneo y asegura a ésta un lugar prominente en él. Sin embargo, la misma planteará también una serie de aporías. Ambas, contribuciones y aporías, se nos hacen más claramente manifiestas cuando analizamos *El ser y el acontecimiento* de Badiou.

Badiou: El acontecimiento y las aporías del (no-)sujeto

La trayectoria intelectual de Badiou es representativa de las vicisitudes a las que el marxismo se ve confrontado en su tránsito del estructuralismo al postestructuralismo. El punto de referencia para todas las heterodoxias marxistas-estructuralistas será la versión ampliada de "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico" de Balibar que aparece en la segunda edición de *Para leer El Capital*. Allí Balibar postulaba la necesidad de culminar la tarea iniciada por Althusser de hacer del materialismo histórico una disciplina plenamente científica mediante la elaboración de una teoría materialista dialéctica. Según entiende Balibar, mientras que el primero analiza la sucesión de los modos de producción, la segunda debía ser capaz de dar cuenta de los procesos de transición, es decir, cómo se pasa de un modo de producción a otro. Esta última tarea, sin embargo, parecía plantear un problema insalvable, puesto que conduciría inevitablemente a la reintroducción del concepto idealista de una temporalidad abstracta, general, que es precisamente la que vino a condenar el althusserianismo. En su primera gran obra, *Teoría del sujeto* (1982), Badiou retoma la idea de Hegel del sujeto como *fuerza* a fin de quebrar el rigor estructuralista althusseriano-lacianiano. Por un lado, plantea la existencia de un ámbito estructural escindido, que denomina *esplace*. Este *esplace* surge junto con la instauración de un *mundo*, delimitando así su campo particular de aquello que él excluye. Tal escisión originaria da lugar a una dialéctica estructural regulada por un álgebra (la lógica de la distribución de los elementos dentro de dicho espacio). Y esta primera escisión engendra, a su vez, una segunda. El sujeto, en tanto que *fuerza* se ve "solicitado" por este ámbito estructural y se asimila a él. Es así que, en el capitalismo, el proletario se hace clase obrera (con lo que se escinde respecto de sí mismo). Pero en este movimiento de ponerse fuera

de sí, introduce también un *exceso* que escapa a este ámbito estructural, remite a un Real (en términos lacianianos) que no deja reducirse a lo Simbólico, al espacio normado de la Ley. El sujeto se define así como un *horlieu* (un siempre fuera-de-lugar), que abre a una dialéctica histórica regulada por una topológica a-estructural (la regla de distribución de los espacios). Esta noción del sujeto como "fuerza" (u *horlieu*), que le permite a Badiou pensar una "dialéctica histórica", escapa ya definitivamente del modelo althusseriano. Sin embargo, la misma parecía devolverlo a un concepto de connotaciones claramente idealistas-esencialistas de la subjetividad. A fin de quebrar la noción "idealista" del sujeto, Badiou introducía entonces la noción de *torsión*, por la que se quiebra la circularidad hegeliana del proceso dialéctico (según el esquema del *en sí-para sí*), es decir, hace ya imposible el mero regreso del sujeto sobre sí. Sin embargo, esta dinámica de la escisión aún tenía como presupuesto, en su punto de partida, un *sujeto*, entendido como *fuerza*. En *El ser y el acontecimiento* (1988) culmina una reorientación iniciada con *¿Se puede pensar la política?* (1985), por la cual Badiou abandona esta noción del sujeto como *fuerza*, manteniendo, al mismo tiempo, la idea de *exceso* que le estaba adherida a él. La dialéctica histórica debe entonces refundirse con la dialéctica estructural. De lo que se trata ahora es de pensar una resistencia a la simbolización (un Real) sin postular un "algo" que resista. El punto de partida ya no será, pues, la existencia de un sujeto, sino el propio postulado de que "hay" un más allá (esto es, de que los sistemas de relaciones sociales no son autocontenidos). Esto significa una suerte de inversión del sentido del proceso por el que se trama la red acontecimental: la escisión subjetiva se produce ahora no desde afuera hacia adentro del ámbito estructural (por la "solicitud" que éste produce sobre la fuerza), sino desde dentro hacia afuera: es el sujeto situado el que convoca al exceso (la Verdad, que se abre desde el interior del campo de lo ideológico) y produce de este modo al acontecimiento. Y ello supone, a su vez, una redefinición fundamental del fenómeno de la *torsión*. Pero para entender esto debemos antes reconstruir su línea de argumentación.

Según cuenta en el prólogo a *El ser y el acontecimiento*, reflexionando sobre las paradojas acerca de la relación entre un múltiple y el conjunto de las partes del mismo,¹⁰ Badiou llegó a descubrir en las matemáticas el modelo para concebir una ontología—la ciencia del ser en tanto que ser—erradicada de toda forma de substancialismo ("la verdad es que no hay objetos matemáticos", "las matemáticas", dice, "no presentan nada, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tienen nada que representar, fuera de la presentación misma").¹¹ Si-



guiendo los postulados de la teoría conjuntista, Badiou define ahora al *exceso* en términos de un desfase entre la lógica de la inclusión y la lógica de la pertenencia. Según demuestra, entre aquello que resulta definible dentro de una estructura conjuntista, es decir, que pertenece propiamente a un múltiple dado, y lo que éste efectivamente incluye hay siempre un desfase. Este *plus* que está incluido pero que no pertenece, es decir, que no entra en la cuenta-por-uno de la situación, es el *supernumerario* (el nuevo nombre del exceso). El mismo constituye una *excrecencia* en la medida en que su presencia queda asegurada por su designación como múltiple vacío en el estado de la situación, sin poder definirse dentro de ella, esto es, que se encuentra *representado* sin estar *presentado* en ella (que es la definición de *excrecencia*), resulta innominable en ella. Lo que está *representado*, en este caso, Badiou lo define como un *múltiple genérico*, es decir, un múltiple que sólo se tiene a sí mismo como su elemento (un "hay"), lo que es, según señala, matemáticamente inconcebible —y ello indica al acontecimiento como el límite puesto a la representación ontológica, lo innominable.¹²

El ejemplo clásico de excrecencia lo encontramos en la definición marxiana del *proletariado*, según la analizó Jacques Rancière en *El desacuerdo*. El proletario no indicaría a ningún sujeto particular, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una determinada situación estructural. Éste simplemente designa aquella instancia que hace agujero en lo social; señala la existencia en él de un sector que forma parte constitutiva de su ámbito, pero que no se cuenta en

él. El *proletario* del que hablaba Marx es al mismo tiempo immanente y trascendente a ese orden. En condiciones capitalistas clásicas, en tanto que clase obrera, forma parte integral de dicho ámbito estructural, sin pertenecer completamente al mismo. Con él se incluye también un *exceso*, algo indecible en el lenguaje disponible dentro de él. Como mostró Marx, el tipo de injusticia que sufre el obrero (la extracción de plusvalía) no es articulable según las categorías propias al sistema de producción capitalista: en tanto que fuerza de trabajo, el obrero recibe un salario "justo". Que el obrero sea algo más que fuerza de trabajo constituye la base, y a la vez, aquello que el modo de producción capitalista no puede pensar. En condiciones de producción postcapitalistas, el lugar del proletario (y en esto parecen coincidir, al menos, todos los miembros del núcleo francés de pensadores

marxistas postestructuralistas aunque no así aquellos otros que incluimos en esta corriente, que suelen extender esta categoría para abarcar también a los distintos "movimientos sociales") lo ocupa el trabajador inmigrante. En todo caso, no se trataría ya de la búsqueda de un nuevo *sujeto revolucionario*. El *sujeto* que aquí se menciona no es ningún Ser situado más allá de la estructura (aunque tampoco ya un mero efecto de estructura), no tiene ningún proyecto que le venga asignado a su condición estructural, no lo distingue ninguna capacidad o facultad particular, sino que designa el lugar de un quiebre, lo indiscernible dentro de una situación.

A este sujeto, que es, en realidad, un no-sujeto Rancière lo define como "un operador de litigio, un nombre para contar los incontados, un modo de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales".¹³ El mismo funciona así como el índice de que simplemente hay un *más allá*, un *exceso* (irreducible al ámbito reglado del espacio social) que interrumpe la repetibilidad de la historia (la mera reproducción de las estructuras vigentes). Tal fisura estructural es, en definitiva, la condición de posibilidad del acontecimiento (Badiou lo llama un "sitio de acontecimiento"). Sin embargo, para que este último se produzca, es necesario una *intervención* que haga advenir ese vacío al Ser, lo introduzca en la situación como aquello innominable en ella. Esta intervención consiste en el acto de *nominación* del sitio, el cual lo designa como un lugar de la Verdad (aquello que trasciende la norma, que hace agujero en la malla del Ser).

El acontecimiento sólo se produce, pues, cuando se articula un vínculo efectivo entre una intervención y aquello cuya designación supone la trascendencia del orden existente. Llegamos aquí al punto en que los caminos del marxismo postestructuralista se bifurca de los del deconstruccionismo. Para los deconstruccionistas, tras este intento de discernimiento (identificar un lugar social como un sitio de acontecimiento) asoma siempre la tentación de ontologizar la Verdad (lo que conlleva siempre connotaciones autoritarias), esto es, de hipostatizar un agente particular (una clase social y su partido) proyectándolo como un sujeto universal.

Claude Lefort proveyó el alegato más poderoso en contra de todo intento de ontologización de la Verdad. Su relectura de "La cuestión judía" de Marx resulta particularmente elocuente al respecto. Allí Lefort reivindica, contra Marx, el carácter genérico, abstracto, del "hombre", en tanto que sujeto de los llamados "derechos humanos". En su indeterminación se expresa su anonimidad. Según señala,

La idea del hombre sin determinación no se disocia de lo indeterminable. Los derechos del hombre reducen el derecho a un fundamento que, a despecho de su denominación, carece de rostro, se ofrece como inte-

rior a él y de ese modo se sustrae a cualquier poder que pretendiera apoderárselo: religioso o mítico, monárquico o popular. Exceden, en consecuencia, a toda formulación producida.¹⁴

La democracia se define, desde este punto de vista, como una atopología de los valores; su carácter de puro exceso impide fijarlos e identificarlos con un lugar social o un sujeto político particular. El sujeto democrático está siempre fuera de lugar, es inevitablemente errático. La naturaleza abstracta y genérica del sujeto de los derechos humanos determina que ellos siempre puedan invocarse para poner en cuestión un orden positivo dado, incluso el más así llamado "democrático". La esencia del totalitarismo, para Lefort, no radica tanto en la negación de los derechos humanos —u otros valores, como la justicia, el derecho, la democracia, etc.— como en su apropiación por un sujeto particular, que se identifica así como *el* lugar en que ese valor viene a cristalizarse.

El punto, sin embargo, es que el planteo de Lefort dejaría todavía pendiente la cuestión fundamental. Desde su propia perspectiva, toda acción *política* (toda impugnación de un orden dado) presupone necesariamente una invocación a una Verdad, es decir, su localización: la apropiación, por parte de un sujeto particular, de un valor o un "derecho humano" (en los términos de Laclau y Mouffe, una "proceso hegemónico")¹⁵ —del mismo modo que la articulación de lo social conlleva necesariamente una topológica (cierta distribución de los espacios y roles). De lo que se trata, pues, es de desplegar este presupuesto, esto es, analizar la trama de intervenciones que pone en circulación esa Verdad en una situación dada; en fin, los modos de producción de un acontecimiento.

El primer nudo problemático que esto suscita es cómo invocar un "derecho humano" sin anular su carácter genérico, esto es, sin convertirlo en un mero "derecho". Encontramos aquí lo que Badiou llama "una de las paradojas de la acción, cuya llave es la decisión, pues aquello a lo que se aplica y que es la excepción de un azar es devuelto, por el mismo gesto que lo designa, al destino común, y sometido al efecto de la estructura". En todo caso, dice, "la acción fracasaría en *retener* la marca-de-uno excepcional en el que se funda".¹⁶

La idea de acontecimiento parece así contener una aporía. El mismo supone un acto de nominación, pero éste, si es efectivo, desde el momento en que introduce lo innombrable en la situación, lo destruye como tal. Como señaló Žizek (siguiendo a Lacan), el mismo acto de la nominación que inaugura lo indecible en una situación sería también necesariamente el que cerraría esa brecha.¹⁷ La definición de un acontecimiento supondría, en fin, la simultánea apertura-clausura de una fisura ontológica —lo que recuerda al juego de descubrimiento-encubrimiento (*Entbergung-Verbergung*) del Ser de que

hablaba Heidegger.

En suma, para Badiou, Lefort está aún en lo cierto cuando afirma la irreducibilidad de la Verdad a un saber (lo que tiene siempre connotaciones autoritarias). El desafío es concebir un tipo de acción que no se limite a la movilización de un saber, sino que lo trascienda (y lo funde), es decir, pensar lo impensable: la acción propiamente *política*. El acto de nominación, dice, "no se trata de un trabajo sapiente", "sino de un trabajo militante",¹⁸ una acción *política* por definición. Ello deriva del carácter indiscernible de un acontecimiento. Un acontecimiento puede *re-conocerse*, pero nunca *conocerse* desde dentro de una situación dada. Para hacerlo, hay que trascender la misma, lo que implica un segundo acontecimiento (que es el que confiere retrospectivamente un sentido al primero). El reconocer-se de este último como una consecuencia del primero es lo que define la temporalidad histórica. El acontecimiento despliega así su propia temporalidad en la serie de sus efectos. Y aquí llegamos al concepto de sujeto. El sujeto es esa misma temporalidad (la acontecimentalidad desplegada) vista desde el lado de la intervención, el *entre-dos* que conecta, mediante una *fidelidad*, ese primer acontecimiento con la serie de sus resultados y convoca al segundo acontecimiento. "Un sujeto", dice, " nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa la situación".¹⁹

Desde esta perspectiva, el sujeto es menos el agente de un acontecimiento que su efecto localizado, "lo real finito, la etapa local, de esa suplementación".²⁰ "Llamo sujeto", dice, "a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad".²¹ El sujeto establece una conexión con el exceso, pero no lo produce. Él invoca una Verdad a la que presupone. "Resulta abusivo decir que una verdad es una producción subjetiva," asegura, "más bien, un sujeto está *capturado en la fidelidad al acontecimiento* y supeditado a la verdad, de la que está siempre separado por el azar".²² Un sujeto es, esencialmente, un "evaluador local" de las repercusiones intra-situacionales de una verdad genérica, siempre indiscernible, a la que al mismo tiempo convoca. En fin, una *militancia* no es sino una apuesta al encuentro azaroso de una intervención con un sitio de acontecimiento.

Es este concepto del (no-)sujeto como un *entre-dos* acontecimientos ("un sujeto y por lo tanto una política", dice Badiou, "es lo que un acontecimiento representa para otro acontecimiento")²³ que separa al marxismo postestructuralista del deconstruccionismo. Sólo esta acontecimentalidad desplegada, que abre el campo a-estructural a la cadena de intervenciones subjetivas (i.e., al campo de la *política*) hace concebible la invocación a una Verdad manteniendo su carácter genérico (indiscernible). Sin una Verdad indiscernible no habría instan-

cia trascendente a las determinaciones estructurales. Si la Verdad fuese discernible, cesaría de ser tal para convertirse en la mera actualización de los sistemas de normas y saberes establecidos. Pero, inversamente, toda intervención que no logra establecer un vínculo efectivo con el vacío estructural (lo innombrable dentro de la situación) es un seudo-acontecimiento. El deconstruccionismo (aunque no necesariamente Derrida) busca remitir todo orden a su vacío original, confrontarlo a la naturaleza contingente de sus fundamentos; pero, en la medida en que alcanza a comprender los modos por los cuales éste puede verse trascendido, termina reproduciendo la lógica del propio sistema. En fin, así como la política estatizada es la negación de la *política* (negación-oclusión del *primer acontecimiento*), el multiculturalismo es una *seudo-política* (la negación-oclusión del *segundo acontecimiento*).

Lo dicho hasta aquí representa una primera aproximación a la teoría del (no-)sujeto de Badiou; sólo el esbozo más general de la red acontecimental por la que un vacío adviene al Ser, en síntesis, la estructura básica de la acción *política* concebida como *procedimiento genérico*. Ésta viene así a llenar la laguna en el concepto de Lefort. Sin embargo, surge aquí una nueva pregunta. Hasta aquí vimos cómo, para Badiou, se articula un procedimiento genérico a partir de la red de intervenciones, pero esto no explica aún cómo, en qué circunstancias, ésta se produce (fenómeno que, para él, es sumamente extraordinario). Dicho sintéticamente: ¿por qué hay acontecimiento y no simplemente nada, el vacío? La existencia de una fisura ontológica (un sitio de acontecimiento) es, como dijimos, la condición de posibilidad de un acontecimiento, pero no el acontecimiento mismo. Éste supone una primera intervención (el acto de nominación de un sitio como lugar de la Verdad) que ponga en movimiento la lógica acontecimental (*événementiel*). Badiou, cabe aclarar, no está analizando aquí cuáles son las condiciones empíricas por las cuales se produce un acontecimiento, sino cuál sería su estructura básica.²⁴ Sin embargo, a medida que Badiou avanza en la sistematización de su modelo surgen una serie de problemas.

El primero de ellos tiene que ver con el modo de producción del acontecimiento, el acto de nominación originario por el cual el sitio de acontecimiento (el vacío estructural) adviene al Ser. Como vimos, un acontecimiento presupone una primera intervención (el acto de nominación), el cual no sería atribuible a un sujeto (que es su efecto, no su agente). Podemos llamar a ésta la "segunda de las paradojas de la acción"; la idea de un acontecimiento que se engendra a sí mismo. A fin de explicar esta segunda paradoja es que Badiou desarrolla una segunda definición del acontecimiento como "Ultra-Uno" ("como ocurre a menudo", dice, "la invención consiste en transformar una paradoja en un concepto").²⁵

El ultra-uno es el uno que se interpone entre sí y el vacío, agrega a la cuenta eso que *no es* en la situación, *forzando* a un término para hacerlo designar aquello que no puede designar. "Esta interposición", dice, "es el ultra-uno, porque ella lo cuenta *dos veces*, como múltiple presentado y como múltiple presentado en su presentación".²⁶ La esencia del ultra-uno es, así, el Dos, su permanente disyunción respecto de la situación y de sí mismo.

El acontecimiento es ultra-uno porque, además de interponerse entre el vacío y el propio acontecimiento, es donde se funda la máxima "hay Dos". El Dos así aludido no es la reduplicación del uno de la cuenta, la reduplicación de los efectos de la ley. Es un Dos originario, un intervalo de suspenso, el efecto escindido de una decisión.²⁷

Es en este punto que Badiou reintroduce su noción medular de *torsión*

(que, como vimos, en *Teoría del sujeto* quebraba la circularidad de la dialéctica del sujeto, en tanto que *fuerza*).

La indecidibilidad de la pertenencia del acontecimiento a la situación puede interpretarse como doble función. Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío; por otra, se interpondría entre sí mismo y el vacío. Sería, a la vez, un nombre del vacío y el ultra-uno de la estructura presentadora. Y este ultra-uno-que-nombra-al-vacío desplegaría en el interior-exterior de una situación histórica, en torsión de su orden, el ser del no-ser, es decir, el existir. La intervención interpretante debe, a la vez, mantener y resolver esta cuestión.²⁸

Esta noción de *torsión* es el punto nodal

pese a que él mismo sea el *trayecto* de múltiples (las indagaciones)—, el vacío del lado del ser, y la verdad del lado de lo indiscernible”.³⁹ Y esto nos devuelve a Pascal. El tipo de inflexión que Badiou produce en su apropiación de la idea pascaliana contiene la pista para comprender la problemática que subyace a su modelo. “La verdadera esencia de la apuesta”, dice, “reside en que es necesario apostar y no en que, una vez que estamos convencidos de que es necesario, se elija el infinito antes que la nada, lo que es obvio”.⁴⁰ Para él, la cuestión que Pascal plantea no refiere al objeto de la apuesta, a qué debemos apostar (a lo Absoluto), sino a una instancia anterior, esto es, a la apuesta misma. Y ello es ilustrativo del sentido de su proyecto filosófico. El mismo, en efecto, expresa una suerte de apuesta de segundo orden, una apuesta (segundo acontecimiento) a la apuesta (primer acontecimiento), no a que “hay” Absoluto, sino a que “hay” apuesta a lo Absoluto.

Esta “apuesta de segunda orden” es la que subtiende y organiza su modelo. En él, toda intervención reenvía al propio sujeto de la intervención. De hecho, ninguna interpretación se aplica a un hecho sino a otra interpretación precedente. La apuesta, en definitiva, aunque lo presupone, no refiere al Vacío estructural (puesto que el Vacío, si bien es la condición de posibilidad de un acontecimiento, no es él mismo aún un acontecimiento), pero tampoco a lo Absoluto (lo que nos devolvería al terreno de la ontología), sino a la propia cadena de las intervenciones. Según decía, la trama de intervenciones articulan una fidelidad al mismo *acto de la presentación* (que es la definición del Ultra-Uno), antes que a lo presentado en ella. En fin, todo sujeto sólo se es fiel a sí mismo. Así, por debajo de la primera torsión por

la que el acontecimiento se engendra a sí mismo, subyace una segunda torsión que indica esta autorreferencialidad acontecimental desplegada del sujeto. Como señala Badiou más adelante en esta obra,

Por el momento no es posible ir más lejos en la investigación del modo por el cual el acontecimiento prescribe —o no— las maneras de serle fiel. No obstante, si suponemos que no hay ningún vínculo entre la intervención y la fidelidad [i.e., entre primera y segunda intervención], será necesario admitir que el operador de conexión surge de hecho como un segundo acontecimiento. En efecto, si el hiato entre a_x —tal como la intervención lo hace circular en la situación— y el discernimiento fiel de lo que está conectado con él [...] es total, es preciso convenir que, además del acontecimiento propiamente dicho, hay ese otro suplemento de la situación que es el operador de fidelidad. Y este otro será tanto más verdadero cuanto más real sea la fidelidad, esto es, menos próxima al estado.⁴¹

Esta afirmación supone una redefinición fundamental del esquema anterior que desnuda aquello que en aquél se encontraba sólo implícito. La idea de un segundo acontecimiento se ve aquí desplazado del horizonte (que se vuelve un tercer acontecimiento, siempre-por-venir) al propio sujeto. Éste, por lo tanto, dejar de ser un *entre-dos* acontecimientos, para convertirse él mismo en un acontecimiento. Esto, por lo tanto, introduce una segunda torsión por la que se refunden las nociones de sujeto y acontecimiento en la de Ultra-Uno. Lo dicho cabe representarlo como sigue:



Por detrás de aquel otro esquema subtiende este otro. En éste, la idea de un segundo acontecimiento sigue siendo aquél que introduce ese otro elemento adicional en la situación que suplementa al primero (el acto de nominación originaria) y hace así advenir al Ser al sujeto. Sin embargo, el mismo no refiere ahora a ningún hecho (un acontecimiento a advenir que, en *Teoría del sujeto*, Badiou lo identificaba con la segunda revolución que pondría fin con la “nueva burguesía” soviética y daría lugar a la instauración de una sociedad sin

clases), sino al propio acto subjetivo de interpretación que establece una fidelidad a aquel primer acontecimiento. Y ello produce necesariamente un repliegue del sujeto sobre sí. No sólo en el sentido de que el sujeto se hace fiel únicamente a sí mismo (a una intervención anterior que produce al acontecimiento como lo siempre-ya-advenido), sino también en el sentido de que el propio horizonte a advenir se reabsorbe en él, como su propio horizonte (un siempre-por-venir que es, en tanto que tal horizonte, algo siempre-ya-advenido). El sujeto-como-acontecimiento deviene su “futuro anterior”. Toda indagación, por lo tanto, ya no contendría una apuesta al encuentro (azaroso) con lo Absoluto, sino consigo mismo, en tanto que sujeto.

Sin embargo, de esta forma, una vez convertido él mismo en acontecimiento, en el Ultra-uno, el sujeto queda así atrapado en el trabajo de su propia generación: la trama de intervenciones no remite ahora a ninguna instancia externa, dadora —retrospectivamente— de sentido, sino a la propia autoconstitución del sujeto como tal, su “autonomía” (“el sujeto”, dice, “es la autonomía [autonymie] de una lengua vacía”).⁴² En definitiva, el *trabajo* que invoca la idea de *militancia* ya no es el de crear ilusiones (modelos de sociedad y formas de organización política), sino el de crearse a sí mismo como el sujeto (ilusorio) de las propias ilusiones (en un *militante*). El sujeto de Badiou es, en fin, una suerte de Quijote de segundo orden, un Quijote quijotesco. Éste no busca, como Quijote, ser un Amadís de Gaula, sino ser un Quijote.

Según vemos, *El ser y el acontecimiento* comienza como un intento de dar cuenta de la acción política, para terminar encerrada en el terreno de sus condiciones subjetivas de posibilidad, que es su verdadero tema implícito (y también aquello que no puede tematizar). El proyecto filosófico de Badiou cabe definirlo como meta-pascaliano: no se trata ya de una apuesta a lo absoluto, sino de una apuesta a la apuesta. Esto es lo que hacia el final de su *Teoría del sujeto* Badiou introduce en términos de la diferencia entre *creencia* (que es la que se deposita en algo o en alguien—Mao, el partido, etc.) de la *confianza*. La creencia, decía entonces, nace cuando se quiebra el saber (sólo se cree en aquello que no se puede conocer), la confianza surge, a su vez, cuando se quiebra la creencia. Ésta no se dirige ya hacia nada exterior, sino hacia el propio sujeto (que se convierte así él mismo en acontecimiento). La confianza es la única base para la autostitución del sujeto, la que sostiene el proceso de subjetivación. “En este sentido”, dice ahora en *El ser y el acontecimiento*, “el sujeto es confianza en sí mismo”,⁴³ más específicamente, “confianza en la confianza” (una suerte de confianza de segundo orden). Y ello nos conduce a la segunda diferencia fundamental que separa la idea de Badiou de la apuesta respecto de la de Pascal.

La primera diferencia, como vimos, refiere al hecho de que la apuesta, para Badiou, no remite a lo Absoluto, sino a la propia apuesta (un apuesta a que “hay” apuesta). Esta primera diferencia deriva de, e indica, a su vez, otra más fundamental. Ésta tiene que ver con el tipo de dialéctica que se encuentra aquí operando, aquella que define la *forma* del pensamiento de este marxismo postestructuralista. La idea pascaliana de la apuesta, como se sabe, nace de la imposibilidad de conocer a Dios. La misma desencadena así lo que Lucien Goldmann llamó una “dialéctica trágica”.⁴⁴ Ésta dialéctica trágica no conduce al pesimismo, como puede sugerir; todo lo contrario, el desconocimiento de Dios sería lo que obliga justamente a su búsqueda permanente. Pero para ello es necesario que Su mutismo sea absoluto. Éste no puede hacérsenos manifiesto de ningún modo; debe hurtarse radicalmente al conocimiento (*Deus absconditus*). Porque si pudiésemos encontrar en el mundo algún vestigio de Él, una evidencia de su existencia, algo aquí de validez incondicionada, entonces podríamos olvidarnos de Él y reconciliarnos con el mundo. En fin, la imposibilidad absoluta del conocimiento es también la que determina la necesidad absoluta de su búsqueda, la que nos obliga a apostar permanentemente por Él.

El tipo de dialéctica trágica que subyace al pensamiento marxista postestructuralista difiere ya fundamentalmente del de Pascal. Se trata ahora de una “dialéctica trágica de segundo orden”. Ella nace, no de la ignorancia (la imposibilidad radical de conocer la existencia de Dios, de lo Absoluto), sino de un *saber*, una certidumbre radical: precisamente, de que *no existe Dios*, que lo que se encuentra en el fondo de nuestra existencia no es un Absoluto, sino una Nada, un Vacío. Pero es justamente esta revelación la que empujaría a orientarnos hacia lo trascendente, la que nos obliga a seguir creyendo en lo Absoluto, aún después de que sabemos que no existe tal cosa, de que se trata tan sólo de una ilusión, y, por lo tanto, no podemos ya creer en ella. En última instancia, lo que no nos permite caer entonces en el escepticismo más completo, es, precisamente, y paradójicamente, esta misma certidumbre en la imposibilidad de un Absoluto. Para ello, sin embargo, es también necesario que su imposibilidad, su in-existencia, sea radical. Es únicamente mediante la radicalización del escepticismo que se puede trascender el mismo: tan pronto como llevamos al escepticismo a su límite descubrimos que éste, en última instancia, no es sino otra forma de ingenuidad (el escéptico, en definitiva, no hace más que elevar el orden existente al status de una Verdad intangible).⁴⁵

Esta simultánea necesidad-imposibilidad (o imposibilidad-necesidad) de lo Absoluto, a diferencia de la de Pascal, no nace, pues, de un vacío gnoseológico (de la imposibilidad de saber), sino de uno ontológico (la in-existencia de Dios). Y tal radicalización de la idea de la apuesta sólo se

puede comprender a partir de una referencia contextual. En ella se traduce, en última instancia, la profunda quiebra conceptual producida en las últimas décadas en el pensamiento marxista.

Tras las sucesivas reelaboraciones conceptuales de Badiou, y también de los demás autores que incluimos en esta corriente, subtiende el proceso de profundización de una crisis que, hacia los años '80 se volvería en terminal. Como afirma Badiou en *¿Se puede pensar la política?* (1985) (que, como vimos, marca el punto de inflexión fundamental que llevó de *Teoría del sujeto* a *El ser y el acontecimiento*): “No es exagerado decir que el marxismo está históricamente desecho. Su mantenimiento conceptual sólo pertenece al orden del discurso”.⁴⁶ Que el marxismo está desecho significa que éste no puede dar cuenta del mundo ni de sí mismo. El tipo de quiebre de inteligibilidad que esto supone no se explica, sin embargo, simplemente por la disolución de dicho marco conceptual (la que deja aún siempre abierta la alternativa de, o bien iniciar un proceso de revisión de sus certidumbres básicas, o bien abandonar el marxismo *tout court*). El involucra lo que Badiou llama el “mantenerse en la inmanencia de la crisis”. Sólo así, dice, se puede dejar de ser su objeto para convertirse en su sujeto. “¿Qué quiere decir ser su objeto?”, se pregunta. “Quiere decir”, aclara, “defender el marxismo, defender su cuerpo doctrinario contra la destrucción”. Este marxismo, asegura, “ya no tiene el coraje del pensamiento”, “es su sobrevivida estatal”, “políticamente monstruoso y filosóficamente estéril”.⁴⁷ El “mantenerse en la inmanencia de la crisis” (perseverar en el marxismo aún después de que se lo reconoce como históricamente destruido) conlleva un tipo de experiencia trágica distinta a la de Pascal. La *forma* del pensamiento de Badiou trasunta lo que llamaremos, siguiendo a Blanchot, una “experiencia del desastre”, que no es la tragedia misma, sino su secuela, la tragedia *experimentada* (i.e., una “tragedia de segundo orden”): la de tener que vivir aún después que se ha quebrado todo Sentido, que se descubre (se *sabe*) que lo que se encuentra en el centro de nuestra existencia no es sino un vacío, el trabajo de tener que perseverar en una práctica una vez que se nos ha revelado su sinsentido originario. Y que es precisamente esto que nos obliga a hacerlo. De hecho, para los marxistas postestructuralistas aquella misma quiebra de inteligibilidad que empuja a la crisis es también la que impide salir de

ella (lo que supondría poder rearticular un saber, reconstruir un horizonte de sentido alternativo, es decir, una suerte de vuelta a una forma de ingenuidad que se habría tornado ya filosófica y políticamente inviable —y, en última instancia, nos convertiría en meros objetos de la crisis).⁴⁸ En definitiva, el proyecto marxista-postestructuralista no es otro que el de tomar a la propia quiebra de la idea de un Absoluto (que ya no es, como en Pascal, la de la imposibilidad de su conocimiento, sino una imposibilidad ontológica, fundada en una certeza: la de su in-existencia), en la base para su búsqueda. Es de esta empresa paradójica que esta corriente toma hoy su significación filosófica que trasciende al ámbito estricto del pensamiento marxista. Éste intenta así llevar al pensamiento filosófico todo al borde de su propia imposibilidad presente, desvelar sus *impases*, para confrontarnos allí a la necesidad, aún entonces, de seguir construyendo mitos, ilusiones (de saber, de valores, de prácticas), y creer en ellos, en un tiempo en que éstos se han revelado ya como tales, y que, por lo tanto no se puede seguir creyendo en ellos. Pero que, sin embargo, y precisamente por ello, descubrimos, es necesario seguir haciéndolo. El radicalismo de este emprendimiento, que retoma un gesto clásico de la tradición metafísica, es, en última instancia, el que le asegura a esta corriente un lugar en la escena filosófica contemporánea. En él viene a inscribirse el trabajo compartido por muchos en este fin de siglo de buscar sentidos después de que, aparentemente, se ha perdido todo Sentido, que Dios, y todos sus remedos seculares (el Hombre, el Bien, la Revolución, etc.) han muerto.

La verdadera paradoja radica aquí en que esta corriente venga a tomar su sentido filosófico precisamente de aquello que quiebra su sentido inmanente, de aquello que se encuentra en su base y resulta a la vez impenetrable dentro de su sistema conceptual (que no tiene categorías para definirlo): la idea de un sujeto que, una vez que ha perdido todo referente exterior (que el Sentido dejó de ser un presupuesto para convertirse en una tarea), se ve atrapado en el trabajo de su propia generación (una apuesta a que “hay” apuesta); en fin, que se ha convertido él mismo en un acontecimiento para sí. Sin embargo, interpretar esta imposibilidad como meramente una expresión particular de un problema filosófico genérico, a saber, la imposibilidad de pensar la política sin un sujeto, llevaría a perder el sentido de la empresa marxista postestructuralista (trivializando así tanto sus aportes como sus aporías inherentes). Ver su reintroducción en los debates filosóficos contemporáneos del problema de la agencialidad en la historia como “el sujeto (moderno) que retorna”, ya sea subrepticamente, o redefinido, o como fuere, lleva implícito el concepto de la historia de la filosofía como girando toda en torno a un punto fijo, obliterando así sus desplazamientos, inflexiones, rupturas, en

fin, su temporalidad intrínseca. De hecho, el aporte específico del marxismo postestructuralista consiste en reintroducir la problemática de la agencialidad en la historia a un nivel de reflexión que ya no es aquél en que puede encontrarse en Sujeto (que es aquél de la Historia como un concepto reflexivo, en palabras de Koselleck, la Historia como sujeto y objeto de sí misma, concepto que resulta inteligible sólo dentro del contexto de las filosofías evolucionistas de la historia del siglo XIX). Ni siquiera aquél en que puede encontrarse su sucesor, el *ego* husserliano,

el sujeto intencional que es previo a la escisión entre el Sujeto y el Objeto: ese Ser no-tético, pre-predicativo que refiere a las condiciones de posibilidad por las cuales tanto el Sujeto como el Objeto pueden advenir al ser y definirse como tales. El (no-)sujeto del marxismo post-estructuralista supone un nuevo desplazamiento conceptual, el cruce de un nuevo umbral. Éste remite ahora a las condiciones de posibilidad del propio *ego* husserliano en tanto que condición de posibilidad, a su vez, del Sujeto (la *khôra* de Derrida).⁹ A fin de comprender el sentido de su proyecto filosófico debemos, pues, situar el mismo en su nicho epistemológico específico. Sólo así podemos apreciar la problemática a la que se dirige y cómo ésta se conecta con las reflexiones precedentes respecto de la subjetividad, sus aportes, y también la naturaleza de los dilemas que enfrenta. Y cómo, en definitiva, por virtud de estos autores, la *ta-rea* en que la filosofía marxista se ha convertido luego de la "muerte" del marxismo vino a refundirse con aquella otra más vasta de *impensar* al sujeto luego de la muerte del Sujeto.

conceptual, el cruce de un nuevo umbral. Éste remite ahora a las condiciones de posibilidad del propio *ego* husserliano en tanto que condición de posibilidad, a su vez, del Sujeto (la *khôra* de Derrida).⁹ A fin de comprender el sentido de su proyecto filosófico debemos, pues, situar el mismo en su nicho epistemológico específico. Sólo así podemos apreciar la problemática a la que se dirige y cómo ésta se conecta con las reflexiones precedentes respecto de la subjetividad, sus aportes, y también la naturaleza de los dilemas que enfrenta. Y cómo, en definitiva, por virtud de estos autores, la *ta-rea* en que la filosofía marxista se ha convertido luego de la "muerte" del marxismo vino a refundirse con aquella otra más vasta de *impensar* al sujeto luego de la muerte del Sujeto.

Notas

1. Manfred Frank, "Is subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [Unding]? On Some Difficulties in Naturalistic Reductions of Self-Consciousness", en Karl Ameriks y Dieter Sturma, comps., *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Nueva York, 1995, State University of New York Press, p.177.
2. Manfred Frank, "Is Subjectivity a Non-Thing, and Absurdity [Unding]?", op. cit., p. 178. Frank desarrolló su crítica de las teorías posestructuralistas (francesas, en particular) en *Was ist Neostukturalismus?*, Francfort, Suhrkamp, 1984.
3. Seyla Benhabib et al., *Feminist Contentions*, Nueva York, Routledge, 1995.
4. Seyla Benhabib, "Feminism and Post-modernism", en Benhabib et al., op. cit., p.20.
5. Sobre el debate Benhabib-Butler, véase David Stern, "The Return of the Subject? Power, Re-

6. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p.2.
7. Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 59.
8. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 265-6.
9. Véase Elías Palti, "Koselleck y el problema del *Sattelzeit*" (en preparación).
10. El teorema de Cantor afirma que la paradoja de que la cardinalidad del conjunto de las partes de un conjunto es superior a la de dicho conjunto. Esto da lugar, a su vez, al teorema del punto de exceso, que afirma que para todo conjunto α hay al menos un conjunto que es elemento del conjunto de las partes de α , pero no de α .
11. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 15.
12. Según señala Badiou, el múltiple genérico únicamente puede definirse como un conjunto que sólo se tiene a sí mismo como elemento. Esto lo llama un singleton, el que representa como $\{\alpha\}$. Sin embargo, el "axioma de la fundación" impide la autopertenencia. Esto significa, dice, que la ontología desconoce al acontecimiento.
13. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 109.
14. Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 24-5.
15. Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres, 1992 (hay trad. al español).
16. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 226.
17. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 2000, pp. 127-170.
18. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 365.
19. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 440.
20. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 440.
21. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 430.
22. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 447.
23. Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p.68.

24. "Así como la ontología no puede sustentar el concepto de verdad (por falta de acontecimiento), tampoco puede formalizar el de sujeto. En contrapartida, puede servir para pensar el tipo de ser al que corresponde la ley fundamental del sujeto, es decir, el forzamiento" (Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 451).
25. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 297.
26. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 205.
27. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 231.
28. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 206.
29. Si bien evaluar la justeza de las lecturas que Badiou ofrece de la idea de la larga serie de autores que analiza no resulta aquí relevante, es de todos modos sugestivo observar que su interpretación del concepto hegeliano de sujeto como fuerza es muy obviamente errada. Hegel rechazó explícitamente en su *Lógica* este concepto. La fuerza, para Hegel, supone una definición aún genérica de la vida. Ésta no contiene ningún fin dentro de sí, que es precisamente lo que define, para él, los procesos orgánicos, y, por extensión, también al sujeto. Haber tomado a la fuerza como modelo de sujeto es lo que, asegura, llevó a Herder a todos sus errores.
30. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 229.
31. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 204.
32. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 234.
33. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 235.
34. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 234.
35. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 234.
36. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 239.
37. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 7.
38. Alain Badiou, *Court Traité d'Ontologie Transitoire*, Paris, Éditions Du Seuil, 1998.
39. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 475.
40. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 246.
41. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 267.
42. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 440.
43. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 437.
44. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955 (hay trad. al español).
45. En definitiva, a la pregunta de cómo es posible seguir creyendo hoy en la posibilidad de un cambio radical, en el *acontecimiento*, la respuesta es, para Badiou, una sola: acaso, "¿le parece a Ud. que este capitalismo va a ser eterno?" (Respuesta de Badiou en una entrevista realizada por Rubén H. Ríos, en *El ojo mocho* 15, primavera de 2000, p.129).
46. Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 33.
47. Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, op. cit., p. 37.
48. Jacques Derrida captó este punto en lo que llama la "ultravida espectral" del marxismo, en *Specters of Marx. The State of the Debt, The Work of Mourning, and the New International*, Nueva York, Routledge, 1994.
49. Este concepto lo desarrolló en *Una breve historia del sujeto* (en preparación).

¿Anatomía Martha Rosenberg es destino?

No hay humanidad sino donde seres humanos en conjunto, y sin alienar sus singularidades, fundan —hacen existir— lo que no existía aun.

Françoise Collin
en *L'Homme est-il devenu superflu?*
Hannah Arendt,
Paris, Editions Odile Jacob, 1999.

"Una importante ruta para reconstruir la política feminista socialista es a través de la teoría y la práctica dirigidas a las relaciones sociales de ciencia y tecnología, incluyendo, crucialmente, el sistema de mitos y significados que estructuran nuestras imaginaciones."

Donna Haraway,
"A Manifesto for Cyborgs",
en *Socialist Review*, n° 80, 1985.

La categoría de destino remite en la cultura clásica a la vocación, lo irremediable, la tragedia. En la antigua cosmogonía griega es el conjunto de las cosas dichas acerca del porvenir de un sujeto, el oráculo de los dioses pronunciado por la pitonisa en respuesta a la pregunta de alguien. Incluye entonces, el deseo del sujeto y el mandato al que se somete. Hoy nuestra pregunta es por las formas de reconstruir colectivamente, sin alienar nuestras singularidades, una política feminista de izquierda que cree humanidad al fundar nuevas relaciones sociales de sexo/género. Es la pregunta por los obstáculos que se interponen entre este proyecto y su realización. Por lo que se resiste a cambiar, lo que duele, lo que goza, aquello que permite al mismo tiempo pensar la transformación y sus límites.

Freud, parafraseando a Napoleón cuando explica la derrota militar en el frente ruso como destino impuesto por la geografía, afirma en dos oportunidades "La anatomía es destino", dando un curioso ejemplo de reduccionismo de la policausalidad de lo psíquico a una causa única. Hoy esta operación queda desautorizada por obra de su propia concepción de la sobredeterminación. Volveremos sobre esto más adelante. La pregunta —revisionista— del título, formulada desde la postulación de una dicotomía entre destino y libertad, ¿es una pregunta actual? En las últimas décadas, los conocimientos y las intervenciones tecnológicas sobre la anatomía y la geografía han experimentado enormes cambios, que han asestado una definitiva merma de prestigio al destino —entendido como determinación, o más bien, como pre-destinación— en cuanto a su poder para dar cuenta de la suerte de las empresas humanas. Los destinos más "indiscutibles" son desafiados y las constelaciones que los rigen ya



no están proyectadas como lo estuvieron durante siglos en los astros inmutables del firmamento, o ancladas sólidamente en la morfología corporal, sino que han descendido al mundo social donde nada es inmutable, en un movimiento vertiginoso que configura uno de los rasgos que para F. Jameson² definen la condición posmoderna: la dislocación de la continuidad témporoespacial. Hoy estamos marcados por el desarrollo —¿imparable?— de nuevas tecnologías científicas que permiten operar sobre el cuerpo humano de una forma que no sólo es extraña a la categoría de destino, entendido como fatalidad inevitable, sino que surgen con el propósito de oponerse.

El destino, ése que pesa sobre los humanos pensados como organismos unitarios y no en los componentes bióticos en los que la ciencia contemporánea los divide y los codifica: se nos va de las manos. Queda cada vez más a merced de los científicos, los técnicos y las instancias que deciden las biopolíticas impuestas por las "necesidades" de un mundo globalizado bajo el imperio del capital. "Las tecnologías de la comunicación y la biotecnología son las herramientas cruciales para rediseñar nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y re-



fuerzan nuevas relaciones sociales para las mujeres en todo el mundo".³ Siguiendo los desarrollos postfreudianos de Foucault, Haraway, Braidotti, consideramos que el cuerpo no es algo dado biológicamente, sino que es un campo de inscripcón de códigos sociosimbólicos: representa la materialidad radical del sujeto. Cada campo y nivel del desarrollo tecnológico imagina y crea sus propios cuerpos, y los disciplina aun sin intervenir directamente sobre ellos. Aunque si se pretende

A través de un recorrido por diversas significaciones de la categoría destino, y teniendo en cuenta la incidencia de las nuevas tecnologías reproductivas que hacen posible la separación entre reproducción y relación sexual en la especie humana, Martha Rosenberg indaga en las potencias liberadoras inscriptas en la apropiación por parte de las mujeres de las prácticas anticonceptivas, como también en los efectos de sujeción que implican unas tecnologías médicas mediatizadoras del poder patriarcal.

considerar su impacto cultural, es imposible aislar cada campo tecnológico, me voy a circunscribir a determinados aspectos de la biotecnología, las tecnologías médicas, por entender que ponen en juego la noción de vida (bios) de una manera que hace obligatoria la pregunta ante el cambio de paradigmas científicos. El plural es necesario pues la materia, la energía, el espacio, el universo, cuyos paradigmas se articulan, vienen cambiando desde hace décadas y arraigan —solidariamente, aunque en temporalidades dislocadas— los imaginarios más acendradamente instalados "... lo que experimentamos en el escenario tecnológico posmoderno no es una revolución 'científica', sino más bien una revolución ideológica, un cambio fundamental de nuestros modos de representación de la vida."⁴ Por medio de las nuevas tecnologías reproductivas, hoy es posible separar la reproducción biológica de la especie humana de la relación sexual, cuando antes el único recurso era el inverso: separar la sexualidad de la reproducción. Y también es posible cambiar el sexo de una persona por medios quirúrgicos y hormonales; borrar de los cuerpos las huellas de la edad —tanto sea para congelar embriones o gametos, como para perfeccionar las cirugías llamadas es-

téticas—; dar a la piel un color distinto de aquel con que se nació; transplantar órganos de un cuerpo a otro; operar en la constitución genética de los organismos de cualquier nivel y, evidentemente, esta enumeración no es exhaustiva. La búsqueda de identidades elegidas voluntariamente parece presidir estos desarrollos que tienden a integrar, en especial a las mujeres, en un mundo reestructurado por lo que Grossman y Haraway llaman "las relaciones sociales de ciencia y tecnología" para destacar que

no se trata de un determinismo tecnológico, sino de un sistema histórico que depende de relaciones estructuradas entre personas, y ante el que necesitamos fuentes frescas de análisis y de acción política.⁵

Es ya un lugar común decir que las ficciones científicas están destinadas —valga la tautología— a dejar de serlo. Y que en ese tránsito se revela el poder del deseo humano y su eficacia como trazador del recorrido histórico en el dominio de los destinos hasta ahora irreductibles. Recorrido no lineal ni necesariamente homologable al “progreso social” en el sentido del incremento del llamado “bien común”. Que el deseo sea una fuerza poderosa, no significa que siempre esté orientada por las mejores intenciones. Asistimos con perplejidad a estos “progresos” en una etapa en la que el auge del capitalismo neoliberal traduce inmediatamente las conquistas del conocimiento en mercancías. Al mismo tiempo que se amplía el horizonte de posibilidades de una mejor calidad de vida por

so, la actual situación de las mujeres es caracterizada como su integración/explotación en el sistema mundial de producción/reproducción y comunicación, que denomina “la informática de la dominación”.

Al preguntarse cuál es el significado de ser seres corpóreos en un mundo de alta tecnología, en el que se desdibujan los límites entre humanos, animales y máquinas, propone una imagería del cuerpo, un mito político —el cyborg— que no reduzca esta situación en términos de pura opresión y falsa conciencia, sino que dé lugar a la comprensión de los placeres, experiencias y poderes que tienen potencialidad de cambiar las reglas del juego. Funda su esperanza en la emergencia de bases para nuevas combinaciones de género, raza y clase en la medida en que estas unidades elementales del análisis feminista-socialista sufren proteicas transformaciones y en el surgimiento de serios esfuerzos transdisciplinarios para esclarecer los sufrimientos que causan las relaciones sociales de ciencia y tecnología mediante teorías no totalizadoras de la experiencia.⁶

Al mismo tiempo que se desdibujan estas distinciones/oposiciones clásicas, sede de las ideas hegemónicas sobre el sujeto, desde Europa, el jurista Yan Thomas señala que “lo biológico asciende hacia la organización social y el viejo imperio de la ficción jurídica...cede terreno (en la regulación de las relaciones sociales) ante un biológico (...) elegido como sede de la verdad”. Lugar posible de implantación de una ideología totalitaria en la que la ley de la Naturaleza se haga imperativa para la sociedad. Este autor se inquieta ante una reciente ley francesa que da a las mujeres la posibilidad de recusar la paternidad instituida por la ficción (matrimonial) de que el marido es el padre de los hijos de su esposa, cuando decide identificar genéticamente a otro hombre como el genitor real, para reconocerlo como padre de sus hijos, recurriendo a la tecnología. En su argumento, que denuncia como peligroso para un orden jurídico democrático el predominio de un criterio biológico sobre la verdad de la filiación, elude la cuestión de que por esta ley, la mujer está en posición de y tiene derecho a decidir con quién comparte la maternidad/paternidad de sus hijos, a partir de negarse a conceder a la ley patriarcal el poder de disposición de su cuerpo y de su descendencia, que la ficción patriarcal de la paternidad legítima le expropiaba. Creo que este cambio en el criterio de la filiación no es sólo biotecnológico, sino político. Las mujeres —y no sólo por vía de la tecnología genética— tienen hoy más poder sobre su cuerpo y sus hijos. Han conquistado un derecho positivo en el que Y. Thomas lee, un tanto escandalizado, la “biologización del lazo social”. Tal vez ésta sea una forma —“lo biológico”, “el cuerpo”, “la naturalización de lo humano”— en la que

se registra y se toma en cuenta, no ya el nuevo contexto biotecnológico, sino el nuevo contexto político de inclusión de las mujeres como sujetos de derechos, especialmente en el terreno de la reproducción de la especie y la sexualidad.

Este conflicto demuestra que a pesar de que “el diferendo de los sexos”⁷, la nueva “querrelle des femmes”⁸ constituye la gran disputa del último tercio del siglo XX, que pone en el tapete temas fundamentales de la tradición occidental judeocristiana, existe una ceguera/sordera especial para la reificación del cuerpo cuando ésta es operada por el patriarcado sobre el de las mujeres. En contraste, se registra con gran sensibilidad la cosificación tecnológica del cuerpo humano “en general” por parte del mercado en la procreación médicamente asistida, la ingeniería genética, o los trasplantes de órganos.

¿Se podría suponer un “negacionismo”, similar al que desmiente la existencia de los campos de concentración nazis, ante el sometimiento de las mujeres al poder del patriarcado capitalista blanco? Durante mucho tiempo las mujeres han sido seres humanos sin ser ciudadanas.⁹ Y parece que el bio-poder permite acercar las reivindicaciones de las mujeres sobre el control de su cuerpo y su sexualidad al concepto de ciudadanía, “digiendo” la separación absoluta entre el cuerpo y la persona que fundamenta toda la arquitectura del derecho occidental.

Recién en esta década, a más de cincuenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas, y tal vez porque “el derecho está siempre ligado al estado de la cultura”¹⁰, el universalismo abstracto de los derechos humanos se amplía y se concreta con la inclusión de los derechos humanos de las mujeres y de quienes habían sido excluidas/os de sus definiciones andro y etnocéntricas.

Los destinos que la distribución desigual de los bienes materiales, culturales, jurídicos y políticos imponen a los diferentes grupos y clases sociales son permanentemente cuestionados por y desde los discursos pretendidamente universalistas de la democracia. F. Collin escribe: “El mundo común no resulta de un plan de Dios o de la Razón. Es un dispositivo móvil que se reinventa en cada instante y que toma su poder de la iniciativa renovada de cada uno en confrontación con los otros. Este dispositivo tiene por marco el estado de derecho inscrito en el derecho positivo: Arendt no deja de oponer, en efecto, la importancia de la ciudadanía determinada a la generalidad principista de los derechos humanos. Pero el derecho no se sostiene sino de la vida jurisprudencial de la iniciativa. El texto es su interpretación: no es verdadero más que si es vida.”¹¹ Y la “vida jurisprudencial” está hecha de los reclamos y reivindicaciones de los sujetos que las prácticas sociales y el derecho excluyen de su protección, cuando cobran conciencia de lo que la “democracia” les adeuda en bienes y derechos y se labran un acceso a la justicia de la que están privados en las distintas es-

feras de su vida cotidiana. Reinterpretan el discurso político y jurídico de la democracia en el orden capitalista patriarcal.

Este es el panorama en el que surgen y crecen movimientos sociales y políticos que cada vez más se fundan en aspectos conectados con la defensa y el reconocimiento de los rasgos básicos de identidad: sexual, corporal, étnica, evolutiva, de salud. Entre ellos, el feminismo¹², que ha logrado que muchos de los cambios producidos en lo social se expresen en la sanción de nuevas leyes y en demandas de derechos: derechos políticos, derechos sexuales y reproductivos, criminalización de la violencia contra la mujer, divorcio, patria potestad compartida, derechos alimentarios, laborales, educación, etc.

Haraway —que opone a la estrategia del biopoder de Foucault un enfoque basado en la genealogía deconstructiva de las subjetividades corporizadas de las mujeres—, comparte con Jameson la idea de que el derrumbe de la izquierda tradicional hizo necesario este viraje hacia la política posmodernista, que representa la oportunidad de la izquierda de reinventarse desde adentro en la construcción de un proyecto de final abierto.¹³

Freud

Freud utiliza la mencionada frase sobre el destino en dos lugares en los que la derrota tiene pertinencia: en el artículo sobre “Una degradación general de la vida erótica”¹⁴, al referirse a la imposibilidad de reducir el componente animal de la sexualidad humana (como derrota de las exigencias de la cultura), y en “El sepultamiento del complejo de Edipo”¹⁵, para afirmar que la morfología corporal —la diferencia sexual— no puede dejar de tener consecuencias psíquicas (como demandaría la pretensión universalista). Luego, para él la anatomía es destino. En cuanto que es aquéllo que obliga al sujeto, a punto de partida de la percepción de su cuerpo, a un recorrido inexcusable hacia su significación en la cultura.

En el artículo sobre el Edipo, “destino” remite principalmente a la tragedia subjetiva experimentada por el niño (y la niña) al ver cómo el complejo de Edipo —fenómeno central de la constitución del sujeto y su sexualidad en la primera infancia— cae inevitablemente, cuando se revela su carácter ilusorio, y el principio de realidad (la falta de la satisfacción esperada) se impone al sujeto ante la imposibilidad interna de los fantasmas edípicos. Como los dientes de leche, dice Freud, tiene que caer: está predeterminado. Utiliza aquí una metáfora anatómica para representar el destino del sujeto como referido inexorablemente al orden biológico de los ciclos vitales, que incluyen el crecimiento y la muerte. Freud, parafraseando a Napoleón, dice: “la anatomía es destino”, después de describir el complejo de Edipo en el varón, cuando afirma que también la niña tiene uno: un

Edipo, un superyo, una latencia, una organización fálica y un complejo de castración. Tiene uno, pero no igual: las diferencias morfológicas tienen que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico. La inevitable derrota del emperador a causa de factores tan irreductiblemente naturales como la geografía, metafóricamente —¿comparación beligerante?— de la diferencia sexual de la niña en relación al varón. El destino (de la contienda sexual) es el destino de derrota de la niña, determinada “objetivamente” por la anatomía femenina. Nada es más visible en esta lectura del cuerpo femenino, que la mirada que anticipa la angustia de castración del varón. La comparación entre los cuerpos se interpreta como un más o un menos y no como algo distinto. Eso que se ve desde el narcisismo fálico, debería ser igual, y si no lo es, es porque en ella se perdió, en ambos sentidos de la palabra pérdida: perdió algo que tenía, perdió en la competencia imaginaria. En virtud del poder de imposición del imaginario fálico masculino, en la niña freudiana —perdedora— la angustia de castración masculina se hace destino.

También utilizó esta frase en “Sobre una degradación general de la vida erótica”. Es el título de un capítulo de las “Aportaciones a la psicología de la vida erótica” escrito entre 1910 y 1912, al que precede “Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre”, donde introduce la condición de la degradación del objeto erótico como norma del deseo masculino. La degradación de la que se trata consiste en que la mujer, objeto erótico, no es casta e intachable, ya que “en la vida erótica normal, el valor de la mujer es determinado por su integridad sexual”, dice, sin hacer ninguna consideración que ponga en duda estos valores de su época. La degradación —moral, social— de la mujer le permite someterse a los deseos sexuales del varón, y a él, mantener la disociación entre cariño (el debido a su madre) y el placer sexual. Si estas dos corrientes se acercan demasiado, puede sobrevenir la temida impotencia sexual, que Freud señala como el mayor motivo de consulta a los psicoanalistas en ese momento: —ésto, que es lo que deseo y me da placer, no se lo puedo hacer a mi madre, (ella no es de “esas”). Condición erótica del objeto para evitar la impotencia en casos de neurosis, lo que aquí describe como un tipo “especial” de la elección de objeto, pasa a ser en el capítulo siguiente, una degradación “general” de la vida erótica. Entendida como la derrota infligida a la pretensión de limpiar la sexualidad de sus connotaciones de animalidad primitiva (lo sucio/animal como destino), y elevarla al rango de humana. En realidad, cuando menciona la anatomía sexual, a la que se refiere mediante la fórmula de la patrística (que deja inconclusa), “*inter orina et faeces...*”, y no llega a completar con el vocablo *nascitur*¹⁶, está hablando de la vagina, sobreentendiendo que ése es el objeto de

la sexualidad masculina, obviamente, la del único sujeto presente en la escena.

Es en este trabajo en donde afirma: “A mi juicio, y por extraño que parezca, habremos de sospechar que en la naturaleza misma del instinto sexual existe algo desfavorable a la emergencia de una plena satisfacción.”¹⁷ Y expresa tanto su pesimismo (la neurosis como precio necesario del progreso cultural) como su esperanza de que “otras orientaciones evolutivas de la Humanidad lograrán corregir los resultados de las que aquí hemos expuesto aisladamente”. El éxito y la repercusión social que conoció el discurso freudiano al empalmar con las reivindicaciones libertarias que caracterizaron a los grandes movimientos políticos y culturales de principios del siglo XX: el surrealismo, el anarquismo, el comunismo, el feminismo, provocaron no pocos cambios en las costumbres sexuales. Pero del acierto de la descripción y la explicación de Freud da fe la necesidad de seguir disociando a las mujeres en esas dos grandes clases: las madres y las putas. Y las mujeres resisten a esta operación defendiéndose de la doble degradación: la de responder a la exigencia de conformar —tomadas como objeto— este fantasma masculino, y la del contenido moralmente degradado del fantasma. Esta resistencia de las mujeres a su “destino” se manifiesta en la persistente incidencia actual del síntoma masculino que motivó la reflexión freudiana.

En el manuscrito L, “Papel de las sirvientas”¹⁸, Freud habla de las identificaciones (femeninas) con “estas personas de moral inferior, que como un material femenino carente de valor, tan a menudo son recordadas en relaciones sexuales con el padre o el hermano”. Estas identificaciones están en la base de las fantasías histéricas (angustia de prostitución, miedo a la violación), el párrafo cierra así: “Hay una *justicia trágica* en que el descenso del amo de la casa hasta la muchacha de servicio *tenga que ser expiado* por la *autodenigración* de la hija”. Que el objeto erótico (degradado) del padre y el hermano sea la muchacha de servicio del amo de la casa, es una deuda filial que pagan las hijas identificando el ser mujer para el deseo, con el ser mujer para el servicio, *ergo*, material femenino carente de valor. Entiendo que la justicia trágica se refiere a que el padre tenga que pagar la culpa y la responsabilidad por la (*auto*?)denigración de la hija, aunque no está claro —por aquéllo del significado antitético de las palabras— si lo que Freud (nuestro padre) está llamando justicia, es el sometimiento que el amo ejerce sobre las sirvientas y las hijas. Pero creo que la idea de justicia trágica nos remite de nuevo a la idea de destino. Aquí la anatomía estaría bajo el régimen de poder al que la destina la satisfacción pulsional del amo.

Cabe diferenciar destino (que se define por *après coup*, como efecto de una historia) y destinación (como obediencia a un fin —de otros— predeterminado por anticipado.) Entre las fórmulas oraculares como “la anatomía es destino” (que la doctrina sanmar-tiniana traduciría: Serás lo que debas ser —es decir, según yo interpreto tu anatomía— y si no, no serás nada —es decir, nada que ya sea sabido por mí, el varón/niño patriar-cal) y “LA mujer no existe”, (fórmula lacana-niana que fue leída como invectiva, manda-to y queja ante la inconsistencia descubierta en la fantasmización patriarcal de la mujer) se abre un abismo hos-til en el cual se pierde para una gran parte de la teorización feminista la riqueza del aporte psicoanalítico a la conceptualización de la subjetividad humana.

Vuelvo a mi comienzo: ¿Hay lugar hoy para preguntarse por el lugar de la anatomía en el destino sexual del sujeto? Cronos, el tiempo, dios dual: triunfante sobre su padre, devora a sus hijos para no ser destronado por ellos hasta que Zeus lo enfrenta, apoyado por el voto de vida de su madre, que quiere a sus hijos vivos, y lo castra, impidiéndole generar hijos para la muerte. Metáfora del cambio histórico, esta teogonía construye deidades que caen por acción de lo que ellas mismas producen, poniendo en escena la imposibilidad interna de los dioses. Se llamen como se llamen.

Ya desde Hesíodo, la anatomía no siempre ha sido destino. En el mito²⁷, Palas Atenea diosa de la sabiduría y patrona de Atenas, cuna de la democracia, es deseada por Hefesto, el forjador cojo, dios del fuego y de los herreros, que intenta violarla y ante su rechazo, derrama su semen en la tierra (Gea). Erictonio, el primer ciudadano ateniense, que nace de esta relación, es gestado por Gea (conserva en algunas versiones la cola de serpiente como marca de este origen) y no por Atenea, que recibe al niño de Gea, lo reconoce como hijo suyo sin haberlo concebido en su cuerpo, lo cuida, alimenta y educa (antigua tecnología reproductiva). Cumpliendo esta función (tróp-hein), permite la formación del primer ciudadano ateniense y da nombre a su progenie y a su ciudad.²⁸ Este desdoblamiento de las madres en la tierra y el saber, prefigura el papel de la maternidad simbólica —que no pasa por lo anatómico— cuando se realiza en condiciones de libertad (simbolizada por la virginidad y la soberanía de Atenea) e igualdad respecto del genitor, como podría interpretarse no sólo por su origen (ella, hija de Zeus; él, hijo de Hera) sino también por sus atributos, dado que el fuego y la for-

ja de los metales representaban el manejo de la energía y la tecnología de la época. En el **Protágoras**, el humano Prometeo roba con astucia a Hefesto el fuego y a Atenea el saber de las técnicas. En la tragedia de Esquilo, Prometeo es suplicado por oponerse a la decisión de Zeus de aniquilar la raza humana, además de haberles enseñado todas las artes. Energía y conocimiento que pone al servicio de la supervivencia de la raza humana, liberando a los hombres de la obsesión de la muerte e instalando en ellos esperanzas ciegas. “¿Promesas de la técnica?” se pregunta D. Lecourt²⁹. Y Hans Jonas señala: “El Prometeo definitivamente desencadenado, al que la ciencia confiere fuerzas hasta ahora jamás conocidas y la economía su impulso desenfrenado, reclama una ética que por medio de trabas libremente consentidas impida al poder del hombre transformarse en una maldición para él mismo”³⁰.

En el mito de Atenea se prefigura un conflicto fundamental de la condición femenina que perdura en el debate actual: ¿para actuar y ejercer poder —de cualquier tipo— en el espacio público las mujeres deben renunciar a la maternidad? En un estudio sobre H. Arendt, F. Collin³¹ se pregunta: ¿Qué hacer con lo que nos es dado? ¿Cómo se transita desde lo que ya somos hacia lo que debemos ser? ¿Reproducirnos? ¿Sujetarnos a la anatomía? No sólo la nuestra individual, sino la del cuerpo social ¿o inventarnos un (otro) destino? En materia de diferencia sexual ¿será que nuestra libertad es únicamente elegir nuestra máscara, así ésta sea la de la inmutable naturaleza?

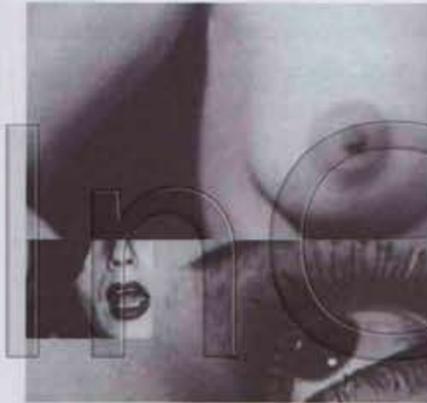
Históricamente la anatomía se establece por la mirada exterior de algo —el cuerpo— muerto. Disección, separación artificiosa de órganos, descripción morfológica que intenta responder a otras preguntas. Galeno (siglo II) relaciona anatomía y función. Vesalio (siglo XVI) consigue asentar la anatomía sobre bases científicas. Su obra principal se llama **De humani corporis fabrica**, título que prefigura los desarrollos de Deleuze/Guattari y Haraway. En el siglo XVII, Malpighi utiliza ya el microscopio para estudiar los tejidos. El pasaje de la anatomía a la histología, y más adelante, a la citología, la biofísica, la bioquímica, la química molecular y submolecular nos aleja del destino como *fatum*: lo predicho (por un oráculo), el conjunto de lo dicho acerca del porvenir de un sujeto. Destino era el transcurso de la vida, elección de cada paso en la que cada vez se realiza y se desvía un ser. La parte que te toca a cada uno en la serie de acontecimientos que traman el universo. Para los estoicos, el ideal es la conformidad con el universo o la naturaleza. Pero ¿quién define la Naturaleza? Definen los que tienen poder. Sin embargo, el poder de definición no sólo está en el poder de aportar vida (cuerpo) a la definición por

esencia muerta, también puede residir en la subversión de lo dado, que deja a la definición *sine materia*, sin cuerpo³², obstruyendo la identificación, como circulación entre un adentro y un afuera que sólo se definen en su relación de poder para provocar la incorporación (fantasmática y real) del cuerpo externo de la definición anatómica, como cuerpo propio. Circuito peligroso para los sujetos que arriesgan ser canibalizados por las definiciones naturalizadas de los cuerpos en los textos canónicos de la cultura.

El texto —que puede ser dicho de diferentes maneras— ¿me come o me lo como? El problema es el “me”. ¿Qué se disuelve cuando un cuerpo se destina? ¿Qué se forma cuando asimilo un texto? En el primer caso, que es previo ontológica y lógicamente, se pierde una supuesta completud original animal para acceder a una parcialidad humana. El destino es entonces, mi parte, en esa red de relaciones que me constituyen. Metáfora de la apropiación cultural, y de la incorporación de lo otro semejante/antagónico, incorporación de lo generado por la existencia inaugural de alguien. Dialéctica entre devoración y comunión de los cuerpos.

Arendt plantea que en la filosofía los seres humanos son descriptos como mortales, es decir en su vinculación con la muerte y no como “natales”. Bajo la categoría de natalidad, que vincula el nacimiento y la fertilidad, designa la aparición de lo radicalmente nuevo y humano. El nacimiento, como el pasaje de la vida biológica (*zoe*) a la vida biográfica (*bios*), punto de articulación entre lo privado, lo social y lo público, entre esfuerzo (*labour*), trabajo (*work*) y acción (*praxis*).³³ No sólo en el momento puntual del nacimiento, sino como el modo específico de la existencia de lo humano: forma de la novación, que se realiza en la acción de los sujetos. Ese sujeto que aparece por la palabra y la acción en un segundo nacimiento, ¿es siempre otro para el nacido? ¿está siempre escapando a un destino? Arendt afirma³⁴ que el hombre no es el autor, sino el actor de su vida, no la constituye, sino que la actúa. No produce algo en función de un fin pre-determinado, o de un modelo, mediante la caución de un dominio o de una habilidad. Como para Aristóteles, dice, la vida es *praxis* (acción) y no producción (*poiesis*).³⁵ Actuar es ir hacia lo que no es conocido aun, y por eso se puede esperar de un alguien lo inesperado y lo improbable. Los aspectos de la immanencia de la vida humana (de alguien) se enfatizan y se ubica secundariamente el papel de la construcción de alteridad, en el sentido de ser construida por y en el Otro, generada con un designio, por un deseo, que lo captura en un “destino” (el nombre, el sexo, la pertenencia a una progenie, los fantasmas parentales, el momento histórico y —¿por qué no?— la tecnología) al que sólo por la creación efectiva de nuevas relaciones, nuevas significaciones y nuevas experiencias puede escapar.

El feminismo constituye un contra-público subalterno³⁶ que surge como consecuencia de su exclusión y desarrolla un discurso que formula definiciones e interpretaciones de oposición al discurso público dominante sobre sus identidades, intereses y necesidades. Este contra-discurso ha inventado nuevos términos para referirse a hechos que sin su presencia eran irrelevantes. Así, en el espacio público dominante circulan discursos sobre el “acoso sexual”, el “sexismo”, la “doble jornada”, la “violación marital”, los “derechos sexuales y reproductivos”, “la maternidad elegida”, “el embarazo forzoso”, que son reconstrucciones de situaciones de las mujeres naturalizadas por el patriarcado. Los espacios públicos oficiales no tienen más remedio que incluir esta expansión discursiva que nombra realidades ocultas e ignoradas hasta que son declaradas y legitimadas como tales por un movimiento social. La capacidad de producir un contradiscurso efectivo está ligada a una concepción política de “salud mental”, correlativa de la capacidad de instalación social de un (otro) sentido propio, que redefine identidades y prácticas alter-



nativas y destotaliza la concepción hegemónica. Al cambiar su relación con su propio cuerpo las mujeres modifican las relaciones que mantienen con los demás, produciendo desplazamientos que no son fácilmente absorbibles por el sistema género-sexo hegemónico. La articulación entre la ciudadanía de las mujeres y el Estado produce un espacio político en el que la diferencia sexual es relevante, no como base de discriminación, sino como forma de afirmación de un sujeto político. Es en este sentido que decimos que la necesidad de autorregular la fecundidad es para las mujeres una necesidad radical —en el sentido marxiano de que no puede ser satisfecha sin modificar todas sus otras relaciones sociales— y que ocuparse de ella desde el punto de vista político de las mujeres y a partir de su experiencia, no equivale a re-producir automáticamente las posiciones y la atención que le dedican los establishments populacionistas o los grandes laboratorios farmacológicos internacionales. La exigencia de control de la fecundidad es una exigencia correlativa del acceso de las mujeres al espacio público y a formas

androcéntricas de poder político y de la organización del trabajo, sin abandonar las formas tradicionales de poder femenino: maternidad y seducción. Es un “además de” y no un “en lugar de”. Y como condición ética, deben ser madres, en el momento oportuno. Ni adolescentes, ni viejas, ni solteras, ni pobres. Tratar su sexualidad como objeto de dominio racional del cuerpo y del deseo.

Habeas corpus de las mujeres, como apunta G. Fraisse³⁷, los métodos anticonceptivos modernos pueden entenderse como ascesis, tecnologías del yo³⁸, mediante las cuales se construye una relación con el propio cuerpo y con el otro (partenaire sexual, antecesores y descendientes, así como imágenes hegemónicas de género). Producción (¿arte?) de la propia vida como obra. Modo de sujeción actual: obedecer los mandatos de la tradición y de la ciencia, haciéndose amo de la propia naturaleza, con la finalidad de la autonomía, la libertad y la felicidad. El sí mismo se somete y a la vez resiste al mundo en el que existe.

En los países más pobres se imponen políticas de población totalmente heterónomas, en que las mujeres figuran como números de una guerra demográfica emprendida en nombre de la civilización, la salud y el desarrollo. Cuando la decisión personal de la anticoncepción es tomada sin otra presión que la episteme de la época y el acceso a los métodos, opera una con-trainterpretación de las diversas representaciones dominantes: “todas madres, puras madres, madres puras”, “instrumentos de la voluntad divina”, “felices consumidoras de un producto del mercado farmacológico transnacional”, etc.

Para ser impuesta en el imaginario social y también en el individual, la auto-interpretación del cuerpo que implica la práctica voluntaria de la anticoncepción, requiere organizar en lo real, hechos, poder y recursos³⁹. Y es en este sentido de ejercicio activo de poder que se puede leer el efecto liberador que tiene sobre la vida (sexual) de las mujeres. Aunque éste no es el único efecto, ya que también las sujeta a los dictados de la tecnología médica mediatizadora de un poder patriarcal que, a medida que las mujeres incrementan su conciencia de sí, se hace cada vez más ambiguo.

La emancipación jurídica de las ciudadanas coexiste con su sujeción real a las condiciones sociales. Des-ciudadanización y degradación de la calidad de vida son efectos no contingentes de la política neoliberal. La profundidad de la discriminación sexual cotidiana en los sectores sociales más pobres, en los que las mujeres están más expuestas a la violencia sexual y doméstica, la falta de protección social de la maternidad, la clandestinidad del aborto, la legislación laboral desfavorable, y el menor acceso a la alimentación, la habitación, la educación y los cuidados más elementales, ya muy precarios para todos, requiere poner el énfasis en la salud integral de las mujeres. Como contrapartida, los beneficios de la democracia

son el resultado de luchas de los y las oprimidas, que logran desplazar los límites a la igualdad, la libertad y la justicia. Promover la defensa de los derechos sexuales y reproductivos se centra en los mecanismos más directos y centrales de dominación de la mujer. Y el cuestionamiento de estos mecanismos no es algo que nos podamos dar el lujo de eludir porque el autocontrol de la sexualidad y la fecundidad relevan de una postura ética. Ética de un sujeto dividido. Entre la sujeción y la novación, es decir, haciendo experiencia del margen de libertad que su constitución como tal en una cultura, una sociedad y una familia determinadas le dejan para inscribir su singularidad. No es una ética pura del deseo. No sólo somos sujetos del inconsciente. Que el sujeto es dividido significa que responde a distintos órdenes de determinación. Por otra parte, el orden simbólico (las relaciones de parentesco, el lenguaje, la diferencia sexual) tiene historicidad. No hay lenguaje sin palabra, no hay palabra sin discurso, no hay enunciado sin enunciación: posición y lugar del hablante y semantización no verbal del enunciado: desde dónde y cómo se dice.



La ética consiste en abrir juicio sobre nuestras acciones, en la medida en que cada acción implica un juicio explícito o implícito.⁴⁰ Por lo tanto implica a los cuerpos, que se construyen mediante técnicas que permiten: a) producir, transformar, manipular cosas; b) dar significación, por el uso de un sistema de signos; c) determinar conductas, imponer fines, dominar. La multiplicidad de discursos que tienen por objeto explícito o implícito al cuerpo de las mujeres (biociencias, derecho, psicoanálisis, demografía, medios de comunicación) contribuye a disolver la categoría de destino como predestinación por un discurso oracular invocado, al mismo tiempo que se pierde la visión unificada del cuerpo de los sujetos. Lo que introduce una nueva dimensión ética es la aparición en esta trama de un nuevo sujeto social con voz propia: las mujeres que intervienen por la acción y la palabra en el espacio público común. Esta presencia disloca los discursos que históricamente la han tomado naturalmente como objeto e imprime a su destino determinaciones infinitamente más complejas y cambiantes que la anatomía.

N u e N N y u o e e s N v u o d e s s e v s d d a e e f s s i d a o c f s i f o o s i o s
 42 / 43

Notas

1. Planteada en el ámbito de las Jornadas del Foro de Psicoanálisis y Género en 1997
2. Jameson, F., *La lógica cultural del capitalismo tardío*, etc.
3. Haraway, D., "A Manifesto for Cyborgs", en *Socialist Review*, n° 80, 1985, pp.164-5.
4. Braidotti, R., *Sujetos Nómades*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 90.
5. Haraway, D., op. cit., pp. 165 y 172
6. Braidotti R., op. cit., p.89.
7. Haraway D., op. cit., p.163
8. Haraway D., op. cit., p. 172
9. Yan, Thomas, Seminario sobre Derechos Humanos, De aquí y de allá, Revista de Humanidades, Libros del Rojas, UBA, Año 1, N°1, Mayo 2001.
10. Yan, Thomas, op. cit.
11. Collin, F., *Le différend des sexes. De Platon a la parité*, Editions Pleins Feux, 1999
12. Scott J. Wallach, "La Querelle des Femmes a finales del siglo XX", en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, N°6, Buenos Aires, julio 2000.
13. Collin, F., op. cit.
14. Thomas, Y., op. cit.
15. Collin, F., en *L'Homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Editions Odile Jacob, Paris, 1999.
16. No voy a discutir aquí el carácter del feminismo como movimiento político-cultural.
17. Sigo un desarrollo de Rosi Braidotti en op. cit.
18. Freud, S., "Sobre una degradación general de la vida erótica", *Obras Completas*, Tomo I, p. 978, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
19. Freud, S., "El sepultamiento del complejo de Edipo", *Obras Completas*, T. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, p.185.
20. He comentado esta otra fórmula en "Representaciones de la diferencia sexual", en L. Meler, D. Tajer (comp.), *Psicoanálisis y Género. Debates en el Foro*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2000, pp. 61-91.
21. Freud, S., op. cit., p. 984.
22. Freud S., "Papel de las sirvientas", O.C., Buenos Aires, Amorrortu, Tomo I, p. 289 (los destacados son míos).
23. He incluido otro abordaje de este mito en mi artículo "Representación de la diferencia sexual", op. cit.
24. Loraux, N., *Les enfants d'Athéna*, Paris, Editions de la Découverte, 1984.
25. Lecourt, D., en *Prométhée, Faust, Frankenstein, fondaments imaginaires de l'éthique*, Synthelabo Groupe, Paris, 1996.
26. Jonas, Hans, *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Editions Du Cerf, 1990, citado en Lecourt, D., op. cit.
27. Collin, F., "Birth as Praxis", en Joke J.Hemsen and Dana R.Villa (eds.), *The Judge and the Expectator*, The Netherlands, Peeters, 1999.
28. Ana Luiza Andrade, " " en *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, n°3, agosto 1997, p.74
29. Collin, F., "Birth as praxis", op. cit.
30. Collin, F., *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, FUS ART, 1999.
31. Aristóteles, *Política*, 1254, citado por Collin, F.
32. El término es de Nancy Fraser en "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente", en *Debate Feminista*, n°7, México, 1997, p.41
33. Fraisse, G., *La diferencia de los sexos*, Matinal, M/F, 1996.
34. Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1994.
35. Petchesky R., Correa S.,
36. P. Guyomard, completar cita.

Sensatez y Sentimientos en la Cultura de Izquierda

Ezequiel Adamovsky



Las intervenciones de los dos últimos números de *El Rodaballo* han generado una serie de debates y respuestas de lo más variada. No volveré esta vez sobre las cuestiones de los usos de la razón y las políticas irracionales, elitistas y violentas que algunos proponen y otros defienden.¹ Mejor dicho: no volveré sobre ese tema en el plano de las ideas. Si quisiera retomarlo, sin embargo, a propósito de *los sentimientos en la cultura de izquierda*. Durante los debates, hubo quienes reaccionaron enfurecidos contra la supuesta "moderación" o "tibieza" de nuestras propuestas, ridículamente preocupadas por "lo posible". Otros defendieron la exaltación, la repetición y la pasión desenfrenada como elementos ineludibles de la izquierda. Me propongo tomar con la mayor seriedad el problema de las "restricciones culturales de la izquierda", tan oportunamente señalado por Horacio González, quien también ha llamado a superarlas añadiendo elementos "renacentistas, rabelianos, románticos y muntzerianos" (sic) a aquella cultura, que él percibe como excesivamente dominada por la herencia de la Ilustración.² Quisiera examinar, entonces, la cultura de la izquierda en su dimensión más antropológica, es decir, el cúmulo de valores, representaciones y formas de sentimiento que circulan por debajo de la ideología explícita tal como ha sido expresada en discursos argumentativos y racionales. En particular me interesan los sentimientos, un área a la que creo se le ha prestado insuficiente atención.

Acerca del Sentir en Política

Hablemos de sentimientos. Por debajo de nuestra parte consciente existe toda una vida emotiva de lo más rica y variada, y que establece con aquella una relación proble-

A partir de la pregunta sobre las tradiciones románticas y antirrománticas en la izquierda, Ezequiel Adamovsky se interna en algunas dimensiones de las "estructuras de sentimientos" de la cultura de izquierda. A través de un recorrido que arranca en la polis ateniense, el autor se propone recuperar ciertos valores y actitudes que nacieron con la "sentimentalidad democrática" pero que la izquierda terminó rechazando porque fueron "colonizados" por la cultura liberal-burguesa.

mática. Cualquiera que haya vivido sabe que "el corazón tiene razones que la razón ignora", y que ninguno de los dos es reducible al otro. No es que necesariamente se contradigan, pero sí tienen una vida independiente y, si bien uno puede momentáneamente dominar sobre el otro, se trata de regiones básicamente indomables. A veces se contradicen o se molestan mutuamente, pero en general (en el mejor de los casos) encuentran formas de convivencia más o menos pacíficas. Ambos tienen infinitos recursos para camuflarse, influirse, o acomodarse para, aunque sea, pasarle al otro inadvertido. El corazón, en especial, es particularmente hábil a la hora de viajar de polizón en las más variadas racionalizaciones, aun en aquellas que le son hostiles, y disfruta maliciosamente el malograr los planes mejor elaborados. La razón —que por su parte es naturalmente expansionista— nunca se da por vencida en su vano

anhelo de disciplinar a su burlón acompañante y, en los tiras y aflojes de esa complicada convivencia, ambos se modifican mutuamente. Porque, a pesar de sus diferencias, tienen algo en común: ambos viven en la historia; es decir, lejos de ser substancias invariables o "naturales", con contenidos o pretensiones fijos, ambos son el producto de la vida histórica de los hombres y las mujeres en sociedad. La razón y la sentimentalidad cambian con los tiempos, tienen ellos también una historia. Lo mismo puede decirse de la relación entre los discursos políticos expuestos en forma racional y sistemática y lo que Raymond Williams ha llamado las "estructuras de sentimiento", que se expresan a través de referencias vagas y a veces inconscientes, pero que tienen una fuerza igual o mayor que aquéllas. Una misma estructura de sentimiento puede habitar en varios discursos políticos, incluso si estos son antagónicos. Del mismo modo, dentro de un mismo discurso político puede haber varias estructuras de sentimiento, a veces sin percibirse mutuamente. ¿Existen los sentimientos de izquierda? No me refiero a sí la izquierda tiene sentimientos (claro que los tiene), sino a lo siguiente: ¿hay un tipo de sentimentalidad que corresponda al conjunto de racionalizaciones que circulan en la izquierda? Y si hubiere más de uno: ¿Conviene preferir ciertos tipos de sentimientos antes que a otros? Claro que aquí el lector atento preguntará: "¿A qué se refiere Ud. cuando dice 'corresponder'? ¿Cómo se sabe si sentimientos e ideas que viajan juntos están hechos el uno para el otro?". La respuesta no es sencilla. Quizás ayude un poco empezar por un ejemplo. Supongamos que estamos en la segunda mitad del siglo XIX y somos socialistas. Nuestra racionalización del mundo nos indica que la mayoría de las infelicidades propias y ajenas podría solucionarse acabando con la propiedad privada de los medios de producción. Correcto: aún me quedan por hacer varias racionalizaciones más acerca de cómo conviene que me organice, qué tipo de plataforma es la mejor en el corto plazo, a quiénes he de dirigirme en busca de apoyo, etc. Pero dejemos las ideas de lado para ir a los sentimientos. ¿Cómo vivo mi vida entonces? Quizás me entregue por completo a "la causa", viva en una buhardilla helada, me alimente a base de sopa de repollo y duerma poco para no quitar tiempo a la militancia. Estudio febrilmente teoría socialista, asisto puntualmente a todas las reuniones del partido y obedezco las decisiones tomadas. Toda mi energía está puesta allí, y ni siquiera me interesa pensar en tener relaciones amorosas. Es más, miro con desprecio a mis compañeros cuando gastan unos centavos en el bar o se entregan a los placeres sensuales. Como parte de mi militancia, inicio entonces una campaña contra el juego y el alcohol y por la temperancia en general. En la sociedad nueva, imagino, todos seremos como hermanos y viviremos

felices el uno para el otro, y no habrá sufrimientos, ni peleas, ni desacuerdos, ni alcohol, ni ese toqueo inmundado en las tabernas. Seremos hombres nuevos. La política no hará ya falta. Mientras imagino esto anhelo que llegue la Revolución, que será como un gran fuego que todo lo purifique, y acabará con los burgueses, y con los bares también. En este caso, las ideas son socialistas, pero los sentimientos son mucho más amplios, y compartidos con gente insospechada. Por ejemplo, aunque su racionalización del mundo sea completamente distinta, las monjas del convento de la esquina tienen una sentimentalidad muy parecida. Su vida es muy similar: también son austeras, también se irritan contra el alcohol, el sexo y los disfrutes mundanos, también imaginan un futuro de seres perfectos, y también imaginan un gran momento de regeneración, como un fuego que acabe con los pecadores, cuando llegue el juicio final. De hecho el socialista, aunque no lo sospeche (y aunque sea furiosamente ateo), tiene una estructura de sentimiento formada por siglos de cristianismo. Quizás por ello hubo tanta circulación entre cristianismo "social" y socialismo, como aquellas ideas hoy olvidadas de Cabet —uno de los principales líderes del comunismo francés de mediados del s. XIX— del socialismo como "verdadero Cristianismo", o como la enorme cantidad de cristianos cuyo paso al socialismo fue poco más que un cambio de Iglesia. Adaptando las ideas explícitas, una misma estructura de sentimiento consiguió permanecer. ¿Se desprende necesariamente de esa estructura de sentimiento la elección por el socialismo o por el cristianismo? No: sintiendo así se podría también elegir alguna otra secta religiosa, o quizás mudarse al Nuevo Mundo, donde dicen que no hay clases sociales, ni pecado, y se puede empezar todo de nuevo. Supongamos ahora que soy otra persona, un hombre también socialista. Me junto con mis compañeros luego del trabajo, y nos encanta beber hasta casi embriagarnos, jugar a las cartas, corretear a las muchachas y bailar hasta caer del cansancio cuando hay fiestas cerca del mercado. Discuto con mis compañeros del trabajo que hay que organizarse en un sindicato y obligar a los patronos a pagarnos más. Imagino que en el futuro todos los trabajadores nos organizaremos en un gran sindicato, y que ese día mandaremos a la mierda a todos los patronos y tomaremos las fábricas, y ya no seremos tan pobres, ni trabajaremos tantas horas, y ya no habrá tanto odio, y habrá fiestas todos los días. Por eso, cada vez que puedo, hablo con mis compañeros y trato de convencerlos de que se unan al sindicato. No me gustan mucho los libros, y desconfío un poco de los que se la pasan leyendo, ¡qué saben esos!, y además me tienen cansado con eso de que no está bien tomar cerveza ¡parecen curas! Después de todo, un día me

voy a morir, y quiero pasarla bien mientras estoy acá, que para pasarla mal ya tengo el trabajo. ¡Y se está tan bien bebiendo con los compañeros! En este caso las ideas son igualmente socialistas, pero los sentimientos son muy distintos de los del socialista "austero". El trabajador del segundo caso siente al mundo en forma quizás más parecida a la del grupo de jóvenes ricos que se junta en un cenáculo en otra parte de la ciudad, y que sueñan con ser artistas de vanguardia, y que odian la hipócrita moral burguesa y el culto al dinero, y sobre todo la temperancia. En sus reuniones beben licores, fuman opio, se cuentan sus aventuras sexuales, y recitan poemas hasta quedarse dormidos. No les gustan mucho las teorías, ni las filosofías, ni los profesores. Les encanta el



ridículo, el grotesco y los gestos desproporcionados. Sueñan que quizás el mundo podría un día ser así, como un gran cenáculo de amigos artistas. Sus ideas no son socialistas, y sus preocupaciones son más estéticas que otra cosa, y sin embargo su estructura de sentimiento se parece bastante a la del obrero (y a su vez a la que en la Edad Media floreció en los resquicios de la cultura cristiana, en los Goliardos, en los carnavales, en Rabelais). Quizás por eso unos años más tarde habría tanta circulación entre artistas de vanguardia y los movimientos socialistas. ¿Llevaba necesariamente este tipo de sentimentalidad a la elección por el arte y el socialismo? No: uno podría haberse contentado con ser un feliz libertino al margen de la sociedad, o quizás con ser un artista de vanguardia y canalizar el desprecio por la moral burguesa en el movimiento fascista, como hicieron los futuristas italianos. Con casi las mismas ideas y sentimientos, sin embargo, los futuristas rusos apoyaron fervorosamente a los Bolcheviques.

Como estos ejemplos podrían citarse muchos otros: hay muchas más formas de sentimentalidad con muchas más y curiosas vinculaciones con lo político. Lo que es importante tener en cuenta es que quizás los dos "tipos" de socialistas podrían haber hecho política juntos, pero aun así

difícilmente habrían sido amigos. Por otro lado, si bien existe una cierta *indeterminación política* de las formas de sentimentalidad, esto no quiere decir que los sentimientos y las ideas sean mutuamente neutros, es decir, que cualquier sentimiento pueda ir con cualquier idea, o que cualquier estructura de sentimiento le sea igualmente aceptable al proyecto socialista. Creo que varias formas de sentimentalidad pueden coexistir dentro de la izquierda, y que no es cuestión de establecer reglas estrictas al respecto. Sin embargo, sí existen algunas estructuras de sentimiento que me resultan reprobables.

El problema del Romanticismo

Ya definida la problemática de los sentimientos en política, volvamos a la propuesta de González de enriquecer la cultura de izquierda. En la medida en que los elementos "renacentistas y rabelesianos" *ya forman parte* de la herencia de la Ilustración *histórica* (aunque no de la imagen caricaturizada de la Ilustración que circula en muchos medios), me centraré en algunos elementos sentimentales del "Romanticismo".

No cabe ninguna duda de que muchos elementos de la sentimentalidad romántica pueden ser y han sido positivos para la tradición socialista, como complemento intelectual y emotivo de su herencia ilustrada. Otros quizás le sean indiferentes, y quizás aún otros sean levemente objetables, aunque no valga la pena combatirlos: alcanza con no fomentarlos, o con no hacerlo en demasía. Pero hay algunas estructuras de sentimiento románticas que tienen un valor *en sí* profundamente contrario a un socialismo deseable. Conviene una breve digresión antes de pasar a analizarlas.

Tal como González nos recuerda, Michael Löwy se ha dedicado a mostrar los muchos contactos entre socialismo y Romanticismo, y cómo éste fue para muchos una importante vía de acceso al socialismo. Acuerdo con esto en general, y no veo ningún motivo para contraponer hoy Romanticismo e Ilustración, como si fueran necesariamente antagónicos, y como si hubiera que optar por el uno o por el otro. Dicho esto, tengo sin embargo dos objeciones a los trabajos de Löwy. En primer lugar, analizando correctamente los puntos de contacto con el socialismo, Löwy no se ocupa de explicar por qué el Romanticismo derivó con muchísima más frecuencia hacia posiciones de extrema derecha. Creo que el motivo de esto tiene que ver con mi segunda objeción: la propia definición de Romanticismo que Löwy utiliza. En efec-

to, para este autor el Romanticismo es una *Weltanschauung* (visión del mundo), una "estructura significativa" no necesariamente consciente que subyace en una gran variedad de contenidos y formas, y que consiste en "una crítica de la modernidad, es decir, de la civilización capitalista moderna, en nombre de valores e ideales del pasado"; por ello el Romanticismo "es por esencia anticapitalista".³ El problema con esta definición es que no se corresponde con el fenómeno histórico de lo que en el siglo XIX se llamó Romanticismo. Existen muchos ejemplos de crítica a la modernidad apelando a valores del pasado, que sin embargo no cuestionaron el capitalismo *per se* sino sólo al proceso de individuación que supuso la modernidad; por otro lado, no todos los románticos apelaban al pasado, como bien señaló I. Berlin, sino que algunos tenían su mirada claramente puesta en el futuro.⁴

No intentaré proponer aquí una definición alternativa de "Romanticismo"; a pesar de los varios intentos que hubo hasta la fecha, considero que el gran Lovejoy tenía razón cuando decía que se trata en realidad de varios fenómenos irreductibles a un común denominador.⁵ La definición de Löwy tiene el problema de que, al reducir todo el movimiento romántico a uno de sus componentes —la búsqueda de modelos de sociedad en el pasado—, promueve una evaluación un tanto ingenua y demasiado complaciente hacia la totalidad de los elementos culturales del Romanticismo.

Una vez cuestionada la unicidad del fenómeno del romanticismo, podremos entonces evaluar cuáles elementos rescatar y cuáles no. Porque el(los) movimiento(s) romántico(s) presentó una gran cantidad de nuevos elementos culturales y sentimentales, a veces contradictorios: el elogio de lo primitivo, lo no regulado, la vida, lo joven, el sentido exuberante de la vida, pero también la fiebre, la enfermedad, la decadencia, la muerte. La multiplicidad inextinguible, la turbulencia, la violencia, el conflicto y el caos, pero también la paz, la armonía con el cosmos, la unidad consigo mismo, la disolución en el espíritu eterno. Lo raro, exótico, grotesco, misterioso, sobrenatural, castillos encantados, vampiros, los poderes de la oscuridad, el terror, lo irracional, lo innombrable, pero también la familia, la tradición, la dicha de la vida cotidiana y la naturaleza, la paz del campo, la simpleza del hombre del pueblo. Lo antiguo, lo gótico, lo histórico, las lealtades profundas pero inexplicables, pero también la búsqueda de lo nuevo, del cambio revolucionario, vivir en el presente, el instante fugaz o lo intemporal. La nostalgia, los sueños intoxicantes, alienarse en paisajes lejanos, la

melancolía del exiliado, pero también la cooperación con los demás en un esfuerzo en común, el sentido de pertenencia, la aceptación de una jerarquía y de lazos sociales orgánicos. Un misticismo naturalista extremo, pero también un esteticismo anti-natural extremo. La energía, la fuerza y la voluntad, pero también el torturarse a uno mismo, suicidarse. Lo primitivo y rudimentario, lo simple y natural, pero también la sofisticación, el dandismo, la preocupación por vestirse moderno y pintarse el pelo de azul. El exhibicionismo y la excentricidad, el heroísmo, las almas malditas, el cinismo, la risa satánica, pero también Dios, los ángeles, el orden cristiano y eterno. Individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, guerra y paz, amor a la vida y amor por la muerte. Todo esto fue el Romanticismo.⁶

De todo este listado, algunos elementos me seducen más que otros —aunque prefiero mirar al futuro no tengo problemas con que se busquen fuentes de inspiración en el pasado—, otros me son indiferentes, algunos otros me provocan rechazo (aunque no necesariamente buscaría erradicarlos: me alcanza con moderarlos o no fomentarlos); pero unos pocos, creo, precisan ser combatidos sin tregua dentro de la política emancipatoria. Se trata de aquellas estructuras de sentimiento que buscan revertir el universalismo y el proceso de individuación que supuso la Modernidad y expuso la Ilustración, y el anti-fundacionalismo del pensamiento radical actual, que es herencia directa de la Ilustración. Me refiero con esto a la idea de que somos todos parte de una única y misma especie, que la realidad primordial de esa especie es que somos todos individuos naturales (es decir, simples bípedos implumes antes que entidades ideales, sean individuales o colectivas), y que no existe un orden metafísico en el cual fundar u orientar nuestras acciones, por lo cual es necesario establecer algún tipo de forma deliberativa para resolver nuestros conflictos. Para una civilización educada en la religión, estas nuevas ideas de la Modernidad supusieron un enorme cambio en la *sentimentalidad*, precedido y acompañado por el vacío de saberse solo en el universo y la angustia por la experiencia de la fragmentación, es decir, la ausencia de una unidad *a priori* y estable entre los hombres. Angustiantes o no, estas ideas constituyen hoy el piso mínimo desde el cual construir una política emancipatoria.⁷

Existen dos tipos de sentimentalidad romántica que me resultan nocivos, y que constituyeron reacciones en contra de esos tres puntos mínimos de la Modernidad. El primero de ellos es el que buscó reencon-

trar la unidad perdida *disolviendo* al individuo en alguna forma de *comunidad*. La comunidad podía reencontrarse en la religión o en la creencia compartida en algún otro tipo de mito, como el de la nación, la raza, el pueblo, la clase redentora, la Revolución, etc. Esto no quiere decir, naturalmente, que esté necesariamente mal creer en Dios, sentirse parte de una nación, ni mucho menos desear hacer una Revolución, o querer organizar algún tipo de comunidad superadora del individualismo liberal, como bien propone Löwy (de hecho, opino que construir una nueva *comunidad* fundada en la realización del individuo, o lo que es lo mismo, hacer una *Revolución*, es el objetivo irrenunciable de cualquier política que pretenda llamarse emancipatoria). A lo que me refiero es al momento en que éstos se transforman en mitos, exigiendo así a los individuos que renuncien a su autonomía y se entreguen incondicionalmente a los mandamientos que el mito instituye. En el plano de la sentimentalidad, existe una estructura de sentimiento típica de esta renuncia, que llamaré *ética espartana*, centrada en la austeridad, la represión de los deseos y los intereses individuales, la proyección total de uno mismo en la imagen de la comunidad futura y el desprecio del presente, la intolerancia (o al menos la imposibilidad de trabar amistad) hacia aquellos que no creen o que no consiguen reprimir totalmente su dimensión individual, la mentalidad centrada en el motivo de la guerra o la defensa contra un enemigo —cuya amenaza es siempre necesaria para reforzar la fe—. Este tipo de sentimentalidad la comparten nacionalistas, socialistas, religiosos y sectarios de diversos tipos, sin que esto quiera decir que todos ellos *necesariamente* deban vivir de acuerdo a esta estructura de sentimiento.⁸

El segundo tipo de sentimentalidad romántica que me resulta inaceptable es la que busca restaurar la unidad perdida eliminando el momento de la sociedad, para así establecer una conexión directa, sin mediaciones, entre el individuo y el cosmos. En esta cosmovisión, la *persona* es la expresión primordial de un orden cósmico, de *la vida* o de la energía creadora que da forma al caos; por ello, cada persona es una unidad en sí misma, que no requiere pasar por ninguna forma de sociedad para acceder a la verdad, o para *crear* la verdad. El conocimiento en su forma argumentativa o la liberación con los congéneres son así despreciados en favor de la intuición, de la voz de lo supremo en nuestro interior, o de la voluntad creadora. En el plano de la sentimentalidad esta estrategia antimoderna suele manifestarse de varias formas. Una puede ser el aislamiento, el silencio, la contemplación, el refugio en la vida interior. Otra, la exaltación del individuo fuerte, el culto a la voluntad y a la locura creativa, al peligro y a la energía, los excesos, la mueca cínica hacia los simples mortales que carecen de genio o que

pierden su tiempo hablando o tratando de conocer. En general supone un fuerte pesimismo respecto del presente y de los hombres, con los que se rechazan los contactos en pie de igualdad; la validez de toda regla o pauta social es puesta en cuestión, no en favor de nuevas reglas, sino de la autonomía irrestricta del individuo (no de todos, sino de los que la merecen). Entre las reglas así rechazadas, se diluye cualquier interés por la responsabilidad en las acciones, o por su justeza. Importa el compromiso, la férrea convicción en la persecución de un ideal más que el ideal en sí. Los motivos y razones ceden paso al gesto, a la estetización de los comportamientos; no importa ya hacia dónde se empuja: lo que importa es empujar. Es la estructura de sentimiento básica de artistas malditos, de jóvenes nietzscheanos, de terroristas solitarios y de varios tipos de elitismo, y puede combinarse de varias formas con la sentimentalidad comentada antes, con la imagen de una comunidad que no es sino el reflejo narcisista de uno mismo. Estos dos tipos de sentimentalidad, aun en sus formas conscientemente ateas, derivan históricamente de la sentimentalidad religiosa. En el caso del comunismo anti-individualista, el vínculo es evidente: se trata de una encontrar una nueva forma de *religio*, una comunidad religada a través de una entidad metafísica. En el caso del personalismo, del individuo como un cosmos completo e independiente en sí mismo, el vínculo no es menos claro: procede del Protestantismo y su rechazo a la autoridad en materia de religión basado en una apelación a la luz interior, que permitiera un contacto directo, no mediado, con el Creador.⁹ Pasó a formar parte del universo Romántico, en Alemania, de la mano del movimiento pietista (a su vez una derivación del Luteranismo).¹⁰ Las consecuencias elitistas y antisocietarias de esta perspectiva pueden verse en autores tan diferentes como Nietzsche y Berdiaev.

Quisiera argumentar que, a pesar de que en el plano teórico de las racionalizaciones las ideologías de izquierda estuvieron y están profundamente dominadas por la herencia de la Ilustración —González tiene razón en este punto—, en el plano de los sentimientos, en la cultura de izquierda predominaron los tipos de sentimentalidad románticos, incluso en las dos peores formas recién reseñadas. En la psicología sectaria y la intolerancia, en la austeridad espartana y el desprecio por la vida privada y los placeres del mundo material, en la idea del "hombre nuevo" y el menosprecio del hombre realmente existente, en el culto a la lucha sin importar sus resultados prácticos, en la estetización de la violencia, en la despreocupación por toda cuestión ética y por la responsabilidad en las acciones, en el autoritarismo, la veneración por los textos sagrados y el imaginario milenarista, en la espera de la Revolución y la eliminación de la política de "lo posible", la cultu-

ra de izquierda está repleta de elementos de la sentimentalidad romántica. Más allá de las ideologías explícitas, con no poca frecuencia, en el plano de los sentimientos, la política de izquierda se ha parecido, *mutatis mutandis*, a la relación típica del héroe de la literatura romántica con el amor y las mujeres. El héroe romántico, desesperado por encontrar el amor auténtico, se embarca en la búsqueda de una mujer de ensueños que es la sombra terrena de un ideal trascendental. Como un ideal autogenerado, la mujer cobra la identidad de la concepción intuitiva del héroe respecto de la verdad y la belleza. En otras palabras, ella es una proyección narcisista, una diosa incorpórea inalcanzable que consume a su amante. El héroe suplica a la diosa que así crea, y se embarca en un amor estéril y narcisista que priva a la mujer de identidad y corroe la virilidad masculina.¹¹ Indudablemente, el recurso es efectivo desde el



punto de vista estético y del de la autosatisfacción personal, y una y otra vez se lo utiliza para invitar al *gesto* radical y para llenar de sentido vidas de otro modo vacías; pero es dudoso que sirva para hacer política de verdad.

Sentimentalidad democrática: ¿Sentimentalidad burguesa?

Así, las estructuras de sentimiento que en general predominaron en la cultura de izquierda y en varias de las vertientes del romanticismo, tenían un enemigo en común. Sin importar ideologías, les repugnaba la moderación, la sensatez, el diálogo, la negociación, la tolerancia, la responsabilidad, el respeto por los demás, el sentido común, los intereses privados, el confort. Todos estos elementos eran percibidos como parte de la sentimentalidad "burguesa". Sin embargo, existe entre esos sentimientos y la ideología burguesa una relación que no es de pura correspondencia. Escucho ya las voces de ansiedad: "Pero ¿La moderación en qué? ¿El diálogo, la negociación con quién? ¿Los intereses privados de quién? ¿La responsabilidad y el sentido común según quién? ¿El confort para quién y a costa de qué?". Para tratar



de responder estas preguntas, analicemos el origen de esta sentimentalidad.

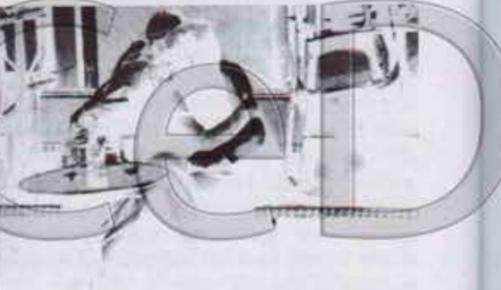
Quisiera proponer que el tipo de sentimentalidad en cuestión no es esencialmente burguesa sino *democrática*, y que surgió en el contexto de la política democrática de la polis griega —Athenas en particular— en el período pre-socrático. Si hoy la percibimos como “burguesa”, es porque la ideología liberal-burguesa efectivamente *colonizó* esta estructura de sentimiento, obliterando así su origen eminentemente democrático. Acompañeme el lector en un viaje a la antigua Grecia ida y vuelta, con escalas en los siglos XVIII, XIX y XX.

Primer momento: la invención de la política

Lo que he llamado “sentimentalidad democrática” se manifestó por primera vez, hasta donde me es dado saber, entre los inventores de la política y la democracia: los atenienses. Conviene, entonces, comenzar por señalar el enorme cambio que supuso la irrupción de la política democrática. La polis fue una forma de organización completamente nueva, hasta entonces inédita en cualquier otra civilización. En la polis, “el Palacio y el Rey son reemplazados por

ellos es que esta nueva forma socio-política estuvo apoyada en una *cultura* particular. En efecto, la democracia ateniense estaba basada en una imagen del hombre novedosa, no metafísica sino histórico-natural, que procede del impulso científico Griego. Esta imagen parte del hombre natural en tanto especie compuesta por individuos iguales entre sí: igualitarismo y universalismo son así fundamentales. Una de las consecuencias de esta antropología, es que las reglas sociales aparecían “menos como principios que como convenciones, que no encarnan leyes eternas escritas en el Cielo o grabadas en la naturaleza espiritual del hombre, sino que son acuerdos elaborados en común por los propios hombres en respuesta a necesidades colectivas.” Así, las leyes, por ejemplo, se concebían como aquello que aparecía toda vez que dos hombres entraban en relación, estableciendo un sistema de derechos que ellos mismos definían en su asociación (y no un conjunto de principios fijo, independiente de tiempo y lugar), y que por ello era variable. Finalmente, este tipo de antropología y de política iban acompañadas de determinadas pautas culturales, que es lo que a nosotros nos interesa. Entre ellas, cabe señalar la valoración del consenso como “armonía de intereses distintos” en buena voluntad y entre iguales (que por

antigua nobleza —los “mejores” (*aristoi*)—, formada por una aristocracia terrateniente que se vio crecientemente desplazada por el *demos*, esa chusma de mercaderes, artesanos, productores de manufacturas, comerciantes y trabajadores. En este contexto, un grupo de jóvenes filósofos pertenecientes a esta aristocracia —los Socráticos— construyó un sistema de pensamiento para defender los valores y forma de vida de su clase en decadencia, y contener el avance nivelador de la democracia, la “tiranía de las mayorías”, y la vulgaridad mercantil que, sentían, estaba corroyendo a Grecia. Pero no lo hicieron sencillamente afirmando sus viejos valores (nobiliarios) y negando los nuevos (democráticos), sino construyendo una filosofía que aceptaba nominalmente los motivos de su adversario, pero localizándolos de forma tal de vaciarlos sutilmente de contenido. Como bien señalaron Neal y Ellen Meiksins Wood, la intención de reinsertar la igualdad dentro de una concepción jerárquica es lo que anima el proyecto filosófico conservador de Sócrates, Platón y Aristóteles. Simplificando enormemente, los pasos de esta operación fueron los siguientes. En primer lugar, Sócrates ligó lo político a una particular concepción del conocimiento. Para él “una buena decisión está basa-



una comunidad de hombres libres o *ciudadanos* —sea cual fuere la porción de la población que la constituía— que representa y encarna al *estado*. Es este principio de ciudadanía —que recubre las diferencias cualitativas entre los hombres con una misma identidad cívica— y la identidad entre estado y cuerpo de ciudadanos, lo que es la característica única de la polis.” En la medida en que el principio de igualdad entre los ciudadanos suspendía, en el terreno político, la desigualdad social entre trabajadores y no-trabajadores, la política así nacida “brindó a las clases trabajadoras¹² una libertad y un poder que nunca antes habían poseído y que en muchos sentidos nunca más recuperarían”. En este sentido, por todo lo que hoy uno pueda decir —y con razón— que la igualdad política es sólo un sustituto de la igualdad real, no hay que perder de vista que la separación de una esfera de lo político de la esfera de lo privado (polis/oikos) fue un enorme avance en el sentido de la lucha por la igualdad.¹³ Lo que es importante para nuestros propó-

ello están dotados de una capacidad espontánea para establecer relaciones de amistad), la legitimidad de tener intereses materiales diferentes (que por ello deben negociarse con un sentido de utilidad y filantropía, que es moderación del egoísmo sin ser puro altruismo) y la necesidad de establecer relaciones justas e imparciales para todos. En esta cultura, la palabra, el deliberar entre iguales (es decir, la política) tenían un valor que no requiere ser enfatizado. Este tipo de sentimentalidad —que es producto y productora de la democracia entendida como igualdad— puede encontrarse en los filósofos no-socráticos como Demócrito o Protágoras, y en varios poetas. Sin duda formaba también parte de la cultura popular.¹⁴

Segundo momento: la colonización aristocrática

La lógica de la expansión de esta antropología, esta política y esta sentimentalidad democráticas fue reduciendo rápidamente en Atenas el peso social y político de la

da en el conocimiento y no en el número [i.e., la mayoría].” Ahora bien, el conocimiento verdadero tiene que ir más allá de las “existencias sensibles”, es decir, aquello que se percibe con los sentidos: debe acceder a la “realidad metafísica”, que es el ser, la esencia o naturaleza de una cosa, oculta tras sus múltiples manifestaciones sensibles. Por ello, el terreno del conocimiento es diferente del de la mera *opinión*; para conocer es preciso tener una mente desapasionada capaz de realizar análisis rigurosos que vayan más allá de la confusión del mundo sensible. Ahora bien, para Sócrates el conocimiento es una disciplina (*techne*) como otras: así como hay carpinteros y zapateros, hay quienes se especializan en el conocer. Pero es una disciplina especial, ya que es la que permite acceder a la *virtud*: el *conocimiento de la virtud* es lo único que hace falta para actuar virtuosamente. A través del conocimiento se accede a la virtud y, naturalmente, la política no debe ser entregada al terreno de la opinión, el de las múltiples y confusas apariencias del mundo sensual, sino que

debe decidirse con conocimiento y virtud. Aquí es donde entra en juego la subversión de la cultura democrática. Porque Sócrates deja en claro que el conocimiento/virtud no está al alcance de todos, pues requiere “desapasionamiento”, tiempo libre para el estudio y constante auto-examen. El hombre común que trabaja para ganarse la vida no sólo no tiene tiempo, sino que está ligado en cuerpo y alma al mundo material, al mundo de las necesidades. El conocimiento, por el contrario, es y requiere liberación del mundo de las apariencias y de las necesidades. No es que el hombre común no pueda llevar una vida moral, pero sólo puede hacerlo en un plano inferior al ideal socrático. Así, la política es transformada en una *actividad filosófica* que reemplaza a la *política pragmática* de la polis, basada en la igualdad, el sentido común y el consenso. La política debe ser manejada por aquellos que tienen el conocimiento y la virtud en su más alto grado. Naturalmente, quienes cumplían con estos requisitos eran los aristócratas, no sólo porque tenían el tiempo libre y la necesaria distancia con el mundo de las necesidades que era indispensable para acceder al conocimiento, sino porque las virtudes quedaban definidas en forma *teleológica*, como un deber ser fijo y exterior a la elección de los sujetos, y que curiosamente correspondía con los ideales y valores culturales de la aristocracia. La superposición entre *virtudes deseables* y valores de la aristocracia es particularmente visible en el listado que ofrece Platón: “gentileza, gracia, refinamiento, cultura” como lo opuesto de los *vicios*, que son claramente atributos del *demos*: “vulgaridad, ordinario, insolencia, presunción, tosquedad”.¹⁵ Pero fue Aristóteles quien ofreció la versión más sutil de esta estrategia conservadora, al evitar un rechazo a la igualdad que fuera demasiado explícito (como en Platón). El razonamiento de Aristóteles es el siguiente: dado que los hombres comunes en general son incapaces de obrar según una moral virtuosa, la política trata de adaptarse a esa condición, eligiendo siempre el mal menor sin hacer intentos de alcanzar la perfección; la mayoría de los hombres debe contentarse con llevar una vida común y simple. Por otro lado, el mundo natural es una sucesión jerárquica que comienza en lo inanimado, y continúa en las plantas, los animales, los hombres y, finalmente, los dioses. Esta jerarquía supone funciones, y en cada caso el ser superior está moralmente habilitado a dominar al inferior. Esta jerarquía del cosmos es fija e inmutable; los movimientos del cosmos sólo son naturales si tienden a la actualización de la potencia, es decir, a la esencia de esta jerarquía. El movimiento es antinatural y malo si va en contra o se desvía de esa esencia. Como es sabido, Aristóteles cree que algunos humanos son naturalmente superiores a otros, y en la superioridad de algunos el “buen nacimiento”

to” y la riqueza —especialmente la heredada, y no la de los nuevos ricos— son fundamentales. En el otro extremo —sin contar a los esclavos, que son cosificados— Aristóteles sitúa a los pobres, los que realizan labores manuales, los que trabajan en relación de dependencia, y los comerciantes que compran y venden en el mercado. Tal como en Sócrates, esta categoría de gente es incapaz de acceder a la virtud, y Aristóteles preferiría que fueran despojados de la ciudadanía. Su ideal político reside en el gobierno de los más capaces, con el apoyo social de la “clase media” (que en su definición corresponde sólo a los medianos propietarios de tierra y no a algún grupo urbano). La *política* que Aristóteles así diseña como forma de salir de la crisis política en la que se encontraba Grecia —y cuyo origen él percibía claramente en la lucha entre clases sociales— es una mezcla de elementos democráticos y oligárquicos, apoyada en la clase media rural, para contrarrestar la influencia del *demos* urbano.¹⁶

Lo que importa para nosotros es que Aristóteles, en su empresa conservadora, propuso un cambio en la antropología igualitaria que formaba el núcleo de la cultura y la sentimentalidad ateniense. En efecto, contra la ética democrática, basada en la idea de “igualdad humana” y de “filantropía” que supone una tendencia espontánea e inevitable de los hombres hacia la amistad/concordia, Aristóteles argumentó en su *Ética* que ésta, lejos de ser espontánea e inevitable, era una *virtud* (teleológica) y, como tal, el producto de un esfuerzo, de una cultura. Sólo las personas completamente virtuosas —i.e., los aristócratas— son capaces de expresar una amistad/concordia perfectas. Así, Aristóteles disuelve el concepto de filantropía universal entre seres humanos iguales, dividiéndolo en tres formas de concordia tomadas del modelo de la familia: la benevolencia autoritaria (propia de la relación padre-hijo), la conducción aristocrática (propia de la relación entre marido y esposa) y, finalmente, el espacio de la lealtad entre iguales (propia del vínculo entre hermanos). A través del modelo de la familia, Aristóteles intenta contrarrestar el igualitarismo de la esfera de lo político y la antropología democrática. Una operación semejante es la que Aristóteles realiza con la idea democrática de “consenso” como aplicación de la buena voluntad y armonía de las partes. Aristóteles opina que no puede haber verdadera armonía entre la aristocracia y las clases menores; sólo puede haber una aceptación de que los elementos superiores deben gobernar, y es a esto a lo que debe llamarse “consenso”, ya que la verdadera armonía —como vimos— sólo puede darse entre los elementos aristocráticos. Por ello, Aristóteles deja de lado el tema de la formación de *opiniones* en las cuestiones políticas; así, el rol verdaderamente político

del *demos* es abolido. En su lugar, la clase alta se une en una congruencia que no es opinión, sino convicción moral (de la cual tienen el monopolio). El objetivo de este cambio de perspectiva, naturalmente, es eliminar el componente universalista e igualitario que implicaba describir la democracia como el encuentro de las mentes de ciudadanos iguales. Las consecuencias epistemológicas de esta idea eran de gran peligro para la concepción metafísica del conocimiento y la definición teleológica de las virtudes. Finalmente, munido de esta nueva antropología y de su idea de las virtudes, Aristóteles se ocupa de la idea de igualdad política. Lo sutil de su argumentación reside en que, lejos de rechazarla, Aristóteles se la reapropia en su idea de “igualdad proporcional”, que es entendida como “correspondencia” o “proporción” de los beneficios y atribuciones de acuerdo a las desigualdades fundamentales que existen entre los hombres.¹⁷ Resumiendo, el proyecto conservador de los socráticos buscó colonizar la cultura democrática subvirtiendo sus propios conceptos. Contra la opinión, la deliberación entre iguales, el sentido común y el establecimiento de consensos a medida de cada situación, los socráticos opusieron una idea metafísica del conocimiento (que lo alejaba de la gente común), una idea teleológica de las virtudes y de la educación en la virtud (que prefería, antes que al hombre realmente existente, la imagen fija de un deber ser proyectada al futuro) y la idea de ley como norma metafísica de justicia (que alejaba el establecimiento de las leyes de la deliberación política). En este esquema, la moderación dejaba de ser una parte necesaria de la filantropía —es decir, el considerar los intereses del prójimo en una relación entre iguales— para pasar a ser algo distinto. Combinada en Aristóteles con la doctrina de las virtudes, la moderación pasó a ser entendida como el “justo medio” en todas las cosas, una concepción que conviene analizar con mayor detenimiento, ya que es uno de los elementos culturales más importantes del sentido común actual.

Moderación como “justo medio”

En nuestra cultura circulan una serie de imágenes acerca de la moderación como “justo medio” entre los *extremos*, a los que se califica como una conducta *inmoderada*. “Los extremos son malos”, “los extremos se tocan”, “todo en su medida y armoniosamente”, “ni mucho, ni poco: lo justo”, son frases del sentido común que expresan un aristotelismo inconsciente, y que cargan consigo la operación ideológica que los socráticos alguna vez diseñaron, y que la ideología liberal-burguesa retomó muchos siglos después. Veamos cómo funciona. Como señalamos más arriba, Aristóteles

N u e v o s d e s a t i o p a r a e i p e n s a m e n t e p o l í t i c o



estableció una serie de virtudes teleológicas, es decir, pautas ideales de comportamiento que se consideran como correctas en sí mismas, más allá de tiempo o lugar, y en las que los hombres deberían educarse. Como también hemos visto, estas virtudes reproducían las pautas de conducta y los valores de la aristocracia griega, y rechazaban las conductas y valores del *demos*, considerados como vicios. En su doctrina del "justo medio", Aristóteles argumentó que tales virtudes —coraje, autocontrol, generosidad, magnificencia, gentileza, gracia, etc.— representaban el punto medio entre un exceso y una deficiencia; por ello, vivir virtuosamente es llevar una vida de moderación. La virtud o excelencia del carácter, según Aristóteles, se define en aquello que "es relativo a una elección, que yace en el medio, es decir, en el medio relativo a nosotros, siendo éste determinado por los procedimientos racionales por los cuales un hombre sabio (*phronimos*) lo determinaría". Así, si fuéramos sabios, en teoría, observaríamos las conductas extremas (en exceso y en defecto), y así determinaríamos un punto medio, que no necesariamente debe entenderse como una proporción aritmética perfecta, sino como un equilibrio aproximado. Por ejemplo, respecto de la virtud del coraje, se determina como un punto medio entre el ser miedoso y el ser temerario. Ahora bien, como los comentaristas de Aristóteles han señalado, es una curiosa simetría que todos los comportamientos puedan errar en dos y sólo dos formas (por exceso o defecto). Como sostuvo Rosalind Hursthouse, se trata de una falsa doctrina del "medio": la virtud, en realidad, no está en el medio de nada. Actuar mal, no siempre es mostrar una inclinación "demasiado", o "muy poco": es sencillamente actuar mal. Por ejemplo, tener coraje no es un equilibrio entre el miedo y la temeridad, sino hacer lo correcto en la circunstancia apropiada, aun si hay riesgos. La temeridad no es tener demasiado coraje, ni muy poco miedo, sino hacer algo que el sentido común indica que debería no hacerse, porque implica riesgos que no están en relación con los posibles beneficios. Más aún, no puede establecerse cuáles son las conductas "extremas" sin establecer primero cuál es el "medio", lo adecuado. El "medio" no se calcula de acuerdo a una relación óptima entre "extremos", sino que pre-existe a los extremos, definiéndolos. No se puede saber qué es comer "demasiado" si no se sabe primero qué es comer apropiadamente.²⁸ La doctrina del medio es una *metáfora*, que traslada al plano de la ética y los comportamientos algunas observaciones del mundo natural que Aristóteles y que todos nosotros realizamos día a día: que si algo no está en equilibrio se cae, que no es bueno comer mucha cantidad pero tampoco comer muy poco, etc. Lo importante es que esta metáfora "naturaliza" la definición de lo virtuoso (una definición que, como vimos, procede del estilo de vida aristocrático). Decir que una pauta de

comportamiento de una clase social dominante es "el justo medio", es otra forma de decir que es lo natural, lo objetivamente mejor, y que debe ser obedecida sin cuestionarse. Así, "ser moderado" —que en la cultura democrática era considerar también las necesidades del prójimo y no centrarse egoístamente en mis deseos— pasa a ser actuar de acuerdo a los valores de la clase dominante. El círculo está cerrado: la ética aristocrática colonizó así el lenguaje de la ética democrática. Lo extraordinario de este dispositivo —tan simple y sin embargo tan efectivo— es la manera en que se presta para traducirlo en política concreta. Ya Aristóteles lo hizo en su época, al inventar el concepto de "clase media", trasladando así a un grupo social determinado las virtudes políticas de representar "el justo medio". Demás está decir que este grupo no estaba situado "en el medio" de nada, ya que la sociedad no es una cantidad, ni tiene un volumen o una forma de la que pueda establecerse un "centro" o "medio". Aristóteles seleccionó a los medianos propietarios de tierra para investirlos con el título de "clase media", porque esperaba que ellos proveyeran un apoyo social para el modo de vida de la aristocracia rural y para la defensa de la propiedad y la autoridad contra el populacho urbano, y porque suponía que su posición social los habilitaba para llevar una vida aceptablemente virtuosa y los interesaba en los asuntos públicos, aunque no tanto como para excitar la ambición por el poder. Al nombrar una "clase media", Aristóteles trasladaba sobre ella su idea de la virtud como "medio" y, así, le otorgaba un lugar preponderante en la política.²⁹ Porque la política, en términos socráticos, no se trata de deliberar y alcanzar acuerdos entre iguales, sino de acercarse a un ideal moral pre-definido (aristocrático).

Tercer momento: la ambigüedad de la Ilustración

La filosofía de la Ilustración contiene aspectos universalistas e igualitaristas que la asemejan, en varios sentidos, a la cultura griega pre-socrática. Al mismo tiempo, también comparte algunos elementos con la antropología socrática. En el plano de la sentimentalidad, que es el que nos interesa aquí, la Ilustración dieciochesca elaboró una concepción de la felicidad entre los hombres tomando motivos de la antigüedad clásica y otros más tardíos. Como ideal de la vida del individuo en sociedad, los *philosophes* tendieron a proponer la concepción de felicidad como "mediocridad" o "medianía", que para ellos significaba un estado de equilibrio entre la abundancia y el ascetismo, entre posesiones y deseos. La mediocridad es la transposición a la sociedad de la idea de *reposo*, de *moderación* de las pasiones que permite al alma disfrutar de su inmovilidad o equilibrio. Implica una moral de la mesura, que

consiste en aprovechar al máximo lo que se posee sin arriesgarse a grandes ganancias, que siempre pueden terminar en grandes pérdidas. Traslada al plano de la política, la idea ilustrada de felicidad como medianía contiene una ambigüedad o indeterminación característica. Según Helvecio, por ejemplo, para asegurar tal estado de felicidad convendría fundir a ricos y pobres en una misma masa de hombres y mujeres en "medianía". Para otros menos dispuestos a atacar la propiedad, como Diderot, el ideal de medianía se realiza en una clase social en particular, la clase "acomodada", situada entre ricos y pobres. Como bien señaló Robert Mauzi, el ideal ilustrado de felicidad como mediocridad retoma varias influencias diferentes: el tema estoico de la imposibilidad del sabio, la temática epicúrea de la *aurea mediocritas*, la exhortación cristiana a soportar las pruebas que no involucren más que al cuerpo, el desprecio nobiliario por la mera adquisición de riquezas y también las aspiraciones de la burguesía en ascenso, que encuentra en este ideal, al mismo tiempo, la forma de descalificar a los Grandes y de olvidar a los humildes. De este modo, la idea de la "dichosa medianía" contiene una ambigüedad política fundamental, que permite tanto afirmar la autonomía del alma respecto de la condición social como justificar la desigualdad social.³⁰ Durante el siglo XVIII esta ambigüedad quedó irresuelta, en especial porque la teoría de la sociabilidad natural entre los hombres oscurecía el problema de la posible falta de coincidencia entre felicidad individual y felicidad colectiva: el optimismo dieciochesco, de diversas maneras, suponía que la una traía implícita a la otra.

Cuarto momento: la colonización liberal-burguesa

La matriz básica del pensamiento de Aristóteles reaparece en el liberalismo contemporáneo para resolver tal ambigüedad. Porque, en cierto sentido, el elitismo del liberalismo moderno, como el de los socráticos, también debió enfrentar las consecuencias universalistas, igualitaristas y democráticas que derivaban de la filosofía de la Ilustración. También la antropología ilustrada, con su idea de la sociabilidad natural entre los hombres, su idea de la autonomía de los individuos, su idea de un contrato social entre iguales guiados por la razón, su idea de la soberanía del pueblo, atentaban contra la preservación de las elites sociales (como quiera que uno las defina). El liberalismo moderno, como ideología de legitimación del poder, siguió los mismos pasos que los aristócratas griegos: colonizó el lenguaje ilustrado de la moderación, la libertad, la igualdad y la fraternidad hasta vaciarlo de contenido. El liberalismo aprendió a hablar en el lenguaje y la cultura de su enemigo, y en ello reside su éxito.

Aun cuando muchos pensadores liberales sostuvieron que el liberalismo (y por ello también el estado liberal) debe predicar la neutralidad moral —es decir, no interferir en los valores que profesan las personas, ya que esto pertenece al ámbito privado de los individuos— el liberalismo tal como fue llevado a la práctica participa de la concepción socrática de la virtud. En efecto, el aspecto teleológico de esa concepción se reencuentra en el temor al "despotismo de las mayorías" y en el énfasis que los liberales pusieron siempre en la idea de *capacidad*. Tal idea supone que, aunque en teoría la soberanía pertenece al pueblo, en la práctica no todos los individuos están *capacitados* para ejercerla. El ejemplo más obvio es el de los liberales doctrinarios, que sostenían la política de restringir el voto a quienes tuvieran propiedades o un determinado nivel de ingresos. Para ellos, no se trataba de que tener dinero en sí fuera necesario para ejercer la soberanía; lo que argumentaban era que el poseer dinero era un índice que demostraba la *capacidad* de las personas. El avance de la democracia, a partir de la revolución de 1848, barrió con el voto censitario y con el gobierno de los doctrinarios. Sin embargo, la problemática de la *capacidad* siguió formando parte del discurso liberal, en el énfasis que el liberalismo en su conjunto siempre puso en la *educación*. En efecto, de nuevo en este caso, si bien la soberanía pertenece al pueblo, sólo aquellos educados en los valores liberales podían ejercerla. La idea de que la educación se extendería algún día a todos los individuos no era un obstáculo para los liberales, en la medida en que un pueblo "educado" era sinónimo de un pueblo liberal. La facilidad con la que los liberales siempre consideraron conveniente suspender el derecho del pueblo a decidir sobre su destino toda vez que sus decisiones no se correspondían con el ideario liberal es prueba de ello (piénsese en Hayek, en la generación del '80 en Argentina, en Alsogaray, pero también en las políticas de los países colonialistas y de EE.UU. en el tercer mundo). En los hechos la supuesta capacidad fue siempre, para los liberales, condición de participación política: en la igualdad, tal como el liberalismo la entiende, siempre hay algunos que son "más iguales que otros".³¹ Otro vínculo del liberalismo con la reacción aristocrática de los socráticos está en la idea de los Derechos Humanos como derechos naturales (metafísicos), antes que como convenciones sociales: este movimiento corresponde a la concepción griega que hizo de las leyes criterios absolutos de justicia, alejándolas así del campo de las deliberaciones democráticas entre iguales. Pero el vínculo más importante para nuestros propósitos está en la idea de las virtudes de "lo intermedio", y de moderación como "justo medio". Así como Aristóteles situó en una "clase media" la virtud políti-

ca dentro de la *politia*, los liberales reprodujeron la misma movida ideológica durante toda su historia. El intento de asignar la mayoría de la virtud política a un grupo "intermedio" (y por ello dotado de una capacidad y una virtud especiales para *moderar* la vida política) se encuentra desde el principio en la tradición liberal. En efecto, ya Montesquieu —que opinaba que la buena democracia no debía ser sino una aristocracia perfeccionada— sostuvo la necesidad de mantener "cuerpos intermedios" en manos de la nobleza, y asignar otras atribuciones a cuerpos no electivos. La idea tras este diseño es preservar una esfera con derechos *anteriores* e inmunes tanto a la soberanía popular como a la soberanía estatal. Los liberales posteriores, enfrentando el impulso democrático irrefrenable, tuvieron que resignar la supremacía de lo que los filósofos ilustrados bien llamaron cuerpos nobiliarios "privilegiados" (*privi-legio*: "ley privada"). Pero la cuestión de los "cuerpos intermedios" reapareció en el pensamiento liberal decimonónico bajo la forma del "gobierno mixto" y, más recientemente, de la "sociedad civil".³² En efecto, la temática contemporánea de la importancia de las instituciones de la "sociedad civil" ("intermedias" entre el Estado y los individuos), fue desarrollada por Tocqueville en su idea de las "asociaciones", que procede directa y explícitamente de la idea de los cuerpos nobiliarios privilegiados.³³ Así, hay "asociaciones" en las que deben preservarse ciertos derechos anteriores al gobierno de las mayorías, y que también cumplen la función de "escuelas" donde los ciudadanos se educan en la cultura liberal. De nuevo en este caso, hay algunas asociaciones más virtuosas que otras: por ejemplo, en una de las teorizaciones recientes más importantes de la idea de "sociedad civil", se excluye de ese ámbito a los sindicatos, ya que están demasiado ligados a intereses económicos.³⁴ Después de siglos, se reencuentra el mismo desprecio de los socráticos por el contacto con el mundo de las necesidades materiales. La cuestión de la moderación queda subsumida así en la *moderación de la soberanía popular*. Pero en ningún lugar es más notable la reaparición del conservadurismo aristotélico y de su idea de la virtud y moderación como "justo medio" que en el discurso liberal-burgués de "clase media". Así como Aristóteles investió de virtud política al grupo de medianos propietarios de tierra (en el que buscaba obtener un apoyo político), por medio de la metáfora del "justo medio"/"clase media", los liberales contemporáneos hicieron lo propio en los siglos XIX y XX.³⁵ A partir de Guizot, el liberalismo se presentó como "el partido de la clase media", y a ésta como encarnando los valores de la moderación, justamente por estar "en el medio". A través del tiempo, el concepto de "clase media" fue cambiando de significado: en épocas de Guizot se trataba de la alta burguesía (entre el ra-

dicalismo del pueblo y la reacción de la antigua nobleza); más tarde serían las "nuevas capas sociales" o pequeña burguesía (entre el socialismo obrero y la miopía de la gran burguesía). Lo cierto es que los límites "inferiores" de la clase media siempre estuvieron claros —el populacho al que se quiere excluir—, mientras que sus límites superiores siempre fueron más difusos e inclusivos. Consecuentemente, en tanto partido de "clase media" o de la "media" de la población, la política liberal se presentó siempre como política "de centro", entre los "extremos" de la derecha y de la izquierda.³⁶ Inútil subrayar, a esta altura, que las políticas liberales no están en el "centro" de nada: son sólo opciones entre un abanico de alternativas posibles.



Resumiendo. Hemos visto cómo, en dos momentos distintos (pero fundamentales) de la historia del pensamiento occidental, una ideología elitista colonizó la política y la cultura democráticas. El liberalismo moderno logró hacerlo, empleando básicamente (entre otras cosas) cuatro dispositivos: por un lado fundando una teoría de los derechos individuales ("Humanos") —entre ellos la propiedad— como derechos naturales, y por ello intocables por las mayorías. En segundo lugar, retomando la idea de virtud para establecer un ideal (liberal) de ciudadano al que los hombres y mujeres realmente existentes debían adaptarse (educarse) antes de reclamar el ejercicio de sus derechos políticos. En tercer lugar, estableciendo una serie de instituciones no electivas —estatales o de la "so-



ciudad civil”— en las que se depositan determinados derechos que quedan así fuera del alcance de la soberanía popular. En cuarto lugar —y esto es lo fundamental para nuestro propósito— obliterando la idea de la moderación de modo tal de *naturalizar* los valores de determinada clase social (“clase media”) y de determinadas políticas (“de centro”). La metáfora del “justo medio”, aplicada a la política, agrupa un amplio sistema de representaciones mentales y pautas culturales y sentimentales que asegura que el predominio de una clase y de un tipo de política sea percibido como “moderado”, de “sentido común”, “razonable”, “viable”, “responsable”, “equilibrado”. Así, en la hegemonía liberal-burguesa, las ideas de igualdad, autonomía individual, medianía, moderación, deliberación entre iguales, etc., quedan envueltas en un discurso que las repite y utiliza, vaciándolas, sin embargo, de su contenido democrático. La ideología liberal-burguesa, como toda ideología dominante, venció a sus adversarios robándoles sus palabras y parasitando su cultura. Volvamos ahora a la cuestión de la cultura de la izquierda y el Romanticismo.

Cultura contemporánea y cultura de izquierda

El liberalismo —más allá de sus variantes— ha sido la ideología hegemónica en los dos últimos siglos. Hasta el momento enfrentó con éxito a la cultura católica, la revuelta romántica del siglo XIX, los movimientos de masas fascistas, y la variedad de socialismos, populismos y movimientos de liberación nacional que intentaron destronarlo. También, con y sin ayuda de la fuerza directa, ha corroído las cosmovisiones autóctonas de una gran variedad de sociedades no occidentales. Bajo la hegemonía cultural del liberalismo la burguesía ha transformado al mundo a su imagen y semejanza. Existen muchas razones para este éxito: sólo me he concentrado aquí en algunos de los aspectos de su cultura y sentimentalidad que colaboraron y colaboran en la constante y cotidiana reafirmación de su hegemonía. El liberalismo ha sabido hablar el lenguaje de la igualdad y travestirse en el vocabulario y la sentimentalidad democrática. Ha ofrecido a los individuos, dentro de ciertos límites, la posibilidad de desarrollar sus intereses particulares y obtener legitimidad para sus necesidades in-

dividuales, privadas, materiales. Ha colonizado el sentimiento de la tolerancia, la moderación y el respeto a los demás (que en sí no son burgueses ni liberales). Ha apelado al lenguaje del sentido común y, dentro de ciertos límites, ha fomentado y utilizado en su favor la participación y la deliberación entre iguales. Se ha tomado el trabajo de educar pacientemente a la población en sus valores y en su ideología. Ha sabido escuchar los temores de la gente común y ser paciente con sus prejuicios. Ha cedido algunos centímetros frente a sus adversarios cuando fue preciso, pero manteniendo siempre sus principios incólumes. La forma en que se apropió de parte del mensaje del socialismo —trastocándolo de lucha contra la opresión a un simple reclamo por la extensión de los servicios que brinda el Estado— es característica. En el común de la gente —hablo de Occidente—, la cultura y los sentimientos que gobiernan hoy la esfera política y las relaciones sociales en todos los ámbitos son profundamente antirrománticos. Ya no estamos en el siglo XIX, cuando millones estaban dispuestos a la aventura (la Revolución, la guerra, la purificación de la raza, ¡qué importa cuál!) y a los grandes proyectos, sin importar cuántas cabezas rodaran en el camino. Después de las guerras, Auschwitz, Hiroshima, el Gulag y las innumerables represiones militares, en la sentimentalidad actual tiende a valorizarse más el sentido común, la responsabilidad en las acciones, la credibilidad, la evaluación de los costos y posibilidades de éxito en los cambios, la moderación, el respeto a los motivos del prójimo, la tolerancia, la apertura.²⁷ Por supuesto que circulan también muchísimos elementos románticos y poéticos en el cine, en la literatura, en la música, en algunas nostalgias de otras épocas, o en los textos de algunos intelectuales marginales. Estos elementos, sin embargo, restringidos al ámbito de la ficción, son el complemento necesario de la sentimentalidad liberal. El mercado vende rebeldía envasada y culto a la muerte para adolescentes en los discos de Marilyn Manson, elogio de la locura o del Idiota Santo en películas como *Amadeus* o *Forrest Gump*, culto al coraje y una visión romantizada de la comunidad del pasado en *Corazón Valiente*, y la promesa de una conexión cósmica y de armonía con el universo en los cristales y pirámides para ex-hippies convertidos a la New Age. Así, lo que queda de la cultura romántica ofrece un recreo indispensable frente al

sin sentido o al aburrimiento y la monotonía de nuestra cotidianidad, y a veces un estímulo para asumir una moderada y funcional cuota de riesgo en nuestras vidas. Nada más. En el ámbito de la política, los únicos grupos que se apoyan exclusivamente en una sentimentalidad romántica son la ultraderecha y gran parte de la izquierda radical. Ambos grupos son marginales y minúsculos en su incidencia política. Es cierto que tal romanticismo atrae a un pequeño grupo de jóvenes todos los años; pero incluso éstos no duran demasiado dentro de esos grupos. La enorme mayoría de la gente los mira con antipatía y temor. También es cierto que en los países (Occidentales) de la periferia persisten formas de sentimentalidad más variadas y de orígenes heterogéneos, que en algunos casos alcanzan para alimentar experiencias políticas; sin embargo, creo que aun aquí la sentimentalidad antirromántica avanza.²⁸ La cultura y la sentimentalidad de izquierda se forjaron en el siglo XIX, la época de la revuelta romántica, cuyos sentimientos estaban en las antípodas de los actuales. Mientras tanto, la sentimentalidad predominante cambió radicalmente, especialmente hacia finales del siglo XX; sin embargo, la izquierda continuó repitiendo los gestos del pasado como una polea loca, girando en falso, pero contenta de verse girando. Hay una frase de Marx que resume el cambio como ninguna otra, cuando decía que los trabajadores se lanzarían a la revolución porque “lo único que tienen para perder son sus cadenas”. La izquierda actual necesita comprender y respetar el hecho de que los trabajadores tienen mucho más que perder además de sus cadenas. Cualquiera que haya hablado de política diez minutos con un trabajador sabe de la enorme desconfianza que sienten frente a las ideas abstractas y a las recetas para mundos ideales. Sabe de la gran reticencia que sienten a arriesgar sus trabajos —para no mencionar sus vidas— en nombre de acciones que muy probablemente fracasen. Sabe del enorme valor que le dan a su minúscula capacidad de consumo, al modestísimo confort de la casa familiar, al pequeñísimo espacio de vida individual y privada que poseen, y que esperan sea seguro e inviolable. Porque la civilización actual no es sólo el mundo de la clase dominante; es también el lugar que las clases subalternas del pasado se han sabido ganar a través de siglos de lucha. Frente al romanticismo del militante de iz-

quierda que invita automáticamente a los trabajadores a la huelga general revolucionaria —sin importar la situación, las posibilidades de éxito, etc.— el trabajador aplica sentido común: “Somos tres gatos locos y hay 18% de desocupación, ¿de qué huelga general me hablás? Tomátelas”. Frente al partido bolche que le reclama que lo vote con un programa voluntarista y consignista, el trabajador de nuevo aplica sentido común: “Si estos ganan van a hacer un desastre, y además los van a barrer en 15 días”. Y la polea loca sigue girando, ahora en la puerta de otra fábrica, en la campaña para otra elección... Y sin embargo, para gran parte de la cultura de izquierda, la moderación, el cálculo racional de probabilidades, la vida privada, el disfrute de lo que se posee y el sentido común siguen siendo pecados “burgueses”.²⁹ Como el héroe romántico, la izquierda sigue esperando a su enamorada ideal, una Revolución que sea como una “bestia femenina que todo lo devore y lo consuma en su fuego” ¡Maldita sea la tibieza! Frente a una realidad que no la escucha, la izquierda repite sus consignas y sus rituales del pasado, imaginando que el problema es que no está gritando lo suficientemente fuerte, que hace falta más declaración, que hay que ir más seguido a la plaza, y golpear con más fuerza el bombo. En el mundo aparte de la polea loca, los pocos habitantes se entregan al deporte de superarse mutuamente en maximalismo, a ver quién es el más radical y osado de todos. En el submundo de los intelectuales, algunos abandonan completamente la sorda realidad y se embarcan en discusiones hiperabstractas en sus claustros acerca de la teoría de la teoría de la teoría. Sus conceptos ya no refieren a la realidad —como quiera que ésta se defina—, sino a otros conceptos inventados por sus colegas. Otros intelectuales prefieren entretejer frases bellas, poetizar el pensamiento hasta que ya no quede de él sino la sombra, adornada por la sonoridad de los versos, y así conquistar la comodidad de una modesta audiencia de universitarios. Algunos pocos, hastiados de la sorda realidad, comienzan a convocar a los demonios de la barbarie, para que de una vez por todas acaben con toda esta mugre. Finalmente, otros intelectuales han fundado una nueva religión: se dice que esperan una “novedad radical” como los judíos al Mesías.

Mientras tanto, los ideólogos liberales saben que la realidad no es sorda: sólo se trata de saber hablar en su idioma. Mientras la cultura de izquierda invita a la repetición romántica o se enreda en las abstracciones de la filosofía, los liberales se toman el trabajo de hablarle pacientemente a “Doña Rosa”, de explicarle sus razones, de escuchar sus ansiedades. Le prometen más igualdad, y que mañana estará un poquito mejor que hoy. Le muestran un programa, y la invitan a acompañarlos. Si

todavía no está lista, la esperan. Hablando el lenguaje del sentido común, dosifican la ideología para que penetre mejor. Y al final de la paciente labor, supercherías disparatadas como “la mano invisible del mercado” pasan a formar parte del sentido común. Defender esto es entonces “moderado”, “razonable”, “de centro”. No importa que mientras tanto la explotación se agudice, la miseria crezca y el planeta se destruya. La cultura de izquierda tiene mucho que aprender de sus enemigos. Es necesario recuperar el lenguaje y los sentimientos del sentido común, de la moderación, de la razonabilidad, de la factibilidad, del gozo de la vida privada y los placeres materiales, de la libertad, del respeto al prójimo, de la tolerancia, de la deliberación de igual a igual, de la democracia. Todos estos elementos eran nuestros antes de que la ideología liberal-burguesa los colonizara, y todavía nos pertenecen. No hay pecado “burgués” en la moderación, cuando en realidad es la clase dominante la que es inmoderada en su afán de riquezas y poder.³⁰ Tampoco lo hay en la razonabilidad o la factibilidad, cuando al ritmo actual del capitalismo el mundo en que vivimos se destruirá completamente antes de lo imaginable. Tampoco hay pecado en la libertad individual, la vida privada y el respeto al prójimo, cuando la violencia de la explotación atenta contra el mantenimiento de todos ellos por igual. Lo mismo vale, naturalmente, para la igualdad y la democracia. Sólo recuperando estos (nuestros) sentimientos, la izquierda podrá establecer contacto nuevamente con el mundo real. Pero para recuperar este contacto, la izquierda debe hacer un profundo autoexamen de su cultura y sus sentimientos. Por supuesto, no se trata de rechazar el romanticismo en bloque, porque también partes de él nos pertenecen por derecho propio. El sentimiento de fraternidad, el festejo del compromiso con los ideales, el coraje para asumir riesgos, las imágenes de las gestas del pasado, la celebración de la lucha, las ensoñaciones poéticas, la pasión revolucionaria, el culto de una vida intensa, la utopía de un mundo nuevo, la aspiración a otro vínculo entre el arte y la vida y entre la política y lo cotidiano, son algunos de los elementos románticos que nos pertenecen y que son indispensables para el proyecto emancipatorio. Pero deben estar combinados con un agudo sentido de la realidad, con el grado de moderación conveniente en cada circunstancia, con un proyecto político factible, con el respeto a los demás y las razones e intereses individuales, con una ética de la responsabilidad y con un compromiso por el respeto a la deliberación con las personas *reales*, con sus grandezas y sus miserias. Creo que se equivoca Michael Löwy cuando concluye que “la utopía será romántica o no será”³¹: es una afirmación demasiado unilateral. La cultura de izquierda estuvo hasta ahora excesivamente dominada por su costado

romántico: es hora de conectar también con el legítimo sentimiento antirromántico de nuestra época, si lo que queremos es hacer política de verdad y no el eterno retorno. Esta es la verdadera “restricción cultural” que sufre la izquierda.

Notas

1. He tratado estas cuestiones en “Los intelectuales y la tentación irracionalista. Anatomía de un síntoma”, en el número anterior de *El Rodaballo*.
2. Ver su art. “Razón de la polémica, polémica de la Razón”, en *El Ojo Mocho*, n.º 15, primavera 2000, p. 95.
3. Löwy, Michael & Sayre, Robert: *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992. pp. 27, 30-31, 44-45.
4. Berlin, Isaiah: *The Roots of Romanticism*, London, Chatto & Windus, 1999, pp. 16-18. [Existe traducción al castellano]
5. Ver Lovejoy, Arthur: “On the Discrimination of Romanticisms”, en *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1948.
6. Ver Berlin, op. cit.
7. Por supuesto que no vamos a criticar a Muntzer por no haberse acomodado a este requerimiento en su revuelta milenarista, hace varios siglos. Me refiero a la tradición socialista hoy.
8. Horacio Tarcus analizó la dimensión sociológica y organizativa de este sentimiento en “La sexta política”, *El Rodaballo*, n.º 9, verano 1998-99.
9. Ver capítulo “From Protestantism to Romanticism”, en Morse, David: *Perspectives on Romanticism*, London, Macmillan Press, 1981. pp. 102-178.
10. Ver Berlin, op. cit., pp. 36-38.
11. Ver Wilson, James D.: *The Romantic Heroic Ideal*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982, p. 194.
12. Tomo la expresión de “clases trabajadoras” del libro de los Wood (ver infra). Para no caer en anacronismos, deberá recordarse que refiere a aquellos que emplean trabajo manual o personal para ganarse la vida, como lo opuesto a la situación de la aristocracia.
13. Meiksins Wood, Ellen & Wood, Neal: *Class, Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, pp. 26, 41, 74. No se me escapa, sin embargo, que la distinción que hace hoy la teoría política liberal entre las esferas de lo público y lo privado es insostenible y completamente ideológica. Me refiero estrictamente al hecho empírico de que la vida política dejó de estar superpuesta perfectamente a la posición de las élites económicas, o de estar definida sólo por criterios de nacimiento.
14. Havelock, Eric A.: *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven & London, Yale University Press, 1964 [orig. 1957], pp. 29-30, 399-401, 310, 308, 377, 33.
15. Meiksins Wood, Ellen & Wood, Neal, op. cit., pp. 2-5, 98, 103-106, 155.
16. Meiksins Wood, Ellen & Wood, Neal, op. cit., pp. 216, 219-221, 241-244.
17. Havelock, op. cit., pp. 297, 299, 301, 325, 310-313, 328.
18. Ver Hursthouse, Rosalind: “A False Doctrine



of the Mean", en Nancy Sherman (ed.): *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham & Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 105-119. El tema, sin embargo, está sujeto a disputas; ver Hardie, W.F.R.: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1980 (cap. VII: "Virtue as a mean", pp. 129-151); Urmsen, J. O.: "Aristotle's Doctrine of the Mean", en Amélie Oksenberg Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 157-170; White, Stephen A.: *Sovereign Virtue. Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*. Stanford (CA.), Stanford University Press, 1992, y Salkever, Stephen G.: *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990; Bosley, R. et al. (eds.): *Aristotle, Virtue and the Mean*. Apeiron vol. XXV, n° 4, dec. 1995.

19. Ver García, Romano: "Estado y clase media en Aristóteles", en *Pensamiento*, n° 174, vol. 44, 1988, pp. 163-187.
20. Ver Mauzi, Robert: *L'idée du Bonheur dans la littérature et la pensée Françaises au XVIIIe. siècle*. Paris, Armand Collin, 1960, pp. 175-179; ver también Margairaz, Dominique: "La



querelle du luxe au XVIIIe. Siècle", en Jacques Marseille (ed.): *Le Luxe en France, du siècle des 'Lumières' à nos jours*. Paris, A.D.H.E., 1999, pp. 25-37.

21. Ver Rosanvallon, Pierre: *Le Moment Guizot*. Paris, Gallimard, 1985; Kahan, Alan S.: *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 5, 69-72, 84, 101-104. Un ejemplo evidente del elitismo liberal y su deuda con la filosofía socrática es, naturalmente, Leo Strauss, uno de los pensadores más importantes del liberalismo del s. XX (ver sobre todo Strauss, Leo: *Liberalism Ancient and Modern*. New York & London, Basic Books, 1968). Otros ejemplos contemporáneos de este elitismo liberal se puede encontrar en Stephen Salkever, cuando llama a recuperar a Aristóteles para el liberalismo, y agrega que "la democracia no es la soberanía de cualquier pueblo ni la libertad es la oportunidad de asegurar el interés de cualquier individuo dado"; ver Salkever, op. cit., p. 215. Otros intentos liberales de reconocer la deuda con la doctrina aristotélica de las virtudes, en Beiner, Ronald: "The Moral Vocabulary of Liberalism", en John W. Chapman & William A. Galston (eds.): *Virtue*. New York, New York University Press, 1992, pp. 145-184; Macedo, Stephen: "Charting Liberal Virtues", en John W. Chapman & William A. Galston (eds.), op. cit., pp. 204-232.

22. Ver Kelly, George A.: "Liberalism and Aristocracy in the French Restoration", en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXVI, n° 4, oct.-dec. 1965, pp. 509-530; Lowenthal, David: "Montesquieu and the Classics: Republican Government in The Spirit of the Laws", en Joseph Cropsey (ed.): *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York & London, Basic Books, 1964, pp. 258-287; Venturino, Diego: "Boulainvilliers et Montesquieu ou de la modération nobiliaire", en Alberto Postigliola & Maria Grazia Bottaro Palumbo (eds.): *L'Europa de Montesquieu*. Napoli, Liguore Editori, 1995, pp. 103-112.

23. Decía Tocqueville: "Creo firmemente que es imposible restaurar una aristocracia en el mundo, pero opino que los ciudadanos corrientes, asociándose, pueden dar nacimiento a seres opulentos, influyentes y ricos; en una palabra, a particulares aristocráticos. De esta manera se obtendrían muchas de las mayores ventajas políticas de la aristocracia sin sus injusticias ni sus peligros. Una asociación política, industrial, comercial o incluso científica y literaria, equivale a un ciudadano ilustrado y poderoso al que no se puede sojuzgar a voluntad ni oprimir en silencio, y que al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes"; Tocqueville, Alexis de: *La Democracia en América*. Madrid, SARPE, 1984, T.II, p. 271.

24. Cohen, Jean L. y Arato, Andrew [1992]: *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997 [Hay traducción castellana].

25. Resulta importante señalar que, en la apropiación burguesa del ideal de medianía, la cultura europea levantó la condena moral que la Ilustración había impuesto sobre el lujo, introduciendo el nuevo concepto de confort, que surgió en Inglaterra a principios del s. XIX. Este nuevo concepto quitaba toda carga moral negativa al disfrute en el consumo de artículos que no fueran de primera necesidad, aunque sí seguía condenando la ostentación de riqueza. Curiosamente, el concepto de "jujo" volvió al vocabulario occidental ya sin carga negativa en el siglo XX, en los automóviles y otros productos "de lujo". Ver Rey, Alain: "Luxe, le mot et la chose", in Jacques Marseille (ed.): *Le Luxe en France, du siècle des 'Lumières' à nos jours*. Paris, A.D.H.E., 1999, pp. 17-23; Goubert, J.-P.: *Du luxe au confort*. Paris, Belin, 1988; Sekora, John: *Luxury: the Concept in Western Thought, from Eden to Smollett*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977; Perrot, Philippe: *Le luxe. Une richesse entre faste et confort XVIIIe.-XIXe. siècle*. Paris, Seuil, 1995.

26. Ver Stauzinger, Vincent E.: *Middlingness; Juste Milieu Political Theory in France and England 1815-1848*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1965; Wahrman, Dror: *Imagining the Middle Class. The political representation of class in Britain, c. 1780-1840*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Crossick, Geoffrey: "Formation ou invention des 'classes moyennes'? Une analyse comparée: Belgique/France/Grande-Bretagne (1880-1914)" en *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXVI, (34), 1996. También relevante, aunque no he podido consultarlo: Koselleck, Reinhart y Schreiner, K. (eds.): *Bürgerschaft, Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1994.

27. Lejos de mí pintar el cuadro idealizado de un presente color de rosa. Planteo tan sólo una comparación de largo plazo entre la sentimentalidad decimonónica y la de finales del s. XX. No se me escapa el predominio del pensamiento único, la intolerancia y el fundamentalismo de mercado en las prácticas del liberalismo actual.

28. Como ejemplo puede pensarse (por derecha) en Chávez, quien combinó elementos del discurso romántico-populista típico de la Latinoamérica de primera mitad del s. XX con una cuota nada despreciable de moderación y realismo. Lo mismo puede ejemplificarse (por izquierda) en la cuidadosa combinación de romanticismo y sentido común que viene desplegando el subcomandante Marcos.

29. Es interesante observar el origen jacobino del desacuerdo histórico entre la cultura de izquierda y el ideal de la moderación. Durante la revolución de 1789 pronto apareció una "facción moderada", formada por grupos de notables que querían neutralizar, a través de un discurso

prudentemente reformista, las formas cambiantes de la conflictividad social. Contra esta facción surgió el neologismo "moderantismo", con el que se denunciaba la traición política de este grupo. En un discurso de Robespierre de 1792, el jefe de los jacobinos denunció a quienes —como Lafayette— querían formar un "partido intermedio" entre la odiada aristocracia y el pueblo, apoyándose en el Rey para ello. Con ello, decía Robespierre, las élites y los egoístas buscan ganarse a los "malos ciudadanos", a los "demasiado prudentes", a los "tímidos" o a los "débiles", para lograr así "combatir la libertad sin que parezca que abandonan sus banderas". Es entonces esta "facción hipócrita, conocida con el nombre de 'moderados', la que ha puesto la Revolución en peligro". Así, contra el discurso de este grupo liberal los jacobinos plantearán una mitología de la energía revolucionaria, directamente en oposición a la ética de la moderación. Ver Benrekassa, Georges: "Modéré, modération, modérantisme: le concept de modération, de l'âge classique à l'âge bourgeois", en *Le langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 125-164. Es preciso recordar aquí que el discurso de moderación que la mencionada facción empezó a movilizar —y que el liberalismo monopolizó desde entonces— no es otra cosa que la ética de la moderación colonizada por el discurso liberal-burgués. Al rechazar la moderación tout court Robespierre terminó favoreciendo a sus adversarios, que así consiguieron ganarse a los ciudadanos "temerosos". La izquierda desde entonces repite el mismo gesto por oposición mecánica con sus adversarios liberales, con la misma suerte.

30. Opino que la moderación es parte indispensable del proceso de civilización (en el sentido de Norbert Elias). Claro que, como señaló Walter Benjamin, tal proceso ha sido ambiguo desde el punto de vista de las clases oprimidas; sin embargo, quisiera repetir que la civilización es también el mundo de aquellas clases y el producto de sus luchas. Por ello, rechazar la civilización (o la moderación) tout court es inaceptable desde una perspectiva emancipatoria, y esto es lo que cualquier trabajador comprende sin necesidad de recurrir a los libros. Mi llamado a revalorizar los elementos de la sentimentalidad moderada no debe confundirse, sin embargo, con "tibieza" política o "moderación" de la radicalidad de las transformaciones que las luchas emancipatorias deben promover. Tiene más que ver con el modo en que articula una política que con su programa (que puede ser todo lo radical que haga falta).

31. Löwy, op. cit., p. 303.



Anarquismo Una entrevista con Todd May Postestructuralista



El anarquismo postestructuralista es una combinación de anarquismo y filosofía postestructuralista (el trabajo de Foucault, Lyotard y Deleuze). ¿Qué es lo esencial de estas filosofías políticas que hace posible su combinación?

—Como yo lo veo, el vínculo esencial entre el anarquismo y el postestructuralismo de Lyotard, Deleuze y especialmente Foucault, es la negativa a que haya algunos puntos centrales en los cuales el cambio político puede o debe producirse.

Para Marx, el cambio político es un asunto que hace a la toma de los medios de producción; para los liberales, esto descansa en la regulación del Estado. Lo que los anarquistas niegan (al menos en parte de sus escritos, la parte que yo rescato para apoyarme) es que exista un simple punto arquimédico para el cambio. Como quiera que el poder está en todas partes, la necesidad de crítica y reflexión política está también en todas partes, no sólo en el nivel del Estado o la Economía, sino incluso en el nivel de la sexualidad, la raza, la psicología, la educación, etc., etc., etc.

—¿Después de este proceso de fusión queda algo del anarquismo?

—Yo creo que sí lo hay. Si es correcta mi propuesta, lo que el anarquismo provee al

postestructuralismo es un gran armazón dentro del cual situar sus análisis específicos. Es otro armazón, para ser preciso, del tradicional. Esto no ha cambiado por el postestructuralismo. Pero esta nueva armadura que yo trato de articular puede ser nueva para muchos postestructuralistas, que resisten la idea de un gran sistema totalizador.

—¿Cómo reconcilia el anarquismo, que a menudo se auxilia con principios políticos unificadores (como anti-capitalismo/posiciones estatales) con el pensamiento postestructuralista, que ve al poder como una red interconectada, antes bien que un sistema al que oponerse?

—Considerando la idea de los sistemas totalizadores, este es seguramente el caso de una gran parte de la idea anarquista; tanto en su práctica como en su teoría, fija sus objetivos en el capitalismo y el Estado. Mi libro sugiere que no miremos en esos dos lugares para enneguecernos a nosotros mismos sobre el lugar de operación del poder. Si el capitalismo y el Estado fueran los únicos culpables, entonces su eliminación por sí misma nos abriría la puerta a la sociedad utópica. Pero debemos tener recelo de las soluciones fáciles. Una de las lecciones de la lucha contra el racismo, la

En un intento por recuperar críticamente el legado político del anarquismo e integrarlo con los desarrollos teóricos del postestructuralismo francés, Todd May propone lo que llama *anarquismo postestructuralista*, una nueva filosofía política con la cual analizar el mundo. Ofrecemos la entrevista que le hiciera Rebecca DeWitt en octubre del año pasado. Todd May fue un activo participante de la generación del '60 en EE.UU., y desde los años '80, trabaja en los derechos de gays y lesbianas, el antirracismo y los derechos palestinos. Es profesor asociado de filosofía en la Universidad Clemson de Carolina del Sur y ha publicado, entre otras obras, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994) y *Our Practices, Our Selves, or, What it Means To Be Human* (2001).

misoginia, los prejuicios sobre gays y lesbianas, etc., es que el poder y la opresión no son reducibles a un solo lugar y a una operación singular. Necesitamos entender al poder no sólo operando a nivel del Estado y el capitalismo, sino a través de las prácticas que conducen nuestras vidas.

—En su libro, la filosofía política es tomada en términos de articulación de "la discordancia entre el mundo como es y el mundo como es percibido. Cuando esta discordancia no se encuentra ya presente, esta filosofía política particular se vuelve obsoleta, tanto sea que ocurra esto porque el mundo ha cambiado o porque los objetivos han sido realizados. Usted da el ejemplo de la revolución comunista donde, una vez que los objetivos de la revolución fueron alcanzados, la filosofía política que describía ese cambio se volvió obsoleta y por lo tanto una nueva filosofía política es necesaria para avanzar. ¿es la filosofía política un proceso en el cual estamos constantemente rehaciendo nuestra visión del mundo y lo que queremos?

—La idea que estoy tratando de expresar en el libro es que la filosofía política es motivada por una discordancia entre cómo piensa la gente que debe ser el mundo y como lo encuentra. ¿por qué pensar acerca de la filosofía política, a menos que haya un problema que necesite ser encausado? Y ese problema para la filosofía política, es que el mundo está lejos de ser como uno piensa que debería.

Que la filosofía política sea un constante proceso es algo que no estoy seguro cómo

responder. No veo ninguna razón en principio para que lo sea, aun cuando pueda ocurrir así. La pregunta acerca de si la filosofía política es un proceso en que constantemente nos rehacemos está atado a la pregunta de qué calidad de derechos humanos naturales tenemos y en qué clase de medio ambiente nos encontramos. Mientras que en cualquier parte del libro yo niego que exista algo interesante para decir acerca de la naturaleza humana, todo esto se cae frente al medio ambiente. Pero quién sabe cómo pueda cambiar el medio ambiente, y qué clase de preguntas surgirán entonces para nosotros.

—Para el anarquismo postestructuralista, el poder es a la vez creativo y destructivo. En contraste, la justificación anarquista tradicional de su propia existencia —que los humanos son esencialmente buenos y que son las instituciones del poder el mal del que necesitamos desembarazarnos— caracteriza al poder como malo. ¿Cómo cambia el concepto anarquista del poder con el aporte postestructuralista?

—Mientras [los anarquistas] poseen una distinción en dos partes: poder (malo) vs. naturaleza humana (buena), yo distingo en cuatro partes: el poder creativo/ el poder represivo y malo/bueno. Yo no tomo al poder creativo como necesariamente bueno, ni al represivo como necesariamente malo. Esto depende más bien de qué es creado o reprimido, la evaluación ética es independiente de qué clase de poder esté involucrado. Esto es por lo cual resulta tan importante tener claridad en una visión ética —una cuestión en la cual muchos pensadores postestructuralistas son indiferentes—, pero uno no resuelve el proble-

—Usted establece que “debemos abandonar (en su mayor parte) la idea de una clara demarcación entre filosofía política y programa político [...] así como uno se mueve desde el análisis y tras sugerencias para intervenir, uno pasa de la filosofía a la programática”. Muchas filosofías políticas se muestran incapaces de pasar a la intervención política y cuando es necesario, repensar teóricamente esa intervención. La tensión dialéctica entre el mundo como es y lo que visionamos es muchas veces destruida por la consolidación en el poder de una idea o un partido político. El anarquismo brega por una democracia directa o un federalismo para garantizar que esto nunca ocurra, pero ¿es la vida de una filosofía política capaz de sobrevivir a la programática?

—Debemos tener en mente que el anarquismo que estoy tratando de delinear fuera de la tradición, puede no ver a la democracia directa como la respuesta a todos los problemas políticos (de otro modo el anarquismo podría ser otra estrategia filosófica política). Dicho esto, su pregunta subsiste, desde que uno desearía saber que pasa con la filosofía política cuando es puesta en práctica. Ciertamente, resta algo de la imagen que traté de desarrollar: la idea de que necesitamos investigar siempre las relaciones de poder que surgen en varias prácticas y darles la evaluación ética correspondiente; esto es, para preguntarnos si es ésta aceptable o no. En la óptica que yo defiendo, desde que nunca sabemos desde el principio qué clase de poder trabaja, necesitamos siempre investigar cómo opera, de modo de ver a qué conduce y qué está creando, y necesitamos hacer-

dos por la situación y por los cambios propuestos. Ahora, puede ser otra manera de decir “el pueblo”, pero limita un poco las cosas. Por ejemplo, tendré poco para decir sobre cómo los gays y lesbianas deberían ser tratados en sociedad (por ejemplo: deberían ser admitidos en la categoría de matrimonial o deberían ellos poner en cuestión el matrimonio en sí mismo). Esto, me parece a mí, está abierto para ellos, mi rol es el de apoyarlos en sus elecciones.

—En el anarquismo postestructuralista, el poder es caracterizado como algo que “coagula en ciertos puntos y es reforzado a lo largo de ciertas líneas.” Esto es especialmente importante al concepto de reforma. El anarquismo rechaza generalmente la idea de reforma, y aboga por la revolución porque el poder es pensado como una totalidad, de arriba abajo, un sistema opresivo. Nada menos que la revolución puede resultar en cambio. Sin embargo, de acuerdo a su teoría, si el poder se encuentra en varios puntos y lugares en vez de encarnar un sistema totalizador, entonces la idea de reforma adquiere una forma más real. De hecho, no se ve que la revolución vaya a tener un rol, incluso aunque sea motivo de lamento colectivo para muchos anarquistas. ¿Hay lugar para la revolución en el anarquismo postestructuralista?

—El término revolución me supone una trampa. A veces pareciera referir a un punto clave en que cambia de mano el poder en la sociedad. Usado de este modo, el término revolución parece implicar una estrategia filosófica-política. Pienso que es mejor evitarlo. Cuando las cosas cambian suficientemente como resultado de una in-

tervención política, entonces tenemos una revolución. Así, la distinción entre reforma y revolución no debería ser el remanido de “mera reforma” vs. “verdadera revolución”. En su lugar la pregunta debiera dar cuenta de cuánto y cuán profundo es el cambio. De hecho, yo creo que el término es usado muchas veces como un cartel, una marca de nuestro radicalismo, y una forma poco precisa de distinguirnos del liberalismo. De este modo, ocultamos el problema acerca del cual debemos pre-

guntarnos: ¿qué es lo que necesita cambiarse y cómo necesita ser cambiado?

—¿Qué es la OMC para el anarquismo postestructuralista?

La OMC aparece como uno de esos organismos en que el poder se aglomera, en el que una variedad de prácticas coinciden a crear un orden de poder opresivo. Pienso que erramos en la caracterización de muchos de sus sostenedores si la describimos en términos de una teoría conspirativa. Mi sospecha es que muchos de ellos creen sinceramente que están haciendo una buena cosa, aun cuando no lo hagan, ¿cómo explicar esto? Me parece que debemos mirar las prácticas en que se encuentran comprometidos y los efectos de estas prácticas en otros, y reconocer que hay toda una serie de efectos deletéreos que los sostenedores de la OMC han desistido de reconocer. Esto, me parece, sería una visión anarco postestructuralista de la OMC... Como un activista, me encuentro yo mismo de acuerdo con las manifestaciones recientes que reclaman la eliminación de la OMC y otras instituciones opresivas relacionadas, y por la abolición de los pagos de la deuda externa de los países del tercer mundo. Desde luego hay mucho más, pero la filosofía, que interacciona con la programática, no puede, me parece a mí, tener un rol en la elaboración programática.

—¿Puede Ud. responder a los críticos que acusan a la teoría postestructuralista (al posmodernismo en general) como un ejemplo de lenguaje altamente especializado, abstracto y oscuro que está alienando a mucha gente y no alienta el conocimiento fuera de un departamento de graduados?

—Culpable de la acusación. Pero no puede ser atribuido exclusivamente a los postestructuralistas y posmodernistas. Es un problema general que cruza las humanidades y a las academias. Nosotros hablamos a uno y a otro bastante más que con aquellos fuera de nuestro círculo inmediato. Hay un buen número de razones para esto: presiones para publicar, la historia de un anti-intelectualismo en los EEUU, etc., pero también nosotros contribuimos adoptando esta jerga. He tratado de desprenderme de esta jerga tanto como he podido, y espero que mi libro anarquista, aunque difícil, este finalmente despojado de jergas. Pero lo que tú estás puntualizando es un problema para todos los académicos, y sólo sirve para marginarnos aún más.

—Dado que “el conocimiento como otros tópicos, es la materia de la lucha y de la dominación” y que las tendencias académicas oscilan entre publicar o perecer, por un lado, y los análisis de costos, ¿cómo escapa el posestructuralismo de ser justamente otra mercancía?

—Mucho del discurso posestructuralista es, por supuesto, como otros discursos académicos, en ese sentido reproduce el discurso académico corriente de ideas sobre costo-beneficio en el modelo consumista que domina habitualmente la academia. Pienso que los cambios vendrán no sólo a tra-

—Estoy de acuerdo en que la Universidad es un cuestionable recurso para la cultura intelectual. Creo que la realidad de una cultura intelectual es difícil de desarrollar hoy, frente a la hegemonía cultural del shopping en los EEUU la sola idea de espacio público se ve marginada. Algunos

dicen que Internet es un nuevo lugar para la cultura pública, pero tengo mis dudas. Primero, la magnitud neta de Internet hace dificultosa la intimidad de una cultura intelectual, segundo, hay algo sobre compartir el mismo espacio y tiempo en conversación que es negado por Internet, algo sin lo cual el intercambio resulta también demasiado anónimo en carácter. No pienso que Internet sea inútil, pero su habilidad para substituir lo que hemos perdido es más limitado de lo que alguna gente piensa.

—Desde que es la acción la convocada, Ud. ofrece sugerencias acerca de cómo el anarcopostestructuralismo puede ser puesto en práctica. Esto incluye: experimentación, situación de la libertad, valoración de los discursos de los sometidos, y el intelectual como un participante en la práctica teórica, antes que un líder político. ¿Puede decirme como Ud. y otras personas activas políticamente pueden poner en práctica estas líneas-guía?

—Es difícil practicar mucho cualquier polí-

—Desde que es la acción la convocada, Ud. ofrece sugerencias acerca de cómo el anarcopostestructuralismo puede ser puesto en práctica. Esto incluye: experimentación, situación de la libertad, valoración de los discursos de los sometidos, y el intelectual como un participante en la práctica teórica, antes que un líder político. ¿Puede decirme como Ud. y otras personas activas políticamente pueden poner en práctica estas líneas-guía?

—Es difícil practicar mucho cualquier polí-



ma ético suponiendo una naturaleza humana buena y diciendo luego que está entonces capacitada para florecer. Hay demasiada evidencia acerca de la idea de una naturaleza humana esencialmente buena (o una esencialmente mala) para que ese reclamo sea hecho. Uno no puede sustraerse a un juicio ético sobre la naturaleza humana, pero en su lugar debe desarrollar los medios éticos socialmente necesarios para que nuestras vidas puedan desenvolverse.

nos siempre la pregunta acerca de si lo encontramos éticamente aceptable.

—¿A quién atribuir la construcción de la programática?

—Quien construirá el programa, ciertamente no los filósofos (¡Dios nos libre de esto!). Esta idea, espero, no volverá a ser tomada seriamente, ni siquiera por los filósofos. La única respuesta a quién debe construir el programa —o al menos debe estar incluido en su construcción—, es que son aquellos que se encuentran afecta-

ción política, entonces tenemos una revolución. Así, la distinción entre reforma y revolución no debería ser el remanido de “mera reforma” vs. “verdadera revolución”. En su lugar la pregunta debiera dar cuenta de cuánto y cuán profundo es el cambio. De hecho, yo creo que el término es usado muchas veces como un cartel, una marca de nuestro radicalismo, y una forma poco precisa de distinguirnos del liberalismo. De este modo, ocultamos el problema acerca del cual debemos pre-



—Desde que es la acción la convocada, Ud. ofrece sugerencias acerca de cómo el anarcopostestructuralismo puede ser puesto en práctica. Esto incluye: experimentación, situación de la libertad, valoración de los discursos de los sometidos, y el intelectual como un participante en la práctica teórica, antes que un líder político. ¿Puede decirme como Ud. y otras personas activas políticamente pueden poner en práctica estas líneas-guía?

—Es difícil practicar mucho cualquier polí-

dicen que Internet es un nuevo lugar para la cultura pública, pero tengo mis dudas. Primero, la magnitud neta de Internet hace dificultosa la intimidad de una cultura intelectual, segundo, hay algo sobre compartir el mismo espacio y tiempo en conversación que es negado por Internet, algo sin lo cual el intercambio resulta también demasiado anónimo en carácter. No pienso que Internet sea inútil, pero su habilidad para substituir lo que hemos perdido es más limitado de lo que alguna gente piensa.

vés de las ideas por sí mismas, especialmente en las academias, que las producen a chorros. La verdadera pregunta es, me parece, ¿la gente está viviendo de acuerdo a estas ideas o acaso sólo las toma como ideas alejadas de su cotidianeidad?

[Traducido por Fernando López Trujillo de *Perspectives on Anarchist Theory*, Boletín del Institute for Anarchist Studies (IAS), n° 2, vol. 4, Nueva York, otoño 2000]

Sobre marxismo Paco Fernández Buey y anarquismo



Se nos pregunta si es posible renovar hoy en día lo que fue el diálogo entre Marx y Bakunin. Voy a contestar brevemente a esta pregunta para luego argumentar mi punto de vista. La respuesta es: sí; no sólo es posible renovar este diálogo, sino que además es necesario. Y sería bueno, y razonable, que este diálogo enlazara con el momento en que Marx y Bakunin aún colaboraban, es decir, con aquel momento anterior a la creación de la Primera Internacional en que Marx defendía el socialismo como "conquista de la democracia" y Bakunin traducía al ruso el Manifiesto comunista.

Los motivos del desacuerdo histórico han caducado

Dicho eso, querría añadir enseguida que los motivos del desacuerdo que estuvieron en el origen del enfrentamiento histórico entre marxismo y anarquismo durante la Primera Internacional han caducado; que los motivos de fondo por los que chocaron Marx y Bakunin en la década de los setenta del siglo pasado hace mucho tiempo que quedaron superados; y también los motivos de fondo que enfrentaron a marxistas y anarquistas durante la guerra civil española. Quedarse en ellos, quedarse en aquellos motivos, no tiene sentido. O para decirlo con más precisión: poner esos motivos en primer plano sólo tiene sentido desde el

punto de vista historiográfico. Concretaré un poco más esta convicción mía. Tanto si pensamos en el debate histórico sobre la mejor forma de organización de los de abajo para su liberación (o sea, sobre si ésta ha de ser predominantemente política o predominantemente socio-sindical) como si pensamos en la controversia sobre centralismo democrático o confederación, o en el debate entre espontaneidad voluntarista y dirección consciente (que llega desde fuera de las clases trabajadoras), o el debate acerca de la extinción o abolición del Estado, o en la controversia entre Marx y Bakunin sobre la forma de entender la historia y la naturaleza humana (que es lo que está por debajo de la controversia sobre acracia o dominación de clase), en todos los casos la conclusión a la que me parece que hay que llegar es la misma: hace mucho tiempo que las posiciones sobre estos temas se han hecho transversales y no corresponden ya propiamente a posiciones exclusivas de organizaciones marxistas y de organizaciones anarquistas. Allí donde estos debates siguen estando en primer plano no hay apenas realidad social con la que enlazar. Y allí donde hay realidad social con una intención transformadora (en algunos de los movimientos sociales críticos y alternativos del mundo actual) lo que fue el ideario marxista y lo que fue el ideario anarquista (o libertario) se han ido fundiendo o casi.

Para Francisco "Paco" Fernández Buey, especialista catalán en filosofía política y del derecho y en historia de las ideas, y animador del debate intelectual de las izquierdas españolas, las desavenencias históricas entre el marxismo y el anarquismo no sólo ya no tienen razón de ser, sino que ha resultado mucho más fructífero el diálogo y el entrecruzamiento surgido desde los bordes de ambas tradiciones. Fernández Buey, poco conocido en Argentina, ha publicado entre otras obras *Ensayos sobre Gramsci, Contribución a la crítica del marxismo científico* y sus *Discursos para insumisos discretos*. El texto que aquí se publica reproduce una conferencia brindada en el Ateneo de Barcelona, el pasado 24 de mayo.

Marxismo y anarquismo en los años setenta

Por eso, en líneas generales, hace ya varias décadas que ni los medios de comunicación ni lo que se suele llamar "opinión pública" distinguen con claridad entre ideas y actuaciones anarquistas e ideas y actuaciones marxistas. Más bien las confunden, confunden constantemente marxismo y anarquismo.

Esto que digo era ya muy patente en los años setenta, durante el ciclo en que concluyen las movilizaciones de 1968. Un ejemplo: la tendencia generalizada de la prensa alemana a considerar "anarquistas" a los principales componentes de la Fracción del Ejército Rojo, el grupo Baader-Meinhof, cuando, obviamente, la formación de los mismos era más bien de orientación marxista en casi todo lo esencial. Otro ejemplo: la tendencia, existente también por entonces, y no sólo en la prensa desinformada y manipuladora, a considerar "anarquista" el bordiguismo, que toma su nombre de Amadeo Bordiga, uno de los fundadores históricos del Partido Comunista de Italia, enfrentado luego con Lenin, crítico de la URSS e inspirador en las décadas siguientes de varios grupos comunistas minoritarios, sobre todo en Italia y en Francia.

Creo que se puede decir que casi todas las cosas interesantes para un punto de vista

revolucionario que tomaron cuerpo en torno a 1968, tanto en Europa como en los EE.UU. de Norteamérica, son el resultado de la integración de ideas marxistas y anarquistas; esta integración o complementación se produjo a partir de la reconsideración crítica entonces en curso de las ortodoxias tradicionales correspondientes. Esta reconsideración crítica afectó no sólo a la versión estalinista y postestalinista del comunismo marxista, sino también a algunas de las ideas-fuerza del propio Marx (por ejemplo, la noción de "fuerzas productivas") y de Bakunin (por ejemplo, la idea de "acción directa").

Síntomas del cambio, ejemplos de aproximación

Dos síntomas de lo que estaba cambiando por entonces tanto en el universo marxista como en el universo anarquista son los siguientes: primero, el choque entre Federica Monseny y Cohn-Bendit, en uno de los congresos anarquistas más sonados de la época, justo después de los principales acontecimientos de mayo del '68 en Fran-

ensayos recogidos con el título de *Por una sociedad ecológica*, donde, después de criticar duramente la idea y la práctica del socialismo, caracteriza precisamente la sociedad ecológica alternativa como "anarco-comunista", desarrollando la idea común (formulada por Marx y compartida por Bakunin) de una sociedad en la que regiría el principio: "de cada uno según sus posibilidades; a cada uno según sus necesidades"; la evolución del movimiento de los autónomos en Italia (y luego en otros países europeos), en el que se integran muy pronto elementos de la tradición marxista y de la tradición anarquista; lo que ocurrió aquí mismo, entre nosotros, con el efímero Movimiento Ibérico de Liberación (MIL), en el que se funden, también muy pronto, guevarismo marxista y libertarismo.

El diálogo en Cataluña y en España: iniciativas y dificultades

Este constante intercambio de ideas marxistas y anarquistas, e incluso la fusión o

integración, más menos conscientemente buscada entre ambas, se puede rastrear igualmente en algunas de las revistas alternativas que se publicaron en España entre 1976 y 1981, por ejemplo, en *Negaciones* (donde el punto de vista "consejista" hace de puente entre las dos tradiciones), o en *El Viejo Topo* (en cuya primera etapa se especuló varias veces sobre la actualización dialogada de marxismo y anarquismo), o, con otros matices, en *Teoría y práctica* y en la revista vasca *Askatasuna* (donde la influencia de las ideas de Debord, de un lado, y de Toni Negri, de otro, es muy patente, al menos en mi recuerdo).

Este proceso interactivo y transversal ha sido, desde luego, por lo que hace a Cataluña y a España, no sólo minoritario sino, como era de esperar, excéntrico respecto de los dos polos tradicionales del marxismo y del anarquismo: el PCE y la CNT. Por lo que yo sé, en esos ámbitos todos los intentos de suscitar una reflexión y un diálogo de estas características sobre anarquismo y marxismo han fracasado hasta ahora.

Hubo, sin embargo, a finales de la década de los setenta algo así como una iniciativa para repensar en común la nueva situación, sin ocultar las diferencias existentes entre las tradiciones; una iniciativa que se puede considerar todavía ahora como un antecedente interesante de lo que estamos haciendo hoy aquí. Me refiero al intercambio epistolar entre Joan Martínez Alier y Manuel Sacristán, hecho público en las páginas del número 8 de la revista *Materiales*, y hace poco mencionado en un libro sobre la tradición libertaria en Cataluña. Hay que aclarar que Martínez Alier estaba entonces, entre 1977 y 1978, si la memoria no me falla, peleándose con la CNT en una fase nueva de Solidaridad Obrera; y Manuel Sacristán, a su vez, estaba entonces peleándose con la dirección del PSUC sobre el "eurocomunismo" precisamente desde la revista en la que se produjo aquel diálogo y que fue el origen de la actual *Mientras Tanto*.

Aunque breve, aquel fue un intento de hacer un balance crítico de lo que habían sido marxismo y anarquismo pensando hacia el futuro. Había, además, en el caso de este intercambio (que sería algo más que

epistolar, puesto que Martínez Alier pasó en seguida a colaborar durante algún tiempo en la revista *Mientras Tanto*) un vínculo teórico y práctico que permitía pensar en una aproximación: la convicción de la importancia que tenía integrar la problemática ecológica en la perspectiva tradicional (marxista y/o anarquista) de transformación social. Pero justamente la confrontación y el diálogo entre Martínez Alier y Sacristán, que sin duda fueron productivos para la formación de otras personas más jóvenes (yo mismo creo haber aprendido unas cuantas cosas de aquella experiencia) refuerza lo que acabo de decir sobre el carácter excéntrico de este tipo de circulación de ideas marxistas y anarquistas: los dos, Martínez Alier y Sacristán, quedaron fuera de lo que era la línea principal de preocupaciones de las organizaciones respectivas, la CNT y el PCE-PSUC. La ilusión "eurocomunista" que, como se sabe, pronto acabaría en nada, minorizó a Sacristán; y Martínez Alier, en el otro lado, se vio acusado de "marxista". Esto, aunque no suele recordarse ya, también es parte de nuestra particular "transición". Y, sin embargo, sin esas influen-



cias entrecruzadas apenas podría explicarse el origen del movimiento antinuclear en Cataluña, que ha sido una de las bases del posterior ecologismo social. Y no sólo aquí.

Querría añadir, de todas formas, que el fracaso de estos pocos intentos de reflexionar en común sobre lo que estaba ocurriendo en el plano ideológico y en las prácticas sociales desde 1968 no se debió sólo a la fijación de las direcciones de las dos principales organizaciones marxistas y anarquistas, sino también a los prejuicios arraigados en la mayoría de los intelectuales entonces comprometidos con una y otra opción, es decir, a la tendencia (de la que también yo tengo que autocriticarme) a mirar mucho más hacia atrás, hacia el pasado, hacia los grandes debates de otros tiempos, que hacia adelante, hacia los problemas a los que habría que hacer frente en el inmediato futuro.

Basta con repasar los documentos de las Primeras Jornadas Libertarias celebradas en Barcelona (parcialmente recogidos en **Ajoblanco**) y compararlos con lo que se estaba escribiendo por entonces en algunas de las revistas teóricas marxistas no particularmente vinculadas al PCE (como **Zona Abierta** o **El Cárabo**, por

dar o silenciar la historia de los conflictos, controversias, desavenencias y enfrentamientos físicos. Creo que hay que volver sobre esta historia porque es lo que ha dado cuerpo a tradiciones diferenciadas, particularmente en el movimiento obrero. Pero también me parece que es hora ya de reflexionar sobre esta historia en común, y tal vez partiendo de aquellos casos más dolorosos que nos obligan, precisamente por ello, a revisar tópicos y prejuicios. No para ocultar o justificar nada, sino para explicar y superar situaciones.

Para no demorarme en esto pondré otro ejemplo: *Tierra y libertad*, la excelente película de Loach, habría ganado en intensidad dramática, y nos habría hecho pensar más a todos, si en las secuencias dedicadas a la Barcelona de 1937 hubiera introducido una reflexión sobre esta circunstancia; Camillo Berneri, anarquista italiano, que acababa de criticar muy agudamente la táctica de Federica Montseny, lee en Radio CNT-Barcelona el elogio fúnebre de Antonio Gramsci, comunista marxista, también italiano, que murió víctima del fascismo mussoliniano, y él mismo muere asesinado unas semanas después seguramente víctima de otros

propia, autónoma, no determinada por la imposición de las modas culturales ni por el politicismo electoralista de los partidos políticos. Importa poco el que, al empezar, unos hablen de conquista de la hegemonía cultural y otros de aspiración a la cultura libertaria omnicompreensiva. Lo que de verdad importa es ponerse de acuerdo sobre qué puede ser ahora una cultura alternativa de los que están socialmente en peor situación, una cultura autónoma que dé respuesta al modelo llamado "neoliberal" y a lo que se llama habitualmente "pensamiento único". Por desgracia, la tradición politicista de unos y la tradición activista de otros no deja mucho tiempo todavía ni siquiera para pensar en lo que debería ser la agenda de una cultura ateneísta alternativa. Se dedica mucho más tiempo a la crítica, por lo demás fácil, del consumismo y de los programas televisivos más vistos. Habría que preguntarse, en cambio, cómo se sale en nuestras sociedades del "malestar cultural" y cómo se construye una nueva cultura de la solidaridad internacionalista, qué redes de comunicación (más o menos subterráneas o minoritarias) existen ya y qué redes habría que crear para un uso alternativo de los medios de co-



ejemplo) para darse cuenta, de golpe, de hasta qué punto la fijación respecto de los debates del pasado ha contado entre nosotros al hablar del presente. Y basta con repasar lo que ha sido la evolución política de muchos de los intelectuales que entonces llevaban la voz cantante en esto de la confrontación entre anarquismo y marxismo (Semprún Maura, Racionero, José Ribas, el Savater del **Panfleto contra el Todo**, de un lado; Tamames, Solé Tura, Claudín, Paramio o Escudero, de otro) para ilustrar a los más jóvenes sobre la inanidad de aquella superposición de discursos.

No silenciar la historia de los conflictos

Ahora querría precisar que cuando digo que los motivos de fondo del enfrentamiento histórico entre marxismo y anarquismo han caducado no pretendo implicar en esta afirmación que haya que olvi-

que luchaban contra el fascismo, admiraban a Gramsci y criticaban a su vez el punto de vista anarquista sobre guerra y revolución. Berneri y Gramsci estaban entonces, por así decirlo, en los márgenes de las dos tradiciones. Pero hoy en día pensar en sus destinos, comparar sus obras y ponerlos a dialogar idealmente nos sitúa en el centro de la reflexión que hay que hacer.

Pensar una política cultural alternativa

Esa es una forma posible de enlazar con el pasado. Pero si lo que se pretende es reanudar un diálogo que, por lo demás, está en la calle, en algunos de los movimientos sociales existentes, hay todavía otra forma, tal vez menos conflictiva, de orientarse: pensar en una política cultural alternativa para el presente, que es lo que algunos están haciendo ya al replantearse una cultura ateneísta a la altura de los tiempos. Esta debería tener una agenda

de comunicación existentes. Para eso seguramente se necesitan "grupos de afinidad" distintos de los existentes. Éstos, en la mayoría de los casos han sido inducidos por la cultura dominante: bien por razones técnicas (cuando la afinidad queda reducida al uso de tales o cuales tecnologías de la información y de la comunicación en constante expansión), bien por motivaciones estrechamente políticas (derivadas, además, de la agenda electoral de los partidos políticos mayoritarios). Los "grupos de afinidad" que más falta hacen ahora tendrían que arrancar justamente de la experiencia libertaria, la cual pone el acento no en lo político, ni el uso de tal o cual técnica, ni en la limitación de las actividades a un solo asunto, sino en lo social y en lo cultural (en un sentido amplio); y que, de paso, entienda el pluralismo como pluralidad de ideas, como método para facilitar la inventiva y garantizar la descentralización desde abajo, no como permanente cristalización de la superposición de corrientes.

Globalización y Resistencia Global

Seattle como desafío

Condiciones y obstáculos para la emergencia de una subjetividad política neointernacionalista en Argentina

Martín Bergel

Los inéditos embates que viene generando la actual dominación capitalista mundializada ha generado a modo de respuesta un proceso que tiene la característica fundacional de no divorciar lo estrictamente local y parcial de las reivindicaciones en juego, con la necesaria confluencia programática y organizativa de sus acciones y el suficiente alcance de la misma, tan globalizada como el de los problemas que

enfrenta. Es obvio que la naturaleza de las nuevas prácticas en juego requieren una tarea de reflexión que acompañe la deseable transición de los paradigmas hasta ahora en vigencia hasta los que surjan al calor de las nuevas experiencias. Los artículos que siguen van en esa dirección. Martín Bergel trabaja las transformaciones que los nuevos recursos de resistencia y oposición a las estrategias neoliberales vienen operando en quienes son sus protagonistas. Su correlato es el estallido de las formas tradicionales de militancia social y la puesta en tensión crítica de antiguos dilemas políticos tradicionales: nacionalismo vs. internacionalismo, espontaneísmo vs. planificación, programación vs. creatividad y organización militante vs organización partidaria. Pierre Bourdieu establece las condiciones para una unificación de los esfuerzos a salvo de una homogeneización esterilizante y exhorta a superar la división entre investigación y militancia, en tanto que José Carlos Escudero, médico sanitarista y asesor de la CTA, avanza en el desmontaje de las racionalizaciones del "pensamiento único" denunciando, como pasa con el caso de la pobreza, una funcionalidad que la disculpa como "errores y excesos" no deseados.



Este texto se propone proseguir la reflexión en torno al movimiento de resistencia global iniciada por Ezequiel Adamovsky en el número anterior de **El Rodaballo**.¹ En los largos meses que median desde esta publicación, la resistencia global ha recibido una creciente atención en Argentina, pero su tratamiento ha tendido a ser con frecuencia sólo superficial.² En el texto que aquí se ofrece, escrito en interioridad subjetiva al movimiento, y por lo tanto en clave de apuesta respecto a su futuro, se privilegiarán dos dimensiones estratégicas para su desarrollo político: de un lado, se buscará calibrar su importancia, poniendo en relieve el elenco de valores y prácticas políticas que lo orientan y lo instituyen como el movimiento más rigurosamente contemporáneo de nuestro tiempo y el que ofrece los elementos más ciertos desde los cuales relanzar una nueva política emancipatoria. Se sostendrá aquí que, desde la irrupción del zapatismo en 1994, asistimos al despliegue de un *nuevo ciclo histórico de la política*³ que, situado en una doble ruptura respecto a los modos históricos en que la política se pensaba/hacía —estériles cuando no definitivamente fenecidos desde hace tiempo— ha encontrado en el movimiento de resistencia global su modo de expansión y universalización. De otro, y a modo de provisorio balance de las aún precarias y erráticas maneras en que la resistencia global se ha desenvuelto en Argentina, se examinarán las condiciones y sobre todo los obstáculos que aquí encuentra para su desarrollo. En este doble viaje de exploración de las subjetividades políticas —de Chiapas a la nueva resistencia global, y de allí a la Argentina— quedará al descubierto el apresuramiento de quienes, al juzgar como ajeno o incluso 'extranjero' al movimiento de resistencia global —juicio en el que se muestra la extraña pervivencia de un argumento caro a la tradición populista—, ignoran el énfasis en lo local que su propia naturaleza determina.

I - En los albores de un Nuevo Ciclo Histórico de la Política

La resistencia global señala el primer intento coherente y de pretensiones de dar respuesta a la hegemonía política e ideológica del capitalismo globalizado en su fase neoliberal. La clave de esa hegemonía, cuya detección orienta precisamente el intento contrahegemónico de la resistencia global, ha sido sagazmente sintetizada por Slavoj Žižek:

"La gran novedad de la era pospolítica actual —la era del "fin de las ideologías"— es la despolitización radical de la esfera de la economía: el modo en que la economía funciona (la necesidad de

recortar el gasto social, etc.) es aceptado como un simple dato del estado de cosas objetivo. Sin embargo, en la medida en que esta despolitización fundamental de la esfera de la economía sea aceptada, todas las discusiones sobre la ciudadanía activa y sobre los debates públicos de donde deberían surgir las decisiones colectivas seguirán limitadas a cuestiones "culturales" de diferencias religiosas, sexuales o étnicas —es decir, diferencias de estilos de vida— y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos. En suma, la única manera de crear una sociedad donde las decisiones críticas de largo plazo surjan de debates públicos que involucren a todos los interesados es poner algún tipo de límite radical a la libertad del Capital, subordinar el proceso de producción al control social. La repolitización radical de la economía (....) Ahora podemos comprender por qué la pospolítica actual no puede acceder a la dimensión verdaderamente política de la universalidad: porque impide que silenciosamente la esfera de la economía se politice. El terreno de las relaciones del mercado capitalista global es la Otra Escena de la así llamada repolitización de la sociedad civil pregonada por los partidarios de las "política de identidad" y otras formas posmodernas de politización: en la discusión sobre las nuevas formas de política que brotan en todas partes, centradas en cuestiones particulares (derechos gays, ecología, minorías étnicas...), en toda esa actividad incesante de identidades cambiantes y fluidas, en toda esa construcción múltiple de coaliciones ad hoc, hay algo inauténtico, algo que, en última instancia, se parece demasiado a la actitud del neurótico obsesivo, que habla todo el tiempo y despliega una actividad frenética precisamente para garantizar que algo —lo que realmente importa— no sufra perturbación alguna y permanezca inmovilizado. Así, en vez de celebrar las nuevas libertades y responsabilidades proporcionadas por la "segunda modernidad", es mucho más importante centrarse en aquello que permanece idéntico en medio de esa fluidez (...): la lógica inexorable del Capital...."⁴.



Más allá del tono deliberadamente polémico de la cita —atención: en boca de Žizek aquello de "lo que realmente importa" debe ser tomado sobre todo como una provocación—, ella ofrece un diagnóstico preciso y punzante de la esencia de nuestra actual situación: aquella que ha sido dada en llamar *Dictadura de los Mercados*. Ahora bien: aquí y allá, cierto hastío frente a la hegemonía que las políticas particularistas tuvieron en las últimas dos décadas ha conducido a que ellas empiecen a ser puestas en cuestión. Desde los zapatistas Encuentros Intercontinentales por la Humanidad contra el Neoliberalismo a la gama de movimientos sociales reunidos en Porto Alegre, en el Foro Social Mundial, despunta una nueva lógica articuladora que, sin reducir las singularidades ni quitarle valor a sus reivindicaciones específicas, las atraviesa sin embargo a todas en un mismo punto, el que permite la convergencia: la rebelión frente al dominio de la economía. La politización frontal de la economía se encuentra en el centro del viraje que algunos movimientos sociales han emprendido en función de asumir los desafíos del presente. Así, el feminismo inscribe sus reivindicaciones históricas proponiendo ciudadanía global para enfrentar al capitalismo mundializado expresado en sus corporaciones⁵, o el ecologismo se radicaliza en la crítica a la racionalidad técnico-económica depredadora propia de la lógica tardocapitalista. Y lo intere-



recorrido luego de las derrotas históricas que sellaron el triunfo del neoliberalismo. Ahora bien, lo curioso es que sólo ahora la emergencia de la resistencia global permite percibir retroactivamente el exacto signifi-

cado del lugar histórico que le corresponde al alzamiento zapatista. Así, desde un punto de vista de la historia de las subjetividades políticas, Seattle —como el otro momento nodal del nuevo ciclo histórico de la política de enormes efectos de subjetivación política— no es sino la actualización y desarrollo de aquello desatado en Chiapas.

Sobresale en primer lugar el hecho no siempre recordado de que el zapatismo haya elegido como momento de irrupción el día en que México ingresaba al NAFTA. En otros términos, que de movida se haya pensado al interior no sólo de la situación local que le dio vida histórico-social, sino de la situación global que le aseguró vida subjetiva. El zapatismo fue así el primer movimiento político contraglobalizador. Y fue, sobre todo, el primer movimiento que interpeló/constituyó al sujeto fundante del antagonismo central de nuestra época: la sociedad civil mundial, única capaz hoy en día de contestar la hegemonía del capitalismo globalizado. No de otro modo se entiende la voluntad de interlocución que surgía desde Chiapas, ya desde los primeros comunicados del EZLN, con el "pueblo de México"⁶ y los "pueblos del mundo". Y no otro antagonismo que el señalado fue el que quiso vehicularse en el Encuentro Intercontinental con el llamado a "La Humanidad" a organizarse contra "El Neoliberalismo". Sin embargo, ese retorno a la vocación universal no significa en el zapatismo la anulación de las demandas particulares, sino un modo internamente democrático de forjar una nueva síntesis articuladora. Uno de los más citados y justamente famosos textos de Marcos permite percibir cómo la lógica universalizadora del discurso zapatista se cuida sin embargo de no ahogar la especificidad de los sujetos hilvanados en el nuevo esquema de articulación:

"Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristobal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudsman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la postguerra fría, preso en Chiapas, pacifista en Bosnia, mapuche en Los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo, "Ya Basta!". Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos"⁷.

De este modo, el zapatismo y, en su senda, la nueva resistencia global, se sitúan respecto a las prácticas políticas heredadas en una posición que busca un modo de resolución a la dialéctica entre particularismo y universalismo: aceptando la pluralidad de sujetos liberados del corset autoritario de los universalismos históricos encarnados en la figura del Partido, pero yendo a su vez más allá del callejón sin salida de los particularismos. En la conocida síntesis zapatista, se trata de bregar por "un mundo donde quepan muchos mundos".

Zapatismo: en la génesis del movimiento de resistencia global

La irrupción del zapatismo en 1994 fue inmediatamente percibida a escala mundial como un hito clave en la formulación de una nueva política emancipatoria. En la afirmación de una nueva subjetividad poética de la política, el EZLN cuestionaba radicalmente tanto la defeción de los ex izquierdistas en brazos de una política posibilista, como la obtusa renuencia de la izquierda clásica a ensayar un balance crítico sobre su propio recorrido luego de las derrotas históricas que sellaron el triunfo del neoliberalismo. Ahora bien, lo curioso es que sólo ahora la emergencia de la resistencia global permite percibir retroactivamente el exacto signifi-

ficado del lugar histórico que le corresponde al alzamiento zapatista. Así, desde un punto de vista de la historia de las subjetividades políticas, Seattle —como el otro momento nodal del nuevo ciclo histórico de la política de enormes efectos de subjetivación política— no es sino la actualización y desarrollo de aquello desatado en Chiapas.

De este modo, el zapatismo y, en su senda, la nueva resistencia global, se sitúan respecto a las prácticas políticas heredadas en una posición que busca un modo de resolución a la dialéctica entre particularismo y universalismo: aceptando la pluralidad de sujetos liberados del corset autoritario de los universalismos históricos encarnados en la figura del Partido, pero yendo a su vez más allá del callejón sin salida de los particularismos. En la conocida síntesis zapatista, se trata de bregar por "un mundo donde quepan muchos mundos".

Anticapitalismo

Esta interpelación difusa a identidades ya constituidas tiene como función obrar como mecanismo de descongelamiento (toda política al único servicio de restaurar identidades plenas del pasado es en algún sentido antihistórica y reaccionaria), a fin de constituir una nueva trama relacional de posiciones de sujeto que necesariamente coloca su horizonte identitario en el futuro. Esa estrategia de deconstrucción y reconstrucción de las identi-

dades recupera las demandas específicas para reubicarlas transformadas en el universal democrático que está en la base del nuevo ciclo de la política en curso. Y si el zapatismo lo hace recreando el arco de valores universales heredados de la Ilustración —y así, por ejemplo, las luchas por la igualdad y la libertad de nuestro tiempo se sirven de nuevas figuras de no menor espesor como *la dignidad* o *la rebeldía*⁸—, la resistencia global procura hacerlo a su vez en una trama discursiva en la cual es la crítica de la economía política la que organiza y asigna nueva función a cada una de las reivindicaciones. Así, por caso, tanto movimientos campesinos como organizaciones ecologistas pudieron cada uno desde su punto de vista hacer propio y sentirse copartícipes del lema "el mundo no es una mercancía" que en Seattle y otras batallas globales sirvió para componer las movilizaciones. El florecimiento de decenas o cientos de colectivos autodenominados "anticapitalistas" en todo el mundo es el signo más evidente de este cauce, pero su productividad se verifica también en el viraje de otros movimientos sociales hacia posiciones de esa especie. La activación de la dimensión anticapitalista en los movimientos sociales aparece entonces como una tarea prometedora para el trabajo político contrahegemónico de convergencia y unidad de los sujetos⁹, a condición de que por anticapitalismo se acepte una diversidad de lenguajes y perspectivas que trascienda los esquemas estrechos de la izquierda clásica —sobre todo partidaria—. La tarea cae en el vacío si se obstina en perseguir la adhesión a un único y rígido programa político desarrollado enteramente por fuera de la propia experiencia de los movimientos sociales. Más que eso, la convergencia debe buscarse a partir del uso flexible y la experimentación con lenguajes diversos —algunos de ellos ajenos a las tradiciones de izquierda. Y en este sentido, nuevamente fue el zapatismo quien abrió un curso que la resistencia global se propone continuar. Como han analizado Alejandro Raiter e Irene Muñoz, el discurso zapatista se diferencia radicalmente del autismo discursivo de la izquierda clásica en su cuidado por la recepción y en la variación de registros y de géneros. Allí donde la ortodoxia elige repetir una misma consigna en idéntico énfasis y textura desatendiendo por completo los diferentes contextos discursivos —reproduciendo siempre el mismo esquema: el acto frente a partidarios—, el zapatismo escoge un poema para interpelar a la sociedad civil, un comunicado para dirigirse a la prensa, un relato con elementos míticos para dialogar con las tradiciones indígenas, o una fiesta para compartir con el pueblo¹⁰. El zapatismo trabaja así sobre el doble desafío implicado en el problema del lenguaje para la política contemporánea: aceptando y reconociendo la existencia de diversos juegos de lenguaje y comunidades lingüísticas, pero sin resignarse a la supuesta intraducibilidad entre los distintos códigos sino más bien presentándose precisamente como un dispositivo de traducción e hilación de un sentido común entre ellos.



Neointernacionalismo

"Actuar localmente, pensar globalmente"

Pero evidentemente el aspecto decisivo del nuevo movimiento es la nueva conciencia global que lo constituye. Y lo es sobre todo porque esa conciencia se afirma vulnerando el instrumento más poderoso del que se sirven los aparatos ideológicos del estado y las clases dominantes para producir y reproducir su hegemonía: las identificaciones nacionales. Se ha dicho muchas veces ya que la consabida apariencia de generalidad que ostentan los intereses particulares de los sectores poderosos hegemónicos se explica en gran medida por la existencia del lazo imaginario de la identidad nacional. ¿Qué otra cosa sino produce ese efecto de "problema de todos nosotros" en el asunto del riesgo país? Esta línea de razonamiento es añeja y bien conocida. Y sin embargo, el fracaso histórico

de los nacional-populismos no obsta para que en nuestro medio todavía haya sectores que insistan en que la clave de la política actual — en un calco idéntico de las opciones dilemáticas de hace 30 ó 40 años — seguiría residiendo en oponer un nacionalismo verdadero (el "popular", o aún "revolucionario") al extraviado, como si no fueran suficientes las experiencias del pasado que ofrecen evidencias acerca de la maleabilidad de todo nacionalismo y de su casi orgánico lazo de subordinación al estado y/o a movimientos que, como mínimo, de democráticos tienen poco.

Sin dudas, todavía hoy la tarea de ir más allá de objetos tan cotidianamente naturalizados como las identidades nacionales aparece como un objetivo casi tan carente de medida como el de procurar trascender al capitalismo. La resistencia global, sin embargo, que tiene por vocación la recuperación de la dimensión utópica de la política — una vocación no delirante, pero sí guiada por la búsqueda de lo imposible/posible —, ha vuelto sobre el problema revisando la relación íntima que une a la nación moderna y el capitalismo (no es casual que ambos hayan nacido conjuntamente y que, desde su inicio, y en distintos momentos históricos, se reforzaran mutuamente frente a sus enemigos). Como sintetizaba Ezequiel Adamovsky, "el capitalismo requiere y produce, en su funcionamiento, dos tipos de espacios geográficos: uno transnacional o global (el económico), y otro nacional o limitado (el político)". Desde esta perspectiva, la liberación de la política de los confines nacionales es ya una iniciativa que subvierte la lógica con la que el capital ha venido organizando al mundo.

Ahora bien, conviene subrayar en qué sentido la subjetividad política transnacional cuyo despliegue presenciamos es una de nuevo tipo. Hay quienes se han apresurado en descalificarla arguyendo que una recuperación del ideal internacionalista supondría repetir el modelo de organización que permeó a las Internacionales del pasado, para las cuales las realidades locales no eran sino meras sucursales receptoras de políticas diseñadas en un único centro concentrador de la toma de decisiones.¹³ Esa postura, que no oculta su "desconfianza" frente a la resistencia global, por ello mismo no llega a percibir que estamos ante el despliegue de una subjetividad política no sólo neointernacionalista (que efectivamente recupera una tradición que ha escrito las más memorables y conmovedoras páginas de la historia política contemporánea), sino también neointernacionalista (y aquí lo que resaltan son los elementos de innovación frente a esa misma tradición). Sobre todo, como resultado del carácter esencialmente antiautoritario del

movimiento, es el énfasis en la autonomía radical de los espacios locales lo que señala un rasgo distintivo de la resistencia global. Y si ciertas prácticas y símbolos repiten su utilización a escala mundial, además de advertir que su creación y discusión posterior reconoce una estructura democrática que no privilegia ningún centro, hay que señalar que ello nuevamente no debería implicar el achatamiento o igualación de todas las singularidades, sino, por el contrario, una estrategia en la cual el desarrollo de la dimensión global multiplique el alcance y la eficacia de las luchas locales. Ciertamente, la construcción de esa dimensión global que organiza la potencia de las multitudes mundiales requiere de ciertos signos y prácticas comunes en que sustentarse. Pero la propia lógica espectral de la resistencia global — un espíritu que se esparce y no una línea programática que se sigue —, y sobre todo el modelo organizativo en red en que está inspirada, ha impedido al momento la fijación de centro alguno.

Por lo demás, sólo una subjetividad política neointernacionalista puede enfrentar a la globalización capitalista eludiendo las respuestas reactivas y nostálgicas — hasta hace poco predominantes pero al parecer ya ahora lento declive — que tienen por única estrategia la defensa de un estado-nación pensado como trinchera frente a un "espacio exterior" que no se conoce, se teme y por ende se repele como un todo. La resistencia global, en cambio, que se sabe habitando un espacio que según las condiciones contemporáneas en las que se dirime lo sustancial de la política es uno sin exterior (un espacio uno, el espacio del Imperio, diría Toni Negri), es la única respuesta dinámica y preñada de elementos que invitan a imaginar porvenires en la tarea inmensa pero decisiva de enfrentar la hegemonía desnuda del capital globalizado.

Los Días de Acción Global: la lógica del escrache a escala universal

Pero el nuevo ciclo histórico de la política en el que se ve marcada la resistencia global ofrece también puntos de interés en cuanto a la renovación de las prácticas políticas. Una de ellas son los llamados Días de Acción Global, los asedios e intentos de bloqueo de las cumbres de las corporaciones mundiales. Resulta interesante un contrapunto entre esa práctica y otras surgidas recientemente, porque dan cuenta de un horizonte de renovación política similar y confluyente. Por ejemplo, la del escrache propiciada por la agrupación H.I.J.O.S. en Argentina.

Hay varios elementos que emparentan a los Días de Acción Global con los escraches. En primer lugar, el prolongado tiempo de preparación que ambos llevan, así también como la preocupación por tejer lazos de sociabilidad ya sea con los vecinos del escrachado, ya con los habitantes de la ciudad que se ocupa. Hay en ambos casos la idea de crear un ambiente de solidaridad recíproca entre militantes y habitantes.

En segundo lugar, ambas prácticas tienen un objetivo similar, el de tornar visible aquello que de otro modo estaba oculto, silenciado: la existencia de la impunidad en sus manifestaciones cotidianas en Argentina, las reuniones hasta hace poco plácidas de los funcionarios de los organismos del capitalismo global. Como decía recientemente un cronista que daba cuenta de los preparativos de la batalla de Génova, hasta hace poco tiempo las ciudades se disputaban — al estilo de las pugnas por las designaciones de las sedes de una Olimpiada o Mundial de fútbol — el ser anfitrionas de unos encuentros que las prestigiaban. Hoy ya nadie quiere asumir ese riesgo. La producción de visibilidad de los mecanismos del poder es el elemento común que caracteriza a este tipo de intervención política ("eventos que iluminan la naturaleza de las relaciones sociales", llegó a decir John Holloway en referencia a las prácticas políticas del zapatismo).

Pero el aspecto sin dudas más interesante es la relación con la legalidad instituida que atraviesa ambas prácticas. Si en la Argentina ante la impunidad sancionada por la ley el principio que sostiene la intervención es que "si no hay justicia, hay escrache", la resistencia global, y sus prácticas de acción directa y desobediencia civil, también tienen en su centro la trascendencia de la norma legal en función de la afirmación de un principio de justicia

que se haya denegado. Ciertamente, atravesar barreras de policías para impedir cumbres está prohibido por la legalidad imperante; pero las acciones de la resistencia global contraponen a esa norma jurídica la afirmación de un principio político de justicia. Ahora bien, para la producción de esas prácticas de justicia es necesario también producir su legitimidad. Y de allí el énfasis en la acción directa no violenta del movimiento, puesto que la violencia física es comprendida como un medio que obtura la posibilidad de instaurar la legitimidad del acto.

Ese mismo principio de subversión de la ley es el que comparten enunciados como el "ningún ser humano es ilegal" con el cual se quiere devolver humanidad a los inmigrantes indocumentados, o inclusive la justificación poética zapatista del alzamiento armado. En nuestro medio, también el grupo 501 fue más allá de las legalidades instituidas al apropiarse de un resquicio de la norma electoral. En suma, la producción de un plus de justicia allí donde la regla discierne lo que se puede de lo que no, permea unas nuevas prácticas tramadas desde la creación y la osadía.

II - La Resistencia Global en Argentina

¿Qué relación tiene este paisaje con lo que ocurre en la Argentina? A primera vista, la resistencia global ha arraigado también aquí. Varios grupos se han comenzado a reunir en función de desarrollar una política afín a ella. Sobre todo en ocasión del Día de Acción Global que tuvo por epicentro a la ciudad de Praga, se llevaron a cabo varias actividades exitosamente. Inclusive algunas de ellas por su creatividad e inventiva fueron luego emuladas en otros lugares del mundo. Por lo demás, alrededor de 700 personas de diversas organizaciones sociales y políticas argentinas estuvieron en el Foro Social Mundial de Porto Alegre. Así como a Hebe de Bonafini le tocó cumplir el rol de quien exalta ante el mundo entero el antagonismo irreconciliable que Porto Alegre tenía con Davos, fue Nora Cortiñas la encargada de cerrar la Cumbre de los Pueblos que se desarrolló en forma paralela a la Cumbre de las Américas de los presidentes llevada a cabo en Quebec. Etc., etc.

Y sin embargo, junto a esos avances, en su corta trayectoria la resistencia global se ha topado ya con ciertos obstáculos que son una buena medida del pobre estado de situación actual de la política en Argentina. No me refiero a las evidentes dificultades que nacen de una crisis social que no ha cesado de ahondarse, sino de obstáculos que no son causados por ninguna otra esfera que no sea la de la propia política. Sobre todo, la resistencia global sirve como analizador de la gran dificultad que tiene el espectro de eso que genéricamente podemos llamar izquierda para procesar históricamente las experiencias del pasado, percibir el agotamiento de fórmulas pretéritas y, a partir de allí, abrirse a la experimentación de aquello que por ser nuevo entraña el riesgo de poner en crisis las certidumbres que hasta ayer eran las nuestras. De algunos de esos obstáculos, que hablan del conservadurismo de quienes prefieren aljar a lo nuevo en casilleros siempre ya establecidos antes de desestabilizarlos asumiendo el vértigo de pensar una política acorde a una época inédita, me ocuparé en lo que sigue.

Dos equívocos

La resistencia global ha cosechado en su estancia argentina algunas fastidiadas respuestas que, por su recurrencia, me detendré a considerar. Comenzaré por despejar dos equívocos habituales. Como rasgo ya de larga duración, existe en la cultura política argentina (a menudo envuelto en la jerga del antiimperialismo cultural) un sorprendente sustrato antiextranjero que, de mayor vigor en décadas pasadas, en algunos casos la resistencia global ha logrado reavivar. La sola mención del nombre Seattle críspala a ciertos herederos a veces inconscientes del nacionalismo cultural de antaño. Su argumento predilecto, siempre esgrimido con voz enojadiza, es: "aquí las cosas son distintas". Como si la resistencia global lo ignorara y prescribiera directrices únicas a ser atendidas en todas partes. Pero he aquí el equívoco: para una concepción de la política entendida como proceso subjetivo, que se construye a través de la aparición sucesiva de operadores de fidelidad, Seattle no remite a

los hechos fácticos acaecidos en una circunscripta realidad histórico-social, sino a los efectos de subjetivación producidos por una irrupción.¹⁴ Las tácticas, porque pueden ser útiles en distintos contextos, podrán ser o no emuladas, pero lo decisivo es la significación puesta en juego: el triunfo — aún momentáneo — de una nueva soberanía popular; el derrocamiento, aunque sea en sus símbolos, del dictador de nuestro tiempo. Desde entonces, Seattle (como antes Chiapas, o, por mencionar el magno ejemplo clásico, en su momento la Revolución Francesa), refiere a una subjetividad política deslocalizada — un espíritu — cuya expansiva relocalización en prácticas concretas supondrá lecturas y traducciones diversas.

El otro error de conceptualización de la resistencia global, acaso más atendible en un primer momento, parte del siguiente principio: no hay índice de verdad política alguna allí donde sólo se constata una reacción o resistencia frente a un fenómeno dado. Según esta postura, la resistencia global es apenas la inversión especular de la globalización capitalista. Es cierto que una política de pura reacción, más allá de la adhesión y solidaridad que pueda suscitar, tiene poca valía desde un punto de vista político. Sin embargo, si el enunciado genérico es verdadero, el caso no lo verifica: más allá del nombre periodístico ("movimiento antiglobalización"), que en el prefijo "anti" parece anclar su significación en la idea de puro rechazo, he tratado de mostrar en este artículo la serie de elementos afirmativos e inéditos que la resistencia global ha producido, y que en conjunto anuncian la promesa de un nuevo ciclo histórico para la política emancipatoria. Quizás, en vez de volver a enumerar aquí esos elementos, convenga hacer mención de uno hasta aquí no aludido. Me refiero a la trama silenciosa de centenas de pequeños colectivos organizados horizontalmente que durante meses, urdiendo una laboriosa madeja y produciendo el milagro de organizar realmente desde las bases a miles de personas, se reúnen para planear las batallas contra las distintas cumbres de las corporaciones económico-financieras.



Ocurrió en Seattle, se repitió en Cataluña durante la exitosa Campaña contra el Banco Mundial, se manifestó en Italia desde hace años en los Centros Sociales y otras entidades afines y pudo verse en Génova durante la Cumbre del G8. Lo mismo puede decirse de Indymedia, la red de comunicación independiente alternativa que nació en Seattle y bajo principios estrictamente democráticos ha venido creciendo sostenidamente (desde hace unos meses, incluso, se encuentra en funcionamiento Indymedia Argentina). Ese sólo proceso asociativo, rico y poco conocido, de pequeñas organizaciones democráticamente enlazadas en voluntad de insurgente multitud, echa por tierra el argumento de la mera reacción.¹⁵

El peso de la tradición

En importante medida, las dificultades para pensar las dimensiones nuevas del movimiento de resistencia global obedecen a la ceguera que sobre ellas produce el peso mistificado de las experiencias del pasado. Sobre todo, es la carga acrítica del conjunto de motivos de la política setentista la que obtura el acceso a las nuevas dinámicas de la política abiertas a partir de Seattle. Lo curioso es que son sobre todo las nuevas camadas de militantes las que se han educado políticamente aferradas a los dictados de un pasado incorporado sin beneficio de inventario. A veces resulta sorprendente percibir cómo parte importante de la militancia universitaria — tanto la que se alista en organizaciones partidarias como fuera de ellas —, conserva inalterados los mismos referentes, estéticos y prácticos de hace 30 años, como si pendiera sobre esa militancia la obligación de custodiar el legado setentista, y toda innovación o creación de algo nuevo entrañara un peligro para la salud de ese legado. Por el contrario, buena parte de los militantes y simpatizantes de la resistencia global argentina pertenecen a la generación que transitó intensamente la política en los '70, pero que tal vez por eso mismo aparecen como más dispuestos a dar curso a nuevas páginas de la historia.¹⁶





Esa actitud defensiva y melancólica de custodia del acervo mítico considerado amenazado, en su salida al cruce de la resistencia global se encuentra casi naturalmente con argumentos tradicionales de la ideología populista. Uno escuchado a menudo es el remanido recurso de denuncia de lo "abstracto", en este caso enrostrado a la resistencia global. Ese discurso, en su amor por lo real tiende a confirmar a lo real tal cual es, relegando las posibilidades de transformación que lo así llamado "abstracto" contiene.

En otros términos, lo que encubre el populismo realista es el esencial posibilismo que lo subyace. Y así, en nombre de lo real se lo escucha decir continuamente: "pero eso no se puede...". Lo cierto es que el creciente desarrollo de una subjetividad política transnacional en el mundo desmiente esa supuesta imposibilidad, como lo saben grupos diversos no necesariamente de cultivadas clases medias como los campesinos de la India, los trabajadores de múltiples sindicatos presentes en las distintas batallas globales, o también, para poner un ejemplo local, algunas organizaciones de desocupados argentinos.¹⁷ Por lo demás, parte fundamental del trabajo cotidiano de la ideología dominante es el de descomponer en fragmentos aquello cuya potencial unión le resulta peligroso. Y ciertamente, de la eficacia de la ideología resulta el hecho innegable de que la resistencia global, o la idea de pensar en la ligazón que tienen unas luchas con otras en geografías lejanas, sean ajenas al común de la gente. Pero aceptar esa fragmentación como dato, y renunciar a la lucha cultural contrahegemónica por rehacer los lazos de convergencia, es una muestra más de ese posibilismo antes referido. La política comienza cuando los datos aparentemente irreductibles empiezan a ser puestos en cuestión.

Una sociedad civil estancada

Como consecuencia natural del optimismo reinante en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, de regreso buena parte de las organizaciones y personas allí presentes se dieron a la tarea de organizar las manifestaciones contra la Reunión de Ministros negociadores del ALCA que se desarrolló en Buenos Aires a comienzos de abril. La idea empezó a pulular, al punto que comenzó a circular un esperanzado pronóstico según el cual Buenos Aires sería la "Seattle del sur". Grupos libertarios, trotskistas, anticapitalistas como el colectivo Primavera de praga, la engrosada sección de Attac Argentina, movimientos sociales que se juntaban semanalmente en la CTA, algunos agrupamientos de campesinos y desocupados, etc., comenzaron a reunirse desde meses antes, respetando en un comienzo la premisa de horizontalidad que señala uno de los principios de la resistencia global. Sin embargo, el entusiasmo que embargaba a quienes venían de Porto Alegre fue disipándose paulatinamente, en la medida que el proceso organizativo comenzó a hallar trabas. Buena parte de esas trabas nacían de la poca experiencia existente en vincular dos aspectos —cuya tensión en la práctica no es de fácil resolución— como la horizontalidad y la organización de acciones de masas. Otras, tienen que ver con aspectos de la cultura política argentina ya aludidos. Finalmente, aunque las movilizaciones fueron numéricamente importantes, no se salieron en su mayoría de los marcos habituales en que se desarrollan los actos políticos. Sobre todo, fueron finalmente actores políticos tradicionales, como sindicatos y partidos, los que terminaron imprimiendo el carácter a los actos. La dinámica de movimientos asociativos de base existente en otros escenarios sucum-

bió ante el mayor peso organizativo de los aparatos. Todo ello habla del peso relativo que aún conservan los actores políticos tradicionales, aún cuando se encuentren en muchos casos deslegitimados frente a la ciudadanía. Y habla también de las dificultades de los movimientos sociales en la Argentina hoy, en especial en la crucial tarea de instalar un ánimo de convergencia como el que ha traído la resistencia global. En que ello sea así contribuye el relativo declive del movimiento de mujeres en comparación a la vitalidad exhibida hace unos 15 años, o el ensimismamiento del movimiento de gays y lesbianas, que en lo sustancial sólo se pronuncia una vez al año en su colorida Marcha del Orgullo; o, también, la irregular atención prestada a la resistencia global por el aún vigoroso movimiento de derechos humanos, para no hablar de la ausencia casi completa del movimiento estudiantil en todo lo que no sea la defensa corporativa de sus amenazados intereses. La CTA se merece una mención especial: indudablemente, esta central sindical tiene elementos que señalan una importante discontinuidad respecto a las centrales tradicionales. Los Encuentros por un Nuevo Pensamiento son una de las más nítidas de esas novedades, además de estar permeados por una lógica de articulación similar a la existente en la resistencia global (prueba de ello es la visita, en su última edición, de varios referentes de movimientos sociales latinoamericanos, como el indígena ecuatoriano o intelectuales zapatistas mexicanos). Y sin embargo, la CTA no parece decidirse del todo a ser una central sindical de nuevo tipo. Los hilos que la unen tanto a ciertos elementos de la tradición populista, como con su pasado reciente vinculado al progresismo aliancista, así como el carácter más bien timorato de su conducción, le han impedido transformarse en un actor político de mayor relieve. Así, sus compromisos con la resistencia global han sido también limitados más allá de las apariencias, como quedó demostrado en las manifestaciones contra el ALCA en abril último. Finalmente, si el movimiento de piqueteros, la principal novedad de la política argentina en los últimos tiempos, se consolida como elemento dinamizador de la sociedad civil, es algo que aún está por verse. En suma, la sociedad civil, en algún momento prometedora, hoy participa de la crisis general que envuelve a la sociedad argentina, no logrando así acudir como debiera al llamado de la resistencia global.

III - A modo de conclusión

Y sin embargo, aún en Argentina hay elementos que permiten desplazamiento del habitual tono sombrío. En este artículo he hecho centro en los obstáculos, pero el movimiento de resistencia global argentino, aún incipiente, tiene también ribetes positivos sobre los que vale la pena apostar. Sobre todo, es de esperar que el próximo encuentro de la Acción Global de los Pueblos (AGP), en septiembre, en Cochabamba, y más todavía la realización del II Foro Social Mundial en febrero del 2002 (donde, según hoy se especula, concurrirán alrededor de 100 mil personas y entre ellas probablemente no menos de un millar de argentinos), promuevan la actividad asociativa y den nueva impulso a los movimientos sociales. La vitalidad del movimiento de resistencia global en Argentina y en el mundo —pero sobre todo en Argentina, donde la cuestión no encontró su cauce justo— dependerá de la delicada tarea de tallar frente a dos peligros. Por un lado, el de que el movimiento se institucionalice (peligro sobre todo latente en ciertas tendencias existentes entre los organizadores del Foro Social Mundial) y pierda así el halo de radicalidad que le ha permitido reencender pasiones políticas en muchas partes del globo. En la otra vereda, en cambio, el peligro es confundir ese espíritu intransigente con la marginalidad en la que estuvo sumida la izquierda radical en los últimos años.¹⁸ La ausencia de una ecuación equilibrada ha sido una de las debilidades en los intentos de la resistencia global en Argentina. En otras partes, en cambio, desde el mismo zapatismo hasta los *Monos Blancos* italianos, pero también en el modo en que se construye la red Indymedia, son observables los resultados de una política que combina ambos aspectos: no es asustadiza ni se cuestiona el ocupar un lugar importante, pero no por ello deja de procurar un permanente desmarcamiento que la tor-

na inasible en su siempre recreada voluntad de insubordinación. Para que la resistencia global se expanda aún más, eche raíces en Argentina y crezca a nivel mundial, en la senda de lo propuesto por Negri, la tarea es la de promover las asociaciones de base, los grupos de afinidad, o el desarrollo de una dimensión global en los movimientos sociales ya existentes. La labor recién está comenzando. Imposible saber ahora si de aquí habrá nacido una robusta política emancipatoria, o si sólo se habrá tratado de una breve primavera. En todo caso, hay algo que ya a esta altura, luego de dos décadas de ausencia, vuelve a pronunciarse sin rubores ni dogmatismos: es la idea, hasta ayer sólo evocada con sorna o con nostalgia, de cambiar el mundo.

junio 2001

Notas

1. E. Adamovsky: "La política después de Seattle. El surgimiento de una nueva resistencia global", en *El Rodaballo* n° 11/12, primavera de 2000.
2. Me refiero sobre todo al abordaje periodístico desde el que se ha tendido a visitar a la nueva resistencia global, las más de las veces inevitablemente liviano y caricaturizado. Sin embargo, en nuestro medio también se constata la existencia de una serie de textos que se ha detenido a pensar los nuevos movimientos: me refiero, entre otros, además del texto de Ezequiel ya citado, a Juan Hernández: "Cinco días que conmovieron al mundo", en *Dialéctica*, n° 12, primavera del 2000; Francois Chesnais, Claude Serfati y Charles-André Udry, "El Futuro del movimiento antimundialización. Algunas reflexiones iniciales para afirmar sus fundamentos teóricos", en *Herramienta*, n° 15, otoño 2001, y a los textos agrupados en el n° 3 del *Observatorio Social de América Latina* (OSAL), CLACSO, Buenos Aires, 2001, y sobre todo en la compilación de Emilio Taddei y José Seoane: *Resistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, 2001.
3. El desarrollo que aquí se hace acerca de los modos históricos de la política debe en parte su inspiración a la lectura de traducciones al castellano no publicadas de textos del filósofo político francés Sylvain Lazarus.
4. Zizek, S.: "Dije economía política, estúpido", en *Grado Cero. Revista de pensamiento político anticapitalista*, año 1, n° 1, Rosario, noviembre del 2000.
5. La intervención de Zizek parece cuadrar perfectamente en la caracterización que Judith Butler —en su reciente debate con Nancy Fraser publicado en las páginas de *El Rodaballo*— ofreció de las visiones que, según ella, partiendo de una postura marxista ortodoxa, reducen los movimientos y luchas identitarias a disputas cuyos efectos se limitan a un plano cultural. Butler, que juzga como falsa esa separación entre una esfera cultural y una esfera material, recupera la tradición del feminismo socialista de los años '70 que había puesto en evidencia la dimensión intrínsecamente anticapitalista de las luchas de género, por ejemplo, al resaltar el rol de las mujeres en la reproducción social no remunerada que tenía lugar en la economía doméstica (que facilitaba la depresión del salario de sus maridos). De un modo similar, arguye Butler, las luchas de gays y lesbianas contradicen la lógica del "orden sexual de la economía política", según el cual "lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad". Véase J. Butler, "El marxismo y lo meramente cultural", en *El Rodaballo* n° 9, verano de 1999. Aún cuando en lo analítico esta perspectiva pueda ofrecer puntos de interés para una teoría materialista de la cultura, la postura de Zizek —depurada de sus aristas polémicas que le darían la razón a Butler acerca del peligro de que una nueva visión ortodoxa vuelva a colocar a las luchas de género en un segundo plano— es mucho más productiva desde un punto de vista político porque parte de la situación universal —la Dictadura de los Mercados— que engloba a todos los particulares. En la perspectiva en que pienso a la nueva resistencia global, inclusive, la existencia de una política que tenga ante sí la lucha contra esa situación universal —y que en su despliegue liberador de la política respecto de la economía tenga efectos multiplicadores de politización— las luchas llevadas a cabo desde cada posición particular lejos de verse amenazadas se verían potenciadas.
6. Virginia Vargas: "Ciudadanía y globalización: hacia una nueva agenda global de los movimientos feministas", en Norma Sanchís (comp.): *El ALCA en debate. Una perspectiva desde las mujeres*, Biblos, Buenos Aires, 2001 (en prensa).
7. Michael Löwy: "Emancipación, universalismo, internacionalismo", en *OSAL* n° 3, CLACSO, 2001, p. 24.
8. No faltan quienes buscan negar la notoria afinidad del zapatismo con el universalismo de la resistencia global recortando y aislando los elementos y símbolos nacionales presentes en su discurso. Pero, como ha sugerido John Holloway, en el zapatismo las referencias a la nación están sostenidas desde la misma trama discursiva universalizante que encuentra su destino final en la Humanidad. El momento nacional no es más que la deslocalización de un conflicto regional y su transformación, primero, en un conflicto mexicano, y luego en uno mundial. En ese sentido, el zapatismo señala ejemplarmente la doble inscripción local y global que se encuentra en el centro de la metodología política del movimiento de resistencia global. Sobre esta y otras cues-

tiones relativas a la naturaleza del zapatismo, véase el estimulante ensayo de John Holloway, "La Revuelta de la Dignidad", en *Revista Chiapas*, n° 5, México D.F., 1997.

9. Citado en Ana Esther Ceceña, "Por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", en José Seoane y Emilio Taddei, *Resistencias Mundiales*, cit., p. 137.

10. Si en los ochentas y sobre todo los noventas se hicieron sentir los efectos prohibitorios y disciplinadores de esa política discursiva frívola y posmoderna que es la constelación periodístico-cultural construida contra lo así llamado *políticamente correcto*, la recuperación del peso propio de ciertas palabras que habían dejado de ser fácilmente pronunciadas es ya una de las conquistas políticas del discurso zapatista.

11. Sin pretender deslizar aquí un comentario cuyo tenor exceda el carácter de observación al margen —se comprenderá que este texto tenga por terreno natural al análisis histórico de la política y no al de la filosofía política—, resulta curioso que, en un modelo de recomposición contrahegemónica que guarda más de una afinidad con el propuesto por Ernesto Laclau, sea el anticapitalismo el que funcione como discurso organizador de la hegemonía. Y es que es posible pensar que la propuesta de hegemonía y estrategia socialista laclauiana se situaba en un terreno posmarxista no tanto por lo que confesaba —esto es: por el descentramiento de la noción cartesiana de sujeto que sostenía el desplazamiento de la clase obrera como sujeto privilegiado de la política—, sino por lo que la subvertía: la licuación de toda perspectiva crítica y antagonista al modo de producción capitalista.

12. Alejandro Raiter e Irene Muñoz: "¿El discurso zapatista, un discurso postmoderno?", en A. Raiter: *Lingüística y Política*, Biblos, Buenos Aires, 1999.

13. Véase el editorial del número 5 de la revista *La Escena Contemporánea*, Buenos Aires, septiembre del 2000.

14. Ernesto Laclau conceptualiza a la política de modo similar al referirse a la trascendencia de la lucha antiapartheid sudafricana —trascendencia que ejemplifica también con el sandinismo nicaragüense y la Guerra Civil Española—: "(...) Madrid, Managua, Soweto: más que localizaciones geográficas precisas en un espacio neutral, son los nombres de trincheras políticas expandibles indefinidamente en todas las latitudes: son, en breve, los nombres de fronteras a través de las cuales se constituyen nuestras identidades políticas". Cf. "Carta a Aletha", en *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 171. Los ejemplos aludidos por Laclau, junto a otros que se pueden sumar —la Revolución Rusa, el Che, etc.—, muestran cuán inexacta es la correlación que identifica necesariamente universalismo con europeísmo.

15. El modo de formación de estas multitudes, desde pequeñas organizaciones conocidas como grupos de afinidad —nombre que revela ya una atención a la libertad de desenvolvimiento de cada individuo: cada uno se agrupa donde se siente cómodo—, hasta Consejos mayores que combinan eficazmente el respeto absoluto por la horizontalidad con mecanismos que permiten avanzar en la toma de decisiones, merecería alguna vez ser conocido en detalle por el campo de la cultura de izquierda argentina. Y es que frente a ese proceso, aquello que en nuestro medio llamamos *asamblea* —por ejemplo, nuestras lamentables asambleas universitarias— deja de merecer ese nombre. Tal vez, sin ir más lejos, la izquierda argentina encuentre elementos de aprendizaje en las asambleas de piqueteros. Lo cierto es que parte muy importante del estancamiento prematuro que ha tenido el movimiento de resistencia global en Argentina obedece a algo aparentemente tan trivial pero políticamente decisivo como es el modo en que se habla, se escucha y se decide en una asamblea.

16. Desde luego, no estoy postulando la necesidad de abandonar como un todo a la densa historia política argentina, sino, precisamente, de someterla al rigor del pensamiento histórico. Y ese ejercicio de pensar históricamente la política comporta un doble movimiento: por un lado, el tenaz ejercicio de recuperación del pasado en la medida en que sirva a las necesidades políticas del presente; pero por otro, el coraje para examinar continuamente las certidumbres y herencias sin temor a hallarlas agotadas, en una tarea que irremediablemente nos conduce a abandonarlas y devenir otros.

17. Sobre la experiencia del Movimiento de Trabajadores Desocupados (M.T.D.) de La Matanza en el Foro Social Mundial de Porto Alegre —reflejada en lo que uno de sus miembros allí presentes denominó como "portocitación"—, véase el volumen *Primer Foro Social Mundial desde los Desocupados*, M.T.D Editora, Buenos Aires, 2001.

18. Para decirlo con palabras que pueden sonar crudas pero que intentan señalar con claridad un problema político, para muchos de los grupos de base surgidos en Argentina —sobre todo los libertarios, que demasiado acostumbrados a la penumbra no perciben que también a ellos la resistencia global les exige algún tipo de aprendizaje— se trata de cómo permanecer en la intransigencia evitando permanecer en la marginalidad o, en algunos casos, en el lumpenaje.



Los objetivos

de un movimiento social europeo¹

Pierre Bourdieu

El fatalismo de las leyes económicas encubre una realidad política totalmente paradójica, ya que se trata de una política de despolitización, una política que apunta a dotar de un dominio fatal a las fuerzas económicas, liberándolas de todo control y de todo límite, y todo ello al mismo tiempo con el objetivo de obtener la sumisión de gobiernos y ciudadanos a las fuerzas económicas y sociales así liberadas. Todo aquello que se describe, con el nombre, al mismo tiempo descriptivo como normativo, de "mundialización", es efecto, no de una fatalidad económica, sino de una política conciente y deliberada. La misma que ha llevado a los gobiernos liberales o aún a los social-demócratas de un conjunto de países económicamente desarrollados a desprenderse del poder de controlar las fuerzas económicas y sobre todo aquella deliberadamente organizada en los "green rooms" de los grandes organismos internacionales, como la Organización Mundial del Comercio o en el interior de todas las redes de las empresas multinacionales, tal como es el caso de la "Investmen Network", conformada por 50 grandes multinacionales como la Fiat, Daimler-Benz, British Petroleum, Rhône Poulanc o la European Service Network. Los miembros de esta segunda línea política están en condiciones de imponer por las más diversas vías, sobre todo las jurídicas, su voluntad a los estados.

Frente a esta política de despolitización y de desmovilización, se trata de restaurar la política, es decir, el pensamiento y la acción políticas, así como de encontrar para esta política su justo punto de aplicación, más allá del estado nacional y de los medios que le son específicos, más allá de las luchas políticas y sindicales en el seno de los estados nacionales. Esta empresa es extremadamente difícil por múltiples razones: por un lado, porque las instancias políticas que es preciso combatir están sumamente distantes, casi inaccesibles, y no se parecen casi en nada, ni en sus métodos, ni en sus agentes, a las instancias políticas contra las cuales se orientaban las luchas tradicionales. Por otra parte, porque el poder de los agentes y de las institucio-

nes que dominan hoy el mundo económico y social reposa sobre una extraordinaria concentración de todas las formas de capital: económico, político, militar, cultural, científico, tecnológico, todos ellos fundamentos de una dominación simbólica sin precedentes que se ejerce especialmente a través de la influencia de los medios.

Se puede admitir que algunos de los objetivos de una acción política realista se sitúan al nivel europeo (en la medida, al menos, en que las empresas y las organizaciones europeas constituyen un elemento determinante, como mínimo negativamente, de las fuerzas dominantes a escala mundial). De ello se sigue que la construcción de un movimiento social europeo unificado, capaz de reunir a los diferentes movimientos actualmente divididos tanto a escala nacional como internacional, es el objetivo indiscutible para todos aquéllos que intentan resistir eficazmente a las fuerzas dominantes.

Reunir, sin unificar

Los movimientos sociales, sin importar cuán disímiles puedan ser según sus orígenes, objetivos y proyectos, presentan indiscutiblemente todo un conjunto de trazos comunes que les dan un aire familiar. En primer lugar especialmente, porque han resultado muy frecuentemente del rechazo de las formas tradicionales de movilización política y, en particular, de aquellas que caracterizan a los partidos comunistas de tipo soviético. Por ello esos movimientos se inclinan a excluir toda forma de monopolización del movimiento por parte de minorías, así como a exaltar y promover la participación directa de todos los interesados. En este sentido, muy cerca de la tradición libertaria, esos movimientos son afectos a formas de organización de inspiración autogestionaria caracterizadas por la flexibilidad de los aparatos y por el hecho de permitir a los agentes la reapropiación de sus roles de sujetos activos (sobre todo contra los partidos políticos a los cuales cuestionan el monopolio de la intervención política). Otro rasgo común es que se orientan hacia objetivos precisos, concretos e importantes para la vida social (vivienda, empleo, salud, etc.). La tercera característica típica es la tendencia a privilegiar la acción directa, estando atentos a que sus rechazos, así como sus propuestas, se concreten en acciones ejemplares y directamente ligadas al problema en cuestión. La cuarta propiedad distintiva y común es que exaltan la solidaridad como principio tácito de la mayoría de sus luchas.

La constatación de semejante proximidad en cuanto a los fines y a los medios de las luchas políticas, impone la búsqueda, si no de la unificación, sin duda imposible, de todos los movimientos dispersos que reclaman a menudo los militantes —sobre todo los más jóvenes—, golpeados por convergencias y redundancias, al menos una coordinación de las reivindicaciones y de las acciones que excluya toda voluntad de apropiación: esta coordinación debería tomar la forma de una red capaz de asociar a individuos y grupos en

condiciones tales que nadie pueda dominar o reducir a los restantes y que sean preservadas todas las fuentes ligadas a la diversidad de las experiencias, de los puntos de vista y de los programas. Esta coordinación tendría por función principal rescatar a los movimientos sociales de las acciones fragmentadas y dispersas, evitando así que se encierren en las particularidades de acciones locales, parciales y puntuales (sin caer en la concentración burocrática). Y todo ello, permitiéndoles superar las intermitencias o las alternancias entre los momentos de movilización intensa y aquellos de existencia latente o aletargada. La coordinación entonces, flexible y permanente, debiera situarse en dos niveles diferentes: por un lado, el de la planificación a corto plazo de los encuentros ad hoc y circunstanciales de conjuntos de acciones orientadas hacia un objetivo preciso; y por el otro, el de la discusión de cuestiones de interés general y de la elaboración de programas de trabajo a más largo plazo, con reuniones periódicas de representantes del conjunto de los grupos implicados.

Se trataría, en efecto, de buscar definir, en la intersección de las preocupaciones de todos los grupos, objetivos generales en los cuales todos puedan reconocerse y colaborar aportando al conjunto según sus competencias y sus métodos propios. No está vedado esperar que la confrontación democrática de un conjunto de individuos y de grupos, que reconocen principios comunes, pueda engendrar una respuesta coherente y sensata a las cuestiones fundamentales a las cuales ni los sindicatos ni los partidos pueden ofrecer una solución global.

Renovar el sindicalismo

Un movimiento social europeo no puede concebirse sin la participación de un sindicalismo renovado que sea capaz de sobrellevar los obstáculos, internos y externos, a su fortalecimiento y a su unificación a escala europea. Es sólo bajo una apariencia paradójica que se pueda concebir la declinación del sindicalismo como un efecto indirecto y diferido de su propio triunfo: un gran número de las reivindicaciones que habían animado las luchas sindicales del pasado han pasado al estado de instituciones que, siendo el fundamento de los privilegios (sea de obligaciones o de derechos), se han convertido en Francia en las ASSEDICC (sistema previsional y social) como desafíos de luchas entre los sindicatos mismos.

Transformadas así en instancias para estatales, frecuentemente subvencionadas por el estado, las burocracias sindicales participan en la redistribución de las riquezas y garantizan el compromiso social evitando las rupturas y los enfrentamientos. Las direcciones sindicales, convertidas en gerentes alejados de las preocupaciones de sus mandantes y en garantes de la paz social, pueden ser, en más de un caso, conducidas por la lógica de la competencia entre los aparatos, o al interior de ellos mismos a defender sus propios intereses en lugar de los intereses de aquéllos que se supone defienden. Todo esto sólo ha podido contribuir en cierta forma a distanciar a los asalariados de los sindicatos y a desviar a los sindicalizados de la participación activa de las actividades sindicales. Pero estas causas internas no son las únicas que pueden explicar que los sindicalizados sean cada vez menos numerosos y menos activos. La política neoliberal contribuye así al debilitamiento de los sindicatos. La flexibilidad y, sobre todo, la precariedad de un número creciente de asalariados contribuyen a tornar difícil toda acción unitaria y hasta el simple trabajo de información. Todo ello al mismo tiempo en que los

vestigios de la asistencia social continúan protegiendo a sólo una fracción de los trabajadores. Todo esto implica resaltar cuán imprescindible y a la vez difícil es la renovación de una acción sindical que suponga la rotación en los cargos y la puesta en cuestión del modelo de la delegación incondicional, al mismo tiempo que la invención de nuevas técnicas que son indispensables para movilizar a los trabajadores fragmentados y precarizados. La organización nueva que se trata de crear debe ser capaz de sobrellevar la fragmentación por objetivos y naciones, así como la división en movimientos y en sindicatos, instituciones cuya confrontación en instancias de concertación y de discusión sólo podrá dinamizarlos. La existencia de una red internacional estable y eficaz debiera permitir el desarrollo de una acción reivindicativa internacional, que ya no tendría nada que ver con los organismos oficiales en los cuales están representados los sindicatos (como la Confederación Europea de Sindicatos) y que integraría las acciones de todos los movimientos que se enfrentan a acciones específicas y, por tanto, limitadas.

Investigadores y militantes

El trabajo que es imperativo realizar para superar las divisiones de los movimientos sociales y para poder reunir así todas las fuerzas disponibles en contra de las fuerzas dominantes, conciente y metódicamente concertadas (pensemos por ejemplo en el Forum Mundial de Davos), también debe llevarse a cabo en contra de una división no menos funesta: aquella que separa a los investigadores de los militantes. Dado el estado actual de relaciones de fuerzas económicas y políticas donde los poderes económicos están en condiciones de poner a su servicio los recursos científicos, técnicos y culturales de manera sin precedentes, el trabajo de los investigadores es indispensable para descubrir y desmontar las estrategias puestas en marcha por las grandes empresas multinacionales y por los organismos internacionales que, como la Organización Mundial de Comercio, producen e imponen regulaciones con aspiración universal, capaces de dar paulatinamente realidad a la utopía neoliberal. Los obstáculos sociales ante semejantes acercamientos no son menores que aquéllos que se levantan entre los diferentes movimientos o entre los movimientos sociales y los sindicatos: diferentes por su formación y por su trayectoria social así como por sus hábitos de acción y de pensamiento, los investigadores (frecuentemente internacionales) y los militantes (casi siempre nacionales) deben aprender a trabajar juntos para sobrellevar todas las prevenciones y prejuicios negativos que pueden tener unos respecto de los otros. Ésta es una de las condiciones para que pueda inventarse colectivamente, desde y por la confrontación crítica de las experiencias y de las competencias, un conjunto de respuestas que tendrán tanta fuerza política como la de su arraigo sistemático en las aspiraciones y en las convicciones comunes.

[Traducido por: Marcelo Matellanes de Passant, n° 33, febrero/marzo de 2001]

Notas:

1. Este artículo fue enviado por el Comité Socialista de Solidaridad Internacional con sede en Ginebra. [n.del.t.]

La utilidad

de los pobres

José Carlos Escudero



El "experimento social" —las palabras son de Laurell— configurado por el neoliberalismo lleva ya veinticinco años de implementación en muchos países, y

en ellos quedan pocas dudas acerca de sus tristes resultados. Como reflejo de esto, muchos de sus antiguos apologistas expresan dudas, que son cada vez más profundas, y han comenzado a hablar de políticas más activas contra la pobreza o de un aumento en el rol del Estado —herejías cuando se decía hasta no hace mucho que el Mercado solucionaba todo. Esto no se ha traducido hasta ahora en un cambio de rumbo. La práctica neoliberal es cada vez más implacable —si lo sabremos en Argentina— pero este cambio en la legitimidad intelectual del modelo, que ha alcanzado a muchos de sus defensores de antaño es una buena noticia, aunque ocurra hasta ahora exclusivamente en el campo de las ideas. Simplificadamente, la premisa básica del neoliberalismo es que lo que beneficia a los ricos beneficia a la larga a todo el mundo, vía el efecto "goteo" o "derrame". Los ricos ciertamente se han beneficiado: nunca en la historia planetaria ha habido tanta distancia económica entre ellos y el resto de la humanidad. Se ha convertido en un ritual leer en la prensa que los ¿cientos? ¿doscientos? ¿quinientos? individuos más ricos del mundo tienen más dinero que los ¿quinientos millones? ¿mil millones? ¿dos mil millones? de individuos más pobres. Estos últimos son los que no se han beneficiado, no solamente porque son, relativa y en muchos casos absolutamente, cada vez más pobres, sino porque los fenómenos de mercantilización, destrucción de redes sociales y marginación que acompañan al neoliberalismo contribuyen a empeorar su situación, aunque no tengan necesariamente una expresión cuantificable. ¿Qué hacemos con los pobres?, se preguntan muchos en las instituciones de Bretton Woods, pobres que tercamente continúan aumentando, pese a que tantos indicadores de los que les gustan a ellas siguen "mejorando": el comercio mundial, el monto de las transacciones financieras, el Producto Bruto.

La situación de los pobres está también agravándose por razones más sutiles. Parte de la ideología neoliberal descansa en creer que el consumo de mercancías es una pulsión humana fundamental, que, de paso, ayuda a fortalecer lo que es el centro de la organización del capitalismo. Se ha desarrollado una industria de la publicidad que es cada vez más omnipresente, ayudada por los adelantos que han ocurrido en las comunicaciones. En esta industria trabajan investigadores y profesionales de las ciencias sociales de alta capacidad y talento, lo que ha configurado a la publicidad como la ciencia "blanda" más sofisticada y que ha tenido el mayor

desarrollo en el último cuarto de siglo. El objetivo de esta ciencia es que la gente consuma lo más que puede, cosa problemática si esta gente tiene que usar sus escasos recursos para comprar comida y otras necesidades básicas. Sin embargo, ellos también reciben los mensajes, que en ese contexto se traducen en una constante frustración en el mejor de los casos, en el desvío de su consumo de elementos esenciales a elementos secundarios en un caso intermedio, en una tentación para delinquir en el peor de los casos.

¿En que contexto existen los miles de millones de pobres del mundo? Si tenemos en cuenta la riqueza planetaria, y el desarrollo del conocimiento que hoy atesoramos, hay que llegar a la conclusión que esta pobreza es, en gran parte, eliminable, sobre todo aquellos de sus componentes que inciden más directamente en la muerte evitable: estos componentes son la salud, la nutrición, la educación, el saneamiento ambiental. Si existiera la voluntad política de hacerlo, todos los países del mundo podrían gozar en plazos históricamente breves de una salud buena como la de Cuba, y en algún plazo más prolongado, de sistemas educativos tan buenos como los actuales de Europa occidental, y niveles nutricionales (ni desnutridos ni obesos) que satisficieran los requisitos de cualquier programa de alimentación de esos que se ven en la televisión por cable.

Bajo el Pensamiento Único del neoliberalismo no se habla de nada de esto. En momentos buenos, se pone como objetivo lo dicho arriba: aumento del PBI, del comercio, de las inversiones. En momentos malos, como ahora, de los Ajustes que son necesarios (a costa de los pobres) para mantener la confianza de los Capitales y poder pagar la Deuda sin vacilaciones. Toda otra postulación sobre objetivos finalistas de la organización social brillan por su ausencia. Mientras tanto aumentan los pobres, la inseguridad, el miedo, la desesperanza... pero esto tiene beneficios secundarios para el capitalismo, y de ellos hablaremos a continuación.

Si el monto de trabajo social necesario (inclusive del trabajo que el capitalismo crea para satisfacer las necesidades del consumo superfluo) se repartiera parejamente en la población, casi nadie (exceptuando unos casos, comparativamente pocos, de gente que desee no trabajar nada o trabajar en exceso) estaría desempleado o se sentiría mal por trabajar demasiado. Lo que hace el neoliberalismo es concentrar el exceso de trabajo en una fracción de los trabajadores y el desempleo en otra fracción. Hay razones económicas para esto (por ejemplo la necesidad de capacitación diferencial en algunos trabajadores) pero la razón fundamental es política: los sobreexplotados pueden hasta cierto punto sobreconsumir, y además están demasiado cansados para protestar, y los desempleados están desesperados por trabajar, al precio que sea, no importa lo magro de los salarios, la insalubridad, la falta de seguridad en el contrato, o la falta de jubilación. Esta repartición diferencial del trabajo es un poderoso disciplinador social, más eficaz y menos conspicuo que la fuerza policial y el aparato jurídico. Por tanto, los pobres en esta situación son "útiles" en la gran estrategia del sistema.

Aparecen otros subproductos útiles. La pobreza y la desesperación, el debilitamiento de las redes sociales que la acompañan, generan violencia, que suele canalizarse de forma más o menos

aleatoria y "horizontal" en las familias, y en los ámbitos donde viven los pobres. Esto es recogido por los Medios de corte sensacionalista, y por los políticos que aprovechan este miedo difundido en la sociedad para instrumentarlo políticamente. Es entonces más fácil militarizar a la sociedad, con estructuras represivas que en algún futuro de mayor deslegitimación política y de desprestigio de instituciones democráticas pueden eventualmente reemplazar a estas. Es significativo notar que los planes de reducción del Estado y su plantel de funcionarios —receta básica de los ajustes preconizados por el FMI— no incluyen planes de reducción en las fuerzas de seguridad.

La trama de poder y la infraestructura electoral de los partidos políticos convencionales en países con altos niveles de pobreza residen en gran parte en el clientelismo. El partido político mayoritario tiene una base de "punteros" que interactúan con la población pobre, y el partido político de oposición, que eventualmente lo reemplazará en el "poder" tiene una potencialidad similar, que se materializará cuando se le transfiera ese "poder". El objetivo de los "punteros" es servir de intermediarios entre una gran cantidad de necesidades de los pobres y su satisfacción *selectiva* si estos pobres pueden ofrecer servicios de contrapartida, algunos personales al "puntero", pero otros (los más importantes) servicios políticos al partido al que el "puntero" pertenece: el voto en elecciones internas y generales, presencia en actos y manifestaciones, etc. De estas tramas pequeñas de poder se nutren los partidos políticos que a un nivel más peraltado obedecen casi sin discutir las directivas del capitalismo y la macrológica de un sistema mundial de acumulación. Para todo esto es necesario que haya pobres, ya que una población con necesidades más satisfechas sería menos dócil, o sus necesidades por satisfacer serían tan costosas que requerirían inversiones mucho más amplias que las mínimas que satisfacen a quienes están orillando la supervivencia. Además, los servicios ofrecidos por el "puntero" deben ser, por definición, limitados. Si fueran universales el valor disciplinador de la escasez desaparecería. Esto es parte de la razón por la que el Banco Mundial es tan enfático en defender políticas sociales "focalizadas," y no las políticas universales, asociadas al derecho de ciudadanía que existían (o por lo menos se planteaban) hasta no hace mucho.

Además, la existencia de pobres justifica el gasto de dinero en sueldos y retribuciones de expertos en su situación. Este es el papel reservado a intelectuales provenientes de la clase media, que pueden ser disuadidos de criticar vehementemente la situación sociopolítica (que ofende la cosmovisión en general progresista que sustentan) si se les aseguran contratos en la miriada de Consultoras que acompañan los proyectos del Banco Mundial y otras agencias financiadoras en los países donde éstos se aplican. Estos programas son "Intelectual-dependientes" al mismo tiempo que son "Préstamo-internacional-dependientes", y tienen el interesante subproducto de aumentar las Deudas Externas de los países que los reciben. Las ciencias duras conocen el principio de Heisenberg: la observación de un fenómeno lo modifica. En este caso, la observación puede deteriorarlo, ya que los recursos destinados a estas actividades de monitoreo se retacean a la lucha contra el objetivo finalista. Por contraposición a esta operación fragmentaria sobre la realidad, y observando lo que sucede en el mundo, queda claro que los programas sociales universales, ba-

sados en el concepto de ciudadanía "universal," son más eficientes y más económicos que esta colcha de retazos de decenas de programas focalizados... pero ¿Quién necesita la eficiencia cuando se trata de mantener contentos a intelectuales potencialmente desafectos, y de aumentar los préstamos del Banco a países que tanto los "necesitan"?

Como repitió hace poco un ex presidente argentino, pobres habrá siempre. Es bueno que así sea para la lógica macro del capitalismo actual.



Si las mutuas implicancias entre las teorías del imperialismo y el colonialismo, y los movimientos históricos y sociales que las sostuvieron y/o promovieron durante el siglo XX parecen más claras, ¿cuál es la relación entre los estudios postcoloniales emergentes en un pequeño número de centros académicos de lengua inglesa y las transformaciones que el fin de siglo ha evidenciado en el nuevo mundo globalizado? En este artículo, el autor nos propone un acercamiento a los procesos históricos, las plasmaciones teóricas, literarias y artísticas vinculadas con los términos que titulan su texto, y su referencia al concepto que los subyace: la nación. Desde Lenin a Said y Spivak, pasando por Mao, el "tercermundismo", Fanon y la literatura y el arte considerados anticolonialistas o anticolonialistas, el autor ofrece un balance conceptual e histórico sugerente para pensar la nación y el nacionalismo, sus aporías, significaciones y "narraciones" en la era de la mundialización. Neil Larsen es profesor de Literaturas comparadas en la Universidad de California, donde además dirige un proyecto sobre "Teoría Crítica". Es autor de *Reading North by South: on Latin American Literature, Culture and Politics* (1995), *Imperialism, Colonialism, Postcolonialism* (2000) y *Determinations*, que viene de publicar Verso de Londres.



Imperialismo, Colonialismo, Poscolonialismo

Neil Larsen

I. INTRODUCCIÓN: DE SLOGANS A JERGAS

Una introducción general a los temas "imperialismo, colonialismo y poscolonialismo" debería consistir directamente en ordenar las mejores o más influyentes definiciones y esclarecimientos teóricos de estos términos de acuerdo con la secuencia vagamente histórica ya implicada en esta tréada (según este punto de vista, "colonialismo, imperialismo, poscolonialismo" sería la secuencia más adecuada). Pero esta es ya una empresa problemática. Aunque de moda en los círculos académicos, "poscolonialismo" es, según la creencia general, un término cuyo uso está también virtualmente restringido a la academia metropolitana y sus satélites. Ciertamente, su circulación dentro de la academia misma está lejos de ser universal, estando además, limitada principalmente al discurso de los departamentos de literatura y "estudios culturales" (la circunstancia superficial de sus orígenes como término en un debate setentista entre científicos políticos (Ahmad, 1995) y el hecho de que historiadores, sociólogos e incluso periodistas hayan comenzado a adoptarlo, es en gran medida irrelevante aquí). El uso genérico del término para referirse a una entidad política o social anteriormente colonizada no introduce ninguna de las preguntas polémicas y a menudo refractarias —en especial, como veremos, aquellas referidas a la nación— que el término o concepto evoca en el campo de las humanidades o en publicaciones como ésta. (ver Ashcroft et al., 1998: 186). Pese a que para sus detractores sea otra jerga del "post-todo", y para sus defensores, un desafío a la doxa eurocentrista metropolitana, el término (en cualquiera de sus variantes: poscolonialismo, poscolonial, estudios poscoloniales, teoría poscolonial, etc.) significa poco más que su propia (desfalleciente) novedad o exotismo fuera de los muros de la academia.

Es posible y a veces incluso rutinario hablar de "colonialismo" e "imperialismo" también dentro de estos muros, pero estos términos —y las realidades bastante más discretas que denotan— debieron forzar su camino desde el exterior. Dudo que los libros de historia o estudios sociales que leí como estudiante secundario en la década del '60 en el medio-oeste de Estados

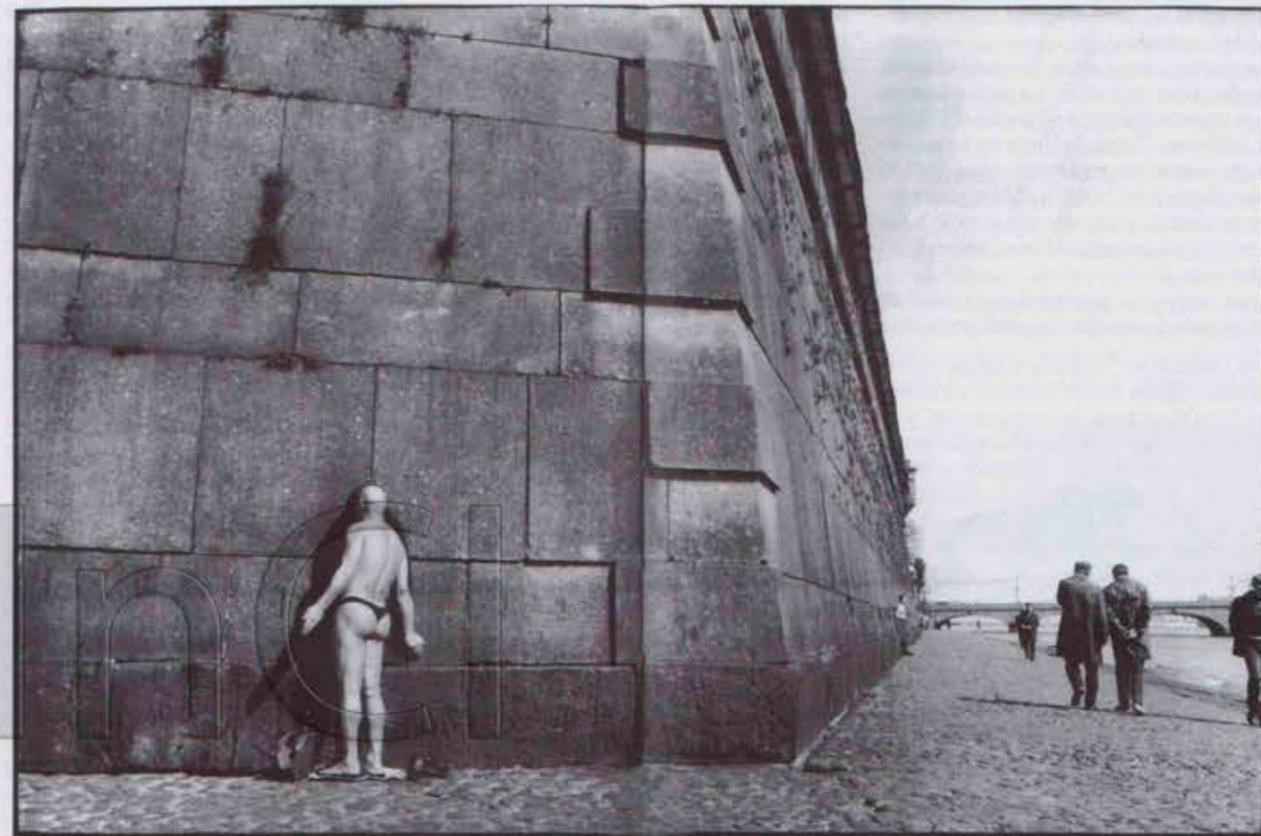
Unidos hicieran alguna referencia al "colonialismo". "Colonia" o colonización tal vez, como en "las trece colonias", "Imperio" sí lo recuerdo (como el "Romano" o el "Español"); pero "imperialismo", estoy seguro, nunca. "Imperialismo" (como el de Estados Unidos) era un término que algunos de mis pares con suficiente temeridad habían comenzado a pronunciar aproximadamente luego de 1967, acerca de una realidad totalmente externa a los libros de texto. Su utilización solía traer conflicto. Con referencia a la guerra en Vietnam, implicaba simpatía por el "enemigo". "Colonialismo" era más seguro para nosotros, ya que, como nos habían enseñado, Estados Unidos no tenía "colonias" —sólo el "commonwealth" o el "estado libre asociado" de Puerto Rico. Pero uno puede suponer una política de elección similarmente cargada para aquellos que hablaban de "colonialismo" en el París de los '50, para no mencionar los argelinos del mismo período, o la India o la China de décadas anteriores. Estas palabras, y cualesquiera otras que fueran, han venido a significar injusticias, conflictos, movimientos sociales y revoluciones, masivos levantamientos históricos y cambios. Tenían sus slogans de oposición acompañantes: liberación nacional, revolución, socialismo. Quizás, dentro de su más modesta esfera de uso común, "poscolonialismo" también se ha vuelto un slogan —lo suficientemente poderoso para asegurar la publicación de un artículo en un diario o, por otro lado, lo suficientemente molesto como para poder ocasionar un despido. Pero no conozco ningún movimiento social de masas o político genuino que pinte la palabra "poscolonialismo" en sus banderas. Después de todo, ¿cómo sabría uno si estar a favor o en contra?

"Imperialismo, colonialismo, poscolonialismo" arriesga acarrear una ilusión de paridad o simetría conceptual —una especie de error categorial— como resultado del cual es eclipsada una crucial perspectiva histórica. Para prevenirse de esta simetría falsa y ahistórica, sin embargo, no hace falta que dejemos caer el último de los términos (en todo caso, un comienzo bastante absurdo, para una contribución a *Companion to Postcolonial Studies!*). Sería incurrir en una falacia opuesta, anti-intelectual, según la cual los académicos e intelectuales suelen comunicarse sólo

con jergas esotéricas desvinculadas de la forma general de existencia (considérese si esto se puede decir de términos como "relatividad", "modo de producción" o "el retorno de lo reprimido"). "Poscolonialismo", pese a su genealogía de intramuros, puede de hecho señalar un concepto o, al menos, un sostén conceptual necesitado por la continuación de la misma historia que transformó a "imperialismo" y "colonialismo" en palabras de batalla. Porque las jergas también tienen sus historias, y

do" ahora vacilamos, al menos un instante, en pronunciarlo en los mismos contextos. Esta vacilación refleja la decadencia de los movimientos de liberación nacional de la "era de Bandung" (ver más adelante, partes III y IV), dejándonos con la pregunta de por qué ocurrió esta decadencia y con qué efecto, pero ayudando a explicar mientras tanto la difusión de "poscolonial", por lo menos como un eufemismo de "tercer mundo". Si el término "poscolonial" o la "teoría" y/o la "condición" así

clararse no responsables, pero nadie pestañea cuando se refiere a ellos (junto con el tercer personaje del celebrado triunvirato, Homi K. Bhabha) como "teóricos poscoloniales". Salman Rushdie y Derek Walcott son —al menos en el mundo de conferencias y publicaciones académicas— autores "poscoloniales", y las películas de Ousmane Sembene, Wang Zhimou e incluso tal vez las de Jane Campion, pueden decirse pertenecientes a un cine "poscolonial". Si todas estas obras comparten una condición



suficiente negatividad, tal vez, para apuntar más allá de sí mismas. A menos que pueda dar cuenta del origen de la moda misma, el gesto de exasperado rechazo, fundado en "lo que está de moda", es reducido al nivel intelectual de aquello que cree rechazar.

Piénsese, por ejemplo, en cómo, antes de la acuñación de "poscolonial", uno estaba acostumbrado a hablar de lo que tenían en común las novelas de Gabriel García Márquez y Chinua Achebe, por encima y en contra de las de, digamos, Margaret Drabble y Alain Robbe-Grillet. La referencia, si la memoria no me falla, era al "tercer mundo". Por la vía de endilgar el mote de reliquia sesentista a quienes lo pronunciaban, "tercer mundo" evoca una coyuntura histórica entera y la político-cultural que la acompañaba, en la que uno siguió afirmando naturalmente los slogans citados más arriba, de "liberación nacional", etc. Por razones que la siguiente discusión intentará esclarecer, quienes alguna vez inconscientemente decíamos "tercer mun-

designadas nos llevan más allá de la crisis tercermundista, o sólo sirven para mistificarla aún más, es tema para un genuino debate. Pero no parece menos cierto que una terminología —como así tal vez, un espectro conceptual— limitada al "imperialismo" y "colonialismo", también incurriría en el riesgo de la mistificación histórica, excepto si puede explicar las sospechas (en general, las propias) de que ha crecido, por alguna razón, anacrónicamente. Finalmente, puede no haber una razón especialmente buena para decir "poscolonial" —como diferente del hábito previo de referirse a lo "neocolonial"— y sin embargo, haber razones bastante buenas para no decir "tercer mundo".

El peligro de confundir slogans con jergas, una vez sorteado, aún nos deja, de todos modos, con persistentes preguntas de registro conceptual. "Poscolonial", dentro de su estrecho dominio, califica ahora comúnmente una cierta clase de "teoría", e incluso de literatura y cultura. Ahora, Gayatri Spivak o Edward Said pueden preferir de-

o reflejan un punto de vista ideológico común llamado "poscolonialismo", es una pregunta más difícil y probablemente vana (aquí ya, la utilidad mecánica de lo genérico cede a la impostura conceptual y la nulidad de la jerga). Pero ¿hay, por otro lado, una "literatura colonialista", o una "literatura del imperialismo"? Aunque podría tener obvio sentido el hecho de designar a *The English in the W. Indies, or the Bow of Ulysses* de James Anthony Froude como "colonialista", o llamar "imperialista" a la película de John Wayne *The Green Berets*, en vista del contenido ahora transparentemente apologético de dichas narrativas en relación a las ideologías del colonialismo e imperialismo, ¿qué decir de *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda, o de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad? Sendas obras literarias —la primera, una novela cubana abolicionista escrita a mediados del siglo XIX, la segunda, una de las ficciones narrativas más celebradas del último apogeo imperial británico— también son productos de períodos históricos que dieron



lugar a ideologías colonialistas e imperialistas, se puede decir incluso que son sus productos culturales. Pero el abolicionismo de Sab, aunque difícilmente soñara con la independencia de España, tiene sin embargo un incipiente sabor anticolonial, y la novela de Conrad, aunque firme en su creencia en la probidad de la civilización británica (en oposición a la belga), no es una abierta defensa del imperialismo. Desplazar el eje ideológico hacia la oposición —los 'anti'— puede ser aquí la mejor forma de continuar. **Cahiers du retour au Pays natal** de Aimé Césaire, es sin ambigüedad, anticolonialista, pero no se reduce a un núcleo propagandístico como la narrativa de viajes de Froude. La película de los años sesenta *Sangre de Cóndor* del director boliviano Jorge Sanjinés es cine "antiimperialista" en un sentido análogo. Los "poscolonialistas" de todos los matices deben encontrar cierto aspecto común aquí, en el reconocimiento de que la oposición consciente al imperialismo y al colonialismo es, aunque no garantiza de integridad artística, uno de sus síntomas más probables.

Pero, finalmente, anti-imperialismo/colonialismo siguen siendo indicios no menos problemáticos para la investigación y la crítica literaria o cultural. Mucho de lo que proporcionan al lector, estudiante o erudito dentro de las disciplinas humanísticas, con sus objetos intelectuales, simplemente sostiene una relación demasiado ambigua, sin mediación con el dominio conceptual del imperialismo o el colonialismo. "Poscolonialismo" parece mejor ajustado a la tarea, pero sólo en la medida en que ha sido vaciado de mayor referencialidad ideológica. V.S. Naipaul es fácilmente clasificado como un escritor "poscolonial", del mismo modo que Ngugi wa Thiong'o, a pesar de ser ideológicamente dos mundos aparte. También divergentes ideológicamente, Hans Magnus Enzensberger y Tom Wolfe están unidos —taxonómica ya que no genéricamente— en correlación negativa con lo "poscolonial". Hay, sin duda, razones posibles para tales emparejamientos, pero en su uso vernáculo corriente, "poscolonialismo" no accede a ellas.

Es evidente, entonces, que entre el punto de partida intelectual de una terminología —"imperialismo, colonialismo, poscolonialismo"— y el punto final de una real adquisición conceptual para un propósito general humanista, hay ciertos eslabones faltantes que deben ser repuestos. A mi entender, es crucial el concepto en el que se basa la tríada misma, y que al mismo tiempo media entre ella y los protocolos y metodologías de investigación literaria o cultural. Se trata del concepto de *nación*. Imperialismo, colonialismo, y poscolonialismo son, de modos variados pero amplia-

mente superpuestos, cosas hechas a, dichas acerca de, opuestas a, o abrazadas por, naciones. En relación tanto al imperialismo como al colonialismo, la nación deviene un objeto o un espacio proyectado de emancipación —pese a que, como se verá más adelante, lo sea como parte de proyectos emancipatorios en definitiva divergentes. Y es en relación a la nación como "territorio liberado", real o imaginario, que las operaciones literarias o culturales miméticas, narrativas, oblicuamente ideológicas, pueden ser ahora justa y rigurosamente analizadas y clasificadas. En su pretensión de que toda la literatura del tercer mundo era en cierta medida una "alegoría nacional", el celebrado y aun controvertido ensayo de Fredric Jameson "La literatura del Tercer Mundo en la era del capitalismo multinacional", puede ciertamente haber sobre-generalizado esta relación hasta la distorsión. Pero su propuesta metodológica fundamental (no sólo su descubrimiento, por supuesto) sigue siendo crucial para los estudios poscoloniales: que la literatura del "tercer mundo" (cuando Jameson publicó por primera vez el ensayo en 1986 el término aún no precisaba disculpa) no es sobre el imperialismo o el colonialismo como tales, sino sobre la nación como esa inmediatez concreta y vivida que, en otro nivel histórico raramente experimentado tan inmediata o concretamente, es, o se resiste a ser, colonizada, etc. (Ver parte III para una discusión más extendida sobre "alegoría nacional"). Y sólo en relación con la cuestión de la nación, el poscolonialismo se desprende de sus propiedades eufemísticas y de jerga y comienza a asumir una forma verdadera, aunque tal vez aún conceptualmente negativa: aunque aquí, con la diferencia que la nación ha devenido ese espacio vivido con relación al cual, el deseo de cultura libertario o utópico parece, perversamente, haber quedado descolocado.

Manteniendo en primer plano la categoría de nación, lo que propongo elaborar es una correlación general entre cada uno de los tres términos en discusión, y también:

- (a) una coyuntura histórico-mundial concreta en relación con la cual se hace dominante una política emancipatoria de la nación (o del nacionalismo);
- (b) una formulación teórica clave de (a);
- (c) una idea estética o metaliteraria — en este sentido, tal vez una "poética"— de la nación correspondiente a (a) y conceptualmente ligada a (b).

En primer término debo aclarar, sin embargo, que la historia que nos concierne en lo que ahora puede pensarse como una genealogía material-intelectual de "imperialismo, colonialismo y poscolonialismo", comienza con la primera gran crisis global del capitalismo hacia fines del siglo XIX (1873-95; cf. Beaud, 1983: 117-44) y es por consiguiente, un intervalo de lo *moderno* (así, la secuencia genealógica —si

no la cronología superficial— en la cual "colonialismo" le sigue a "imperialismo", es la más acertada). Ni los imperialismos del mundo antiguo ni el colonialismo de la primera época moderna (1492, etc.) afectan la precisa genealogía examinada, excepto como fuente de imágenes y roles para montar un drama moderno. Esto es porque la problemática o la "cuestión" nacional en el centro del poscolonialismo presupone como históricamente difuntos a los "clásicos" movimientos nacionales de la burguesía europea, las "grandes" revoluciones más o menos democráticas y las tentativas revolucionarias en Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, etc. Por más cuestionadas, o simplemente nebulosas que sean hoy sus posiciones sobre los poderes y espacios emancipatorios de lo nacional, los poscolonialistas son tácitamente unánimes en rastrear esto en cualquier lado, excepto en el actual "occidente" metropolitano. Los nacionalismos de un Jean-Marie Le Pen, las "Ligas" del norte italiano, o de las "milicias" de Michigan o Idaho son aspectos o síntomas de la coyuntura global hacia la cual está críticamente dirigido el poscolonialismo, pero su política neofascista eurochauvinista los ubica en la división global, del lado opuesto incluso, de los poscolonialistas más eurocentrados. El intervalo histórico que aquí nos ocupa data de ese momento, registrado irregularmente, luego del cual se ha hecho irrevocablemente claro que el destino de todas las naciones modernas ya no es convertirse en —o simular la condición de ser— *occidental*, únicamente porque Occidente mismo prohíbe actualmente tal entelequia. Cualquiera pueda ser este destino (y tal vez su mero pensamiento ya es una especie de trampa) no puede evitar pensarse a sí mismo como *centrado en otra parte*.¹

II. IMPERIALISMO

II.1. "Naciones oprimidas"

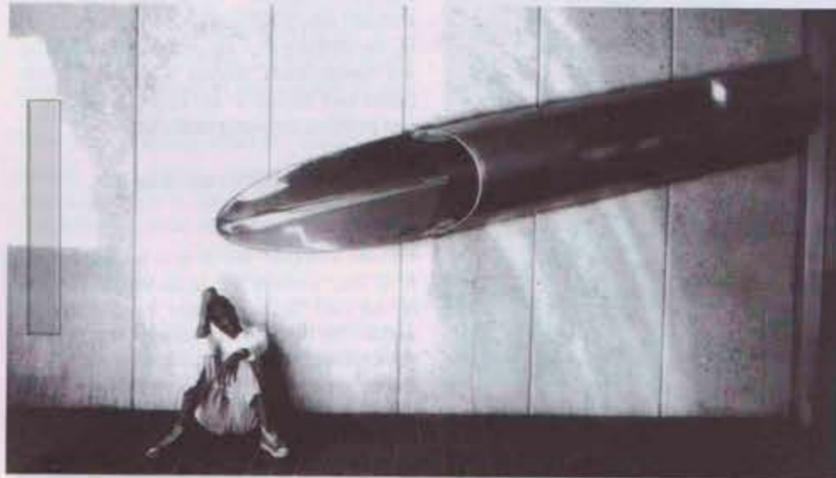
Las referencias contemporáneas al "imperialismo", aunque cada vez menos frecuentes, parecen apuntar, en el discurso del poscolonialismo, a lo que todavía es fundamentalmente una incumplida, aunque muy modificada realidad histórica, anunciada universalmente por dos eventos: el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, y en su seno, la Revolución Rusa en Octubre de 1917. En un sentido más filológico, tales referencias tienden a ser reinscripciones conscientes o inconscientes de un sólo texto. **El imperialismo, etapa superior del capitalismo** de Lenin, publicado por primera vez en 1916.² Enseñaría tendremos más para decir acerca de la teoría general del imperialismo promovida por Lenin. Pero fueron los eventos de 1914/17 en sí mismos los que cuestionaron lo que había sido, hasta ese momento, la extendida creencia de que la unidad de las clases obreras europeas, bajo la direc-

ción política de la socialdemocracia, prevalecería sobre los intereses predatorios de los poderes del monopolio capitalista, inclinado hacia una violenta re-división de los saturados mercados mundiales. Tal como dijo Lenin en 1915, "los tiempos en que la causa de la democracia y el socialismo estaban asociadas... solamente con Europa se han ido para siempre" ("On the slogan of a United States of Europe" ["Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa"], 1970: 664). Solamente los ideólogos más reaccionarios, a punto de fusionarse en el fascismo europeo, ya no podían más afirmar que los destinos nacionales de Inglaterra, Francia o Alemania eran las señales históricas que apuntaban a la emancipación universal. El proletariado europeo había fallado en el momento decisivo y, después de los shocks revolucionarios caecidos alrededor del mundo, la guerra "imperialista" mundial dejó una cabecera de playa contra el capital monopolio sólo en la Rusia periférica, semi-colonial, casi "asiática". La nación como "campo de batalla", como espacio determinado para una dialéctica de la emancipación, sufrió una transformación radical. Ahora era un espacio en el cual la centralidad y el influjo histórico-mundial de la burguesía europea podían aún ser redimidos, pero sólo si dicha burguesía buscara más allá de sí misma, en los márgenes de su hegemonía global, el liderazgo político, por no decir espiritual. El territorio multinacional arqueo-imperial sobre el cual habían asumido un tenue control los órganos políticos soviéticos era, desde una perspectiva Europea "clásica" decimonónica, una especie de política todavía pre-nacional, tendiendo hacia su fase burguesa-revolucionaria, pero ahora sobrepasándola. La nación como espacio emancipatorio parece haber entrado así en una nueva dialéctica histórico-filosófica, insospechada por las nociones romántica, hegeliana, y tal vez incluso, clásico-marxista: todavía europea en la forma, únicamente porque Europa aún parecía el sitio casi exclusivo de "civilización material", la misma nación se había hecho casi, o hasta, no-europea en el contenido. La nación, como se puede resumir aquí, se había *transeuropeizado*. La clase obrera europea altamente organizada y "cultivada" que debía vestir los hábitos de la democracia burguesa de los siglos XVIII y XIX, tuvo que recurrir a una homóloga soviética inexperta, "subdesarrollada", para sus lecciones históricas sobre la auto-liberación. Pero esto a su vez significaba buscar tal lección en un campesinado ruso y centroasiático aún más retrógrado —apenas "soviético" y liberado de la esclavitud sólo medio siglo atrás—, ya que fue sólo gracias a una alianza volátil, pero trascendente, del amotinado ejército campesino de los zares con el poder soviético, que las predaciones del "imperialismo" fueron señaladas como una (temporaria) derrota histórica. La causa de la revolución social fue, ya en

el lenguaje del **Manifiesto Comunista**, declarada como internacional en "sustancia", pero aun nacional en su "forma" (Marx y Engels, 1998: 49). Pero el período 1914/17 reveló esta forma como "nacional" sólo si se agregaban estos corolarios: había naciones *oprimidas* y *opresoras*, lo mismo que las clases y la agencia de la revolución social parecía fluir ahora desde una conjunción de clase oprimida y nación oprimida, en relación a la cual Europa había sido "des-centrada".

II.2. Lenin

Los escritos de Lenin sobre estas cuestiones, especialmente hoy día, no suelen aparecer en las listas bibliográficas de las academias, "poscoloniales" u otras. Y es importante saber que pese a lo que fue, por décadas, la canonización como suprema autoridad en lo que respecta al tema por parte de la izquierda ortodoxa del **Imperialismo** de Lenin, el propio Lenin ni acuñó el término, ni copó el mercado con teorías del imperialismo cuando escribió su "panfleto", en Zurich en 1916. Su principal fuente empírica fue el trabajo del libe-



ral inglés J. A. Hobson, y escribió su propia obra, como era usual en él, de un modo intensamente polémico, enmarcado por los anteriores trabajos de Kautsky, Hilferding, Luxemburg, y Bujarin. Por otra parte, en la ideología "poscolonial" que hoy domina la mayor parte del pensamiento académico radical, las referencias al "imperialismo" como la "última" o la "superior" etapa del capitalismo³, se han vuelto penosamente anacrónicas. La capacidad del capitalismo para sobrevivir a dos guerras mundiales, para durar más que el socialismo "realmente existente" de la URSS y sus aliados, y para penetrar cualesquiera y todas las barreras locales políticas erigidas contra él, en parte gracias a tecnologías de producción e intercambio nunca soñadas por Lenin, todo esto, ¿no vuelve obsoleto al texto de Lenin de 1916?

Uno puede responder aquí que la transferencia de capitales electrónicos y simila-

res, a despecho de aquellos a quienes más perjudica la "globalización" (ver parte IV) aún se asemeja en muchos puntos a lo que la teoría pre-"poscolonial" llamó "imperialismo", y que las etapas "superiores" pueden continuar mucho más tiempo que lo que tales frases nos alientan a creer. Pero tanto si un interés general y humanístico en el "imperialismo" requiere la lectura de Lenin o no, ha de reconocerse la centralidad genealógica de su pensamiento con relación a los estudios poscoloniales. En su **Imperialismo** y a través de sus escritos sobre la cuestión nacional, Lenin asume el punto de vista social de aquellos a quienes más explota y oprime el capitalismo moderno como sistema mundial, aunque no sean "proletarios" en un sentido convencional. Como marxista, y como heredero de la "civilización" europea en su supuesto y discutible apogeo intelectual, sin embargo, rompe intransigentemente con las naciones "opresoras" de la Europa y Norteamérica imperialistas, mientras sigue negándose conceder al contra-mito de un "eurocentrismo invertido" (Amin, 1989: 124-51). Sin descontar en lo más mínimo

al poscolonialismo:

tivamente el desarrollo capitalista, pero donde, por esta razón, su impacto social es más devastador. Lenin sostenía que la Rusia zarista era ese lugar, lo que explica por qué el nuevo proletariado ruso, relativamente pequeño, fue capaz de tomar y mantener el poder (es cierto que con una burguesía relativamente débil) donde su homólogo europeo mayor y más organizado (en especial el alemán) había fracasado durante el período de crisis de posguerra. Lenin, de hecho, fue más allá y argumentó que el movimiento obrero europeo, que había fracasado en detener la Primera Guerra Mundial, había sido efectivamente *corrompido* por su alto grado de desarrollo. Sus líderes, si no su rango y sus filas, se habían convertido en una "aristocracia obrera" con un interés material por mantener intacto el sistema imperialista —o al menos el pacto histórico con su "propia" burguesía imperialista



(Lenin, 1970: 677). El "eslabón más débil" revelaba la existencia de una cadena que no era sólo económica, sino también política, y hasta en un sentido, por naturaleza, ideológica y cultural. La nueva realidad del imperialismo marcó la crisis no sólo de los antiguos modelos decimonónicos de economía nacional, sino también de la cultura y civilización nacional. Exhibía a las metrópolis norteamericana y europea occidental como cautivas de su propio "logro" económico y político global —y por lo tanto, obligadas a emprender guerras mundiales— y también como un lugar de *decadencia* moral y espiritual. El destino de las modernas metrópolis "occidentales" era transformarse, más que en una Nueva Atenas, en una Nueva Babilonia.

Los desarrollos históricos posteriores a 1917 socavaban, por supuesto, la antigua fe en la ciudadela "socialista" de la URSS de Stalin o en el "Ala Oriental" de la China maoísta, como los nuevos centros, desco-

nectados de una civilización post-Europea y post-burguesa. Pero el hecho de que incluso la teoría poscolonial más misteriosa, desmemoriada histórica y sociológicamente, pueda ver a la "Civilización Occidental" como un mito ya destrozado desde hace tiempo, se basa, genealógicamente, en la transformación histórico-social que culminó en 1914/17 y en su intransigente teorización y desmitificación en manos de Lenin. "Imperialismo" entonces, entendido como una coyuntura histórica mundial, pero también como el índice de un discurso teórico y crítico, denota una aproximación a la "cuestión nacional" que es a un tiempo "transeuropeizante" y radicalmente secularizante. Ubicando a la nación en ese nuevo contexto económico global, críticas del imperialismo como la de Lenin hacen posible el siguiente paso, que consiste en observar la nación desde una perspectiva conscientemente histórico-política, incluso estratégica. "Lo otro" del imperialismo, en este sentido, no es un "antiimperialismo" nacionalista, sino un "internacionalismo" (proletario), entendido aquí también como una cuestión política y estratégica. La nación moderna —la creación suprema de la Europa burguesa— no es algo a ser reinventado sino a ser suplantado. Para lograrlo, sin embargo, es necesario que la nación sea confrontada teórica y prácticamente como una forma o un límite impuesto a una política internacionalista.

II.3. Una Internacional de la Forma

En este sentido, ¿puede uno buscar identificar una "poética" de la nación, o de la inter-nación? Como hemos visto anteriormente, las relaciones entre lo literario y el imperialismo son abundantes, pero invariablemente contingentes, temáticas o de naturaleza meramente propagandística. Pero si reconsideramos entonces tales lazos en relación con la nueva experiencia paradójicamente "nacional" de la internacionalidad engendrada por el imperialismo —desde las guerras mundiales hasta las migraciones masivas—, nos encontramos en un terreno literario, o al menos histórico-literario, más familiar. Esta "poética" del internacionalismo, ¿no es equivalente a la de la vanguardia del siglo XX canonizada hoy (para una cultura "posmoderna") en movimientos como el Cubismo, el Futurismo y el Dadaísmo, y en figuras como Apollinaire, Grosz, Mayakovsky, etc.? Todos los estudiantes de arte y literatura modernas "occidentales" han aprendido de memoria la metanarración artístico-histórica que traza el nacimiento de la primera estética internacional, realmente cosmopolita, en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. En un intervalo de cuatro años, según cuenta la historia, los ídolos románticos de la cultura nacional (europeos, de cualquier manera) fueron hechos pedazos. Una estética moderna —mucho menos una modernista— ya no

podía ser confinada dentro de una tradición, o incluso de una experiencia nacional. No-europeos y "poscolonialistas" no tardan mucho en detectar el mito eurocentrista que es subrepticamente restaurado gracias a dicha metanarración. ¿Son Picasso y Breton, más que Diego Rivera y Tagore, los redentores del arte después de 1914? Para alcanzar un grado posible de verdad en esta historia, se necesita que la "trans-europeicemos", pero también que la des-romanticemos y la ampliemos. Ya que lo que se genera en el despertar de la primera crisis global del imperialismo no es una cultura estética internacional *per se*. El pre-imperialismo, por no mencionar las sociedades precapitalistas, ha producido sus estéticas propias. Es más bien una experiencia de la *forma estética en sí misma* como "internacional". Las concepciones básicas de la vanguardia comprenden este nuevo énfasis formal, pero son demasiado "provincianas" al construir su dominio. El imperialismo, como la entidad coyuntural nacional-teórica postulada aquí, separa entre sí —aparentemente para siempre— la paternidad nacional-cultural del arte y su principio *formal*. Este ya no supone necesitar al primero para reproducirse a sí mismo y cargarse de contenidos empíricos. Una *estética* mundial "revolucionaria" —opuesta a una tradición, canon, o cultura— representa la poética del nuevo internacionalismo (antiimperialista, al mismo tiempo, proletario y liberal-humanístico, y logra unir cosas aparentemente antinómicas como el surrealismo y el realismo socialista de Zhdanov, *El Nacimiento de una Nación* y *El acorazado Potemkin*, la Bauhaus y el teatro épico de Brecht, etc. Todos concebidos y (re) producidos como instancias de una *Weltliteratur* diferente de la imaginada por Goethe e incluso quizás, por Marx y Engels. Porque un "mundo" que pudiera movilizar, destruir y reinventar naciones enteras en el curso de meses o semanas, ahora ya no se detiene a buscar sus formas universales de reflexión en historias y experiencias nacionales particulares. Sólo las formas estéticas, despojadas de cultura —montaje, *ostranjenje*, fórmulas didácticas, el propio estilo— podían mantener el paso. No es necesario decir que incluso este "mundo", trans-europeo como era, retuvo y reprodujo, como veremos enseguida, sus márgenes extra-universales, claramente nacionales. Pero después de 1914/1917 las nuevas nacionalidades y nacionalismos emergentes serían eximidos de la ilusión pre-imperialista, fundada en principios histórico-filosóficos, de verse a sí mismos como "pueblos sin historia".

III. COLONIALISMO

III.1. La era de "Bandung"

El nuevo orden imperialista que arrasa con las formas tradicionales de conciencia burguesa nacional en los levantamientos

Del imperialismo

de 1914/17 emerge fundamentalmente intacto de la Segunda Guerra Mundial (1939-45). Aquí también debemos cuidarnos de la tendencia a confundir el surgimiento y caída de terminologías, con verdaderas transformaciones trascendentales. El poscolonialismo puede, finalmente, disfrutar más que un grado trivial de referencialidad histórica, pero el "posimperialismo" —un término que alguien en algún lado probablemente ha considerado inventar— todavía se refiere (ay!) sólo a una posibilidad histórica.

Pero la "cuestión nacional" que se ha postulado de maneras radicalmente nuevas en el comienzo de 1914/17, adquiere diferente significado y urgencia históricos recién luego de la Segunda Guerra Mundial. Por razones económicas y políticas demasiado complejas para discutir aquí en detalle, los imperios coloniales "aliados" que habían emergido victoriosos de la Primera Guerra Mundial (Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos) y también aquellos del "Eje" (Alemania, Japón e Italia) que habían buscado (re)establecerse en desafío directo a la supremacía de los "Aliados", comienzan a declinar y desintegrarse luego de 1945. Esta desintegración no es para nada un asunto voluntario, como puede demostrar el ejemplo de Vietnam en 1945 —liberado de Japón por el Viet Minh sólo para ser nuevamente entregado a los franceses por los POWs japoneses respaldados por Estados Unidos. Comenzando en 1947 por la independencia de India y Pakistán, empieza un largo período de des-colonización, terminando recién a comienzos de los '70 con la liberación de las colonias portuguesas restantes en África. Siguiendo los relatos históricos de Samir Amin (1992) y Aijaz Ahmad (1992), me referiré a esta coyuntura, de aquí en más, como "era de Bandung", en alusión levemente anacrónica a la conferencia de las naciones asiáticas y africanas recientemente independizadas, que tuvo lugar en Indonesia diez años después del fin de la Segunda Guerra Mundial. Como sostuvo Ahmad en un ensayo esencialmente esclarecedor (cf. "Teoría de los Tres Mundos, fin de un debate" en Ahmad, 1992), es en Bandung que las nuevas burguesías nacionales a las que el lenguaje común se referirá en lo sucesivo como "tercer mundo", consagran públicamente su aparición como nuevos actores de la política mundial. Los hombres de Estado más prominentes del tercer mundo allí presentes —Nehru, Nasser, y Sukarno, con Tito como el único intruso europeo y Chou-En-Lai como la tolerada visita de honor—, personifican una política de "naciones oprimidas" que protege al mismo tiempo, su flanco izquierdo contra el antiimperialismo revolucionario de campesinos y trabajadores del tercer mundo, potencialmente más radical, pero también su flanco derecho, contra cualquier intento de la nueva hegemonía imperialista —Estados Unidos— por res-



tringir la limitada autonomía estatal nacional (y capitalista) del tercer mundo. No todos los nacionalismos del Tercer Mundo corresponden al prototipo de Bandung, por supuesto. China, que en el transcurso de su liberación del imperialismo japonés, lleva a cabo lo que es discutiblemente la tercera gran revolución social de la era moderna, se ubica en una relación cualitativamente diferente y efectivamente exteriorizada en relación con el sistema mundial neo-imperialista. Esto continúa así, aunque su ulterior evolución contrarrevolucionaria (que no debe confundirse con cualquier sacrificio de militancia *nacionalista*) puede ahora inducirnos a olvidarlo. El particular desarrollo histórico de China luego de 1949 la ha hecho —especialmente al comienzo del colapso del socialismo modelo soviético y el paso de la era de Bandung— uno de los mayores puntos ciegos de la teoría poscolonial. Las revoluciones coreana, cubana, vietnamita, e incluso quizás la corta revolución lusoafricana, también deben ser contempladas como relativamente excepcionales en este contexto.

En el otro extremo, están las descolonizaciones que, quizás porque era relativamente tan poco lo que estratégica y económicamente estaba en juego, sólo generan movimientos e ideologías nacionalistas superficiales y momentáneos. Uno piensa, por ejemplo, en ciertas antiguas colonias británicas en las Indias Occidentales y francesas en la África subsahariana. Pero la entidad político-nacional consagrada en Bandung, —tanto real, como ideológica— tipifica la nueva coyuntura histórica que estamos considerando por la siguiente razón: presupone que la derrota histórica del antiimperialismo, ahora definitiva, toma la forma de una alianza estratégica de la clase obrera metropolitana y tercermundista en contra del capital como tal, y de aquí, además, la decadencia del "internacionalismo proletario" para el futuro previsible. El nacionalismo de Bandung descansa en la alianza antiimperialista *de facto* que, en el análisis final, tomará su lugar: las clases obreras (fundamentalmente agrarias en los comienzos) y el capital del tercer mundo, bajo la hegemonía efectiva de este último. Una evaluación objetiva de la enormemente variada y rica producción cultural e intelectual correspondiente a esta coyuntura, que ahora podríamos pensar como canon del nacionalismo cultural tercermundista, presupone la comprensión de este factor histórico y político fundamental, como coacción, y también como una profundización de la trans-europeización señalada por el inicio de la crisis imperialista. Para el momento en que la era de Bandung llega a su cierre (más o menos

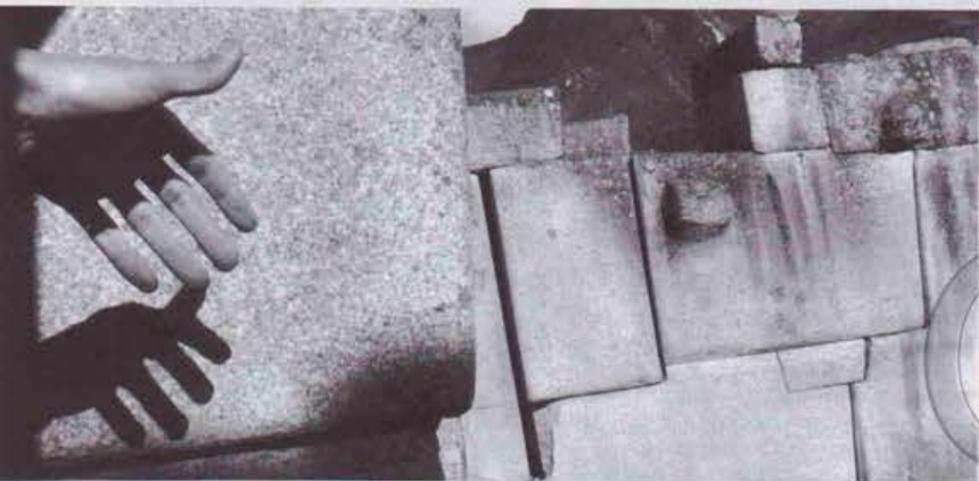
al poscolonialismo:

acordado) en los '70, el crecimiento de los nuevos Estados de conducción burguesa del tercer mundo, se habrá vuelto aparentemente más ambiguo, preparando históricamente el terreno para las dudas radicales concernientes a la liberación nacional que suelen ser típicas de la teoría y crítica "poscolonial". Pero también aquí, una genealogía material del poscolonialismo no puede arriesgarse a producir problemas históricos. Las "naciones oprimidas" de la era de Bandung siguen siendo, en el nivel más fundamental, el objeto político-estratégico de la lucha forjada a partir de la primera coyuntura imperialista. Lo que es diferente ahora, es cómo la nueva realidad política local de clases, en naciones ex-coloniales como India, Argelia, Vietnam o Ghana, se refleja a sí misma en lo que podemos llamar un espacio o imaginario nacional *re-esencializado* o, incluso, *des-europeizado*. Dicha realidad puede ubicar a una burguesía nacional en pañales, pero "realmente existente" en una posición hegemónica dentro del escenario nacional, o bien hacer de la creación de dicha clase, el objetivo estructural implícito de la lucha de liberación nacional. Emancipar la nación aparece ahora como algo más que desligarla de las cadenas de la dominación imperialista, *más* que (sino precisamente lo *otro*), una cuestión de relativo poder de clase. Es más bien, lograr la *soberanía* nacional, un *telos* con relación al cual, categorías como las de *popular* y *cultura* predominan sobre las de *clase*, *capital*, o *movimiento obrero*.

III.2. Fanon

Volviendo ahora a la cuestión de la teoría asociada a esta nueva realidad coyuntural, encontramos una amplia variedad, a primera vista confusa, de discursos vagamente teóricos correspondientes a la no menos variada realidad de los movimientos anti-coloniales y nacionales de liberación, extendiéndose durante tres décadas a lo largo de la mayor parte del planeta. También la teoría, en cierto sentido, vuelve a una forma "nacional", incapaz de integrar a un Lenin del modo en que lo había hecho la cuestión teórica del imperialismo, a partir de lo que ahora parece un abstracto y utópico universalismo de clase. Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh, Gandhi, Nehru, George Padmore, Nkrumah, Nasser, W.E.B. Du Bois, Amílcar Cabral, Che Guevara, Walter Rodney, etc., son los nombres a través de los cuales esta teoría ecléctica, en diferentes grados de elaboración, se da a conocer. Incluso la llamada "Teoría de los Tres Mundos", como ha demostrado Ahmad en el estudio citado, se descompone en al menos tres variantes —Bandung o "No aliados", "soviético-khrushchevista" y maoísta—, ninguna de las cuales puede alegar nada similar al rigor crítico-analítico del **Imperialismo** de Lenin. Con todo, ciertas instancias de esta "teoría" particularista y circunscripta a lo na-

cional han demostrado ahora una capacidad para sobrevivir a los movimientos nacionalistas dentro de los cuales fueron inicialmente formuladas, y así ofrecer, de forma más mediada histórica y regionalmente, una reflexión general acerca del proceso de descolonización/liberación nacional. Las obras teóricas de Mao Tse Tung son las primeras que importan aquí. El "maoísmo" es, sin duda, una continuación autoconsciente de la ya universalista teoría del "marxismo-leninismo", y lo que fue por muchos años su enorme autoridad dentro de círculos no sólo comunistas, sino nacionalistas, refleja lo que ya hemos observado como el status históricamente excepcional de China en la era de Bandung. El colapso precipitado de esta autoridad luego de los '70, sólo con escasas excepciones (por ejemplo, la insurgencia en el Perú de Sendero Luminoso en los '80) refleja la no menos rápida degradación de Mao a un mero caudillo nacional



en la propia República Popular. Esta no es razón suficiente para no leer las obras de Mao Tse Tung, algo que no puede descuidar cualquier estudiante serio de "estudios poscoloniales". Pero en obras tales como las *Charlas sobre Literatura y Arte en el Foro de Yenán* (1980), pronunciadas en los '40 bajo la ocupación japonesa, debe admitirse que hay una irónica ausencia de preocupación teórica en la "cuestión nacional". Para Mao, la auto-identidad e integridad nacional de China ya es un axioma; la única pregunta estratégica, casi táctica, es acerca de cómo liberarla del yugo imperialista japonés (algo que, no olvidemos, el movimiento liderado por Mao continuó haciendo durante un período prolongado, con resultados deletéreos para el imperialismo de posguerra). Los escritos críticos de *inter alia*, un W.E.B. Du Bois, un C.L.R. James, o del marxista y nacionalista peruano José Carlos Mariátegui, aunque menos trascendentales, resuenan continua y crecientemente en sensibilidades contemporáneas intelectuales y "poscoloniales". La clásica historia de la revolución de Haití de James, *The Black Jacobins* (1963), por ejemplo, escrito en los '30 con una visión profética entre-

nada en inminentes levantamientos nacionalistas en África, sigue siendo una reflexión teórica de gran importancia en la cuestión nacional y anticolonial. Pero el nombre que parece una referencia virtualmente inevitable en la búsqueda de cristalizaciones teóricas en la época de la liberación nacional, es el de Frantz Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas* (1967; publicado por primera vez en 1952), pero sobre todo en *Los condenados de la tierra* (1963; publicado por primera vez en 1961), Fanon, un martiniqués negro que consagraba su entrenamiento francés en medicina y psiquiatría a la revolución anticolonial argelina, da a la coyuntura de Bandung (cuyo éxito final no llegó a ver) su reflexión teórica más sintética y, al mismo tiempo, más auto-cuestionadora y profética. Sin cesar de insistir en la lucha por la liberación nacional del dominio colonial como precondition para la emancipación social del tercer mundo, Fanon lleva a la crí-

tica plebeya —si no precisamente de clase— de la burguesía nacional del tercer mundo, hasta los límites de la doctrina "tercermundista". Su relato de la transformación del liderazgo político pan-africano a fines de los '50, de un vigor catalítico, en una fuerza regresiva que después de la independencia, "sirve para inmovilizar a la gente" ("Desventuras de la conciencia nacional", en Fanon, 1963: 171), ya anticipa la degeneración de los Estados africanos en los instrumentos corruptos y neocolonizados de los dictados del FMI y el Banco Mundial en los que muchos se han convertido hoy día. El hecho de que *Los condenados de la tierra* hable tan enérgicamente de la experiencia social de la política "poscolonial" contemporánea (pese a la no menos completa degeneración política del Estado independiente de Argelia al que Fanon dirigió todas sus energías), se explica, según creo, por esta negativa a creer que la burguesía nacional del tercer mundo (una clase que era, en palabras de Fanon, "buena para nada" (Fanon, 1963: 176)) pueda ser más que una aliada estratégica momentánea en el camino hacia la soberanía popular vagamente identificada como "socialista". Es cierto que Fanon no

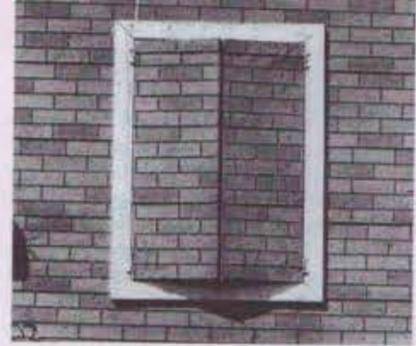
es un marxista, punto que aclara directamente cuando escribe, por ejemplo, que:

"Al examinar de cerca el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es, en principio, el hecho de pertenecer o no a una raza dada, a una especie dada. En las colonias la subestructura económica es también una superestructura. La causa es la consecuencia; se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Es por esto que el análisis marxista siempre debería ampliarse ligeramente cuando se trata del problema colonial." ("La violencia", en Fanon, 1963: 40).

Las inmediatas realidades políticas de la Guerra Fría, incluyendo el abandono *de facto* de las clases obreras del norte ("socialistas" o no), de naciones como Argelia a las brutalidades raciales del colonialismo francés, refutan para Fanon las demandas universalistas del marxismo, incluso lo desenmascaran, como una teoría inevitablemente vulnerable a una estigmatización eurocéntrica. La raza ha prevalecido finalmente sobre la clase en el tercer mundo de Fanon, un hecho que no lo conduce, sin embargo, a una política de identidad racial, sino a una de "conciencia nacional", como único medio racional de desviar las primitivas formas racialmente "maniqueas" del despertar anticolonial. La violencia inevitable de la des-colonización retrocede a formas patológicas sólo si puede ser dirigida hacia un nuevo colonizador por un sujeto soberano, completamente nacional (como opuesto a étnico, o tribal) en su conjunto. Lo nacional es el preludio necesario (¿tal vez una especie de estado edípico colectivo?) a lo social, en cuya forma vierte sus particularismos adolescentes. Como escribe Fanon, también en "Desventuras de la conciencia nacional":

"Una burguesía que provee sólo nacionalismo como alimento para las masas, falla en su misión y queda atrapada en una completa serie de desgracias. Pero si el nacionalismo no se hace explícito, si no se enriquece y profundiza por una muy rápida transformación hacia una conciencia de necesidades sociales y políticas, en otras palabras, hacia el humanismo, conduce, entonces, a un callejón sin salida" (Fanon, 1963: 204).

Es, por cierto, difícil leer a Fanon hoy sin cierto grado de escepticismo con respecto a la sola posibilidad de esta "rápida transformación". La amplia formación de movimientos nacionalistas y tercermundistas que con más o menos conciencia adoptan el llamado de Fanon a la "conciencia nacional", suelen aparecer desde un punto de vista "poscolonial", precisamente como los "callejones sin salida" contra los que él advertía. Respaldo por lo que había visto en los primeros años de la lucha por la liberación nacional de Argelia, la creencia



una "rápida transformación" de la conciencia nacional en social (de clase), puede despertar sospechas hoy día, pero en este caso, creo, Fanon tiene mucho más firmemente a la historia de su lado. Pese a que el nacionalismo tercermundista de la era de Bandung puede ahora ser juzgado correctamente, desde la perspectiva de la clase obrera, como un fracaso político, su historia cultural no puede ser descartada. ¿No tenemos en figuras y movimientos artísticos y literarios, desde Achebe, Mahfouz y Neruda, o desde la música popular cubana al cine contemporáneo chino, algo así como la realización de la dialéctica que para Fanon culminaba en el "intelectual nacional"? ¿Y puede alguna futura estrategia "poscolonial" de liberación (pos)nacional arriesgarse a no empaparse de esta tradición?

III.3. Alegoría Nacional

Intentar ahora definir una "poética" de la nación correspondiente a la coyuntura de Bandung acarrea grandes riesgos de sobre-generalización. Pocos críticos o historiadores literarios poseen el bagaje de lectura y conocimiento necesario, aunque sea para empezar a determinar si tal definición es un ejercicio válido, y sin duda yo no soy uno de ellos. Aquí uno vuelve a pensar inevitablemente en "La literatura del Tercer Mundo en la era del capitalismo multinacional" de Fredric Jameson (1986), particularmente en la estudiada y agresiva crítica de Ahmad a este ensayo por lo que, según se dice, era su invención de una espléndida abstracción mitológica llamada... "literatura del Tercer Mundo" (Ahmad, 1992). El alegato de Jameson de haber detectado una "alegoría nacional" latente en ciertos escritos (por ejemplo, los de Lu Hsun en China), releídos luego como metonimias para una "literatura del tercer mundo", permanece, no obstante, como una de las definiciones más prominentes de una poética cultural-nacional, y es al menos un punto de partida práctico para lo que no es más que un ejercicio especulativo. Como recordarán quienes hayan leído el ensayo, el análisis que subraya la teoría de la "alegoría nacional" tiene que ver con la oposición de las esferas pública y privada. En resumen, el ser social correspondiente a una modernidad capitalista completamente reificada, tiende a asumir formas puramente privadas, no asumidas todavía, en cambio, y quizás para siempre, por el ser social correspondiente a las economías y políticas nacionales del tercer mundo incompletamente "modernizadas". Esto no significa que la experiencia del tercer mundo sea siempre pública en su forma, sino que una firme separación entre lo público y lo privado es mucho más difícil de instituir y mantener. Lo privado está siempre a punto de transformarse en lo público, y por lo tanto, según Jameson, la relación del individuo del tercer mundo con la esfera de la vida nacional como un todo, fuerza un quiebre en el cual el destino in-

dividual toma una dimensión directa y públicamente "nacional" (Jameson, 1986: 69). Esta subsunción de lo particular por lo general, y no su contrario, como sería el caso de la novela burguesa metropolitana, es lo que Jameson elige llamar "alegoría". El potencial error aquí, a mi entender, radica en la reducción *a priori* de toda instancia individual de la "literatura del tercer mundo" a tal alegoría nacional latente. Pero me parece correcto considerar este proceso alegorizante como una *tendencia estructural* en las formas narrativas de modernidades "periféricas" —una tendencia que, en muchos casos, nunca equivale más que a una posibilidad abstracta. Si puede permitirse que la nación misma del tercer mundo exista, al menos en un nivel, sólo como posibilidad abstracta —como forma volátil e inestable de auto-identidad social que descansa en la también volátil e inestable alianza de "Bandung" entre capital y trabajo del tercer mundo—, entonces los intentos por representar esta nación, de retratarla en un medio simbólico o narrativo, reflejarán esta abstracción dentro de los elementos formales del medio mismo. No toda la "literatura del tercer mundo" responde necesariamente a dicha forma de representación nacional; y puede ser típico de las narrativas de "naciones en desarrollo" el hecho de *rechazar* la "nación" como una *temática a priori* tan abstracta. Las mayores obras del cine del "tercer mundo", desde la *Trilogía Apu* de Satyajit Ray o *Xala* de Ousmane Sembene hasta el "Cinema Novo" brasilero de Pereira dos Santos, Guerra y Rocha, invalidan la interpretación nacional-alegóric (o ceden a ella sólo como una idea dogmática tardía, no cinematográfica). En un contexto latinoamericano, también estoy pensando, por ejemplo, en las primeras novelas urbanas del peruano Mario Vargas Llosa. En *La Ciudad y los perros*, publicada en 1962, y *Conversación en la Catedral* (1969), por ejemplo, puede notarse una decisión casi consciente de crear *solamente* personajes cuya representatividad alegórico-nacional es tan complicada e ironizada que se hace virtualmente imposible. En estas narrativas, "Perú" se ha transformado en un postulado abstracto, o "temática a priori", sólo en el sentido negativo de haber sido *excluido* como el supremo significado positivo de cualquier emancipación personal o social. "¿En qué momento", pregunta el protagonista de *Conversación en la Catedral* en las páginas iniciales, "se jodió el Perú?". Es cierto que Vargas Llosa es, ya en los '60, esceptico

en cuanto a las fórmulas culturales-nacionalistas, por cuestiones que al principio lo acercaron al socialismo pero que, al alcanzarlo las limitaciones ideológicas de su propia clase, degeneran en racionalizaciones para el neoliberalismo reaccionario. Sin embargo, *Conversación en la Catedral* es una ficción tan del "tercer mundo" como las ficciones indigenistas y mucho más alegorizables de José María Arguedas, la otra gran figura literaria de Perú de los '50 y '60.

Lo importante aquí es no zambullirse en el intento inevitablemente inútil y reduccionista de establecer los cánones auténticos de la literatura del tercer mundo. Lo que interesa es señalar cómo, para un autor como Vargas Llosa, la "alegoría nacional" se hace sentir *estructuralmente*, como esa forma de representación que debe ser conscientemente evitada para que se hagan posibles ciertas representaciones socialmente más realistas. Y sin embargo, los héroes y villanos de Vargas Llosa no son, de hecho, las privatizadas mónadas de la hipermodernidad metropolitana; sus destinos se



despliegan precisamente en una línea divisoria siempre cambiante entre lo público y lo privado, que contrarresta cualquier reproducción definida de subjetividades nacionales. Lo que estas novelas rechazan por falso es la solución alegórica final de disolver esta problemática forma de individualidad en la sustancia simple e idéntica a sí misma de la "nación". Pero "Perú" no deja de ser aquí la "temática *a priori*", sólo porque debe ser consciente y abstractamente *negada* como el contenido *positivo* de la experiencia individual, si esa experiencia misma tiene que llegar a ser totalmente representable.

La nación "re-esencializada" del tercer mundo demanda una narrativa o proceso simbólico de autorepresentación que necesita no ser reducible a la alegoría, sino que puede ser obligado a suplementar esta representación, incluso quizá a interrumpirla, o frenarla si falla en reconocer la temática *a priori*. Podemos ver el resultado de dicha representación suplementaria o rupturista no sólo como clara alegoría sino también como expresión puramente lírica.

Piénsese en en la poesía caribeña de los negros y más particularmente en el modo en que Aimé Césaire, René Depestre, Nicolás Guillén, o Luis Palés Matos evocan a "África" como una presencia poética. En *El Apellido* de Guillén (1972), por ejemplo, el poeta reconstruye la escena del pasado en la cual a su anónimo ancestro dahomano o congolés le borraron su nombre africano con tinta cubana "de escribano" y le insertaron uno español (Guillén). La historia de la colonización en su forma más brutal se revela en la transparencia aparentemente inocua de unas pocas letras en un documento de identidad. Pero cuando *El Apellido* viene a invocar la tierra de los ancestros —la "nación" en su nivel re-esencializado—, las imágenes que Guillén trae son de monos, lanzas, rinocerontes y baobabs. "África" (que después de todo es lo que motiva la brillante meditación histórica sobre los nombres) es un lugar que aparece como carente de especificidad histórica o social, una presencia puramente lírica o incluso mítica. La nación también es, en efecto sólo un "nombre". Para

Para que no se piense que dichas "etno-tecnologías" resultan invariablemente en compromisos estéticos, consideremos finalmente el trabajo de los famosos muralistas mexicanos post-revolucionarios, Diego Rivera, David Siqueiros y José Clemente Orozco. Además de recrear virtualmente la iconografía moderna del nacionalismo mexicano con imágenes monumentales de ciudades precolombinas, trabajadores modernos, y guerrillas campesinas, los grandes murales de las décadas del '20, '30 y '40 han representado la crisis de esos nacionalismos mucho mejor que el Estado que una vez había subsidiado a estos artistas. En su presentación tanto pictórica como público-arquitectónica (que Walter Benjamin bautizó "tangible") conservan de algún modo las energías sociales revolucionarias que las generaron. El *Zapata* de Rivera parece desafiar al NAFTA tanto como a Carranza y a las antiguas elites neocoloniales. Por otra parte, en los años '30 la obra de los muralistas se había transformado en un estilo internacional (incluso en "estética revolucionaria"), profundamente influyente en los pintores de la era de la depresión norteamericana (en cuyas manos la pintura de alegoría nacional, admitámoslo, deviene un asunto mucho más dudoso —piénsese en la obra de Thomas Hart Benton o del joven Jackson Pollock). El contenido mítico "etno-teleológico" de los murales mexicanos es más transparente que nunca. Pero el carácter masivo, la popularidad virtualmente estructural de estas obras de arte, las deja permeables a esa zona de "oculta inestabilidad" que para Fanon conservaba la fórmula para una "conciencia nacional" des-europeizada pero también *des-aburguesada*.

IV. POSCOLONIALISMO

IV.1. "Globalización"

Una "genealogía material" del poscolonialismo es, para reiterar el punto en el que comenzamos, complicada por la disparidad entre su principio generativo —la abarcadora historia que el término evoca, aunque quizás no intencionalmente— y la estrecha esfera intramuros en cuyo interior se habla y practica el poscolonialismo. La reconstrucción completa de una genealogía tal, requeriría un abordaje considerable de los "Commonwealth Studies", los simposios sobre "Análisis del discurso colonial", las antologías poscoloniales que compiten con ellos, con los centros de documentación académica australianos, y otras por el estilo. Tomo como dado aquí el consenso del lector en cuanto a que no hay tiempo para esto —pero también que la relación hipermediada del poscolonialismo con las realidades seculares, si es cuidadosamente abreviada, puede permitirnos hacer algunas importantes conexiones con lo que sigue. En el pequeño mundo en el que volúmenes como éste pueden circular, es-

tamos acostumbrados a hablar con el mismo aliento de Bhabha y Fanon, de Said y Walter Rodney (i.e., el lector y lo leído), cuando un solo paso fuera de estos muros es suficiente para que estos pares parezcan extraños, y otro para que se vuelvan incomprensibles. Pero el hecho de que relativamente pocos lean al lector no invalida *ipso facto* la lectura ni impide su valoración y su investigación genealógica.

Para reiterar algo más: en algún punto durante las últimas dos décadas, la misma pequeña pero significativa clase de intelectuales que habían aprendido en los sesentas a decir "tercer mundo", se volvieron más vacilantes ante la posibilidad de hacerlo. "Poscolonial", un término con resonancias políticas mucho más ambiguas, encaja mucho mejor en esta vacilación y, al inicio de los ochentas, comenzó a reemplazar gradualmente a "tercer mundo", al menos en algunos contextos (una historia similar podría comentarse en cuanto a los "estudios culturales", como una sustitución eufemística de "crítica literaria marxista" e incluso de "teoría crítica"). Para nosotros, la pregunta es qué gran cambio histórico llevó a este cambio terminológico menor (entre otros) y cómo tal cambio tuvo efecto en las concepciones, tanto populares como intelectuales, de la entidad que sigue estando en cuestión aquí: la nación.

Ciñéndome al esquema empleado hasta aquí, mi respuesta es proponer una crisis general, aunque sumamente despareja, de la ideología "tercermundista" o "nacional liberacionista", que, a su turno, surge del progresivo colapso de la alianza estratégica, nacional y de clase, entre la burguesía y la clase obrera del tercer mundo, que suscriben tal ideología. Son muchos los índices más estrechamente coyunturales de tal crisis, y sería difícil señalar alguno como más importante o sintetizador que los demás: la caída del régimen de Allende en Chile en 1973; la veloz declinación económica y mercantilización de la Vietnam "socialista" tras su victoria final sobre las fuerzas de los Estados Unidos a mediados de los '70, la guerra de fronteras de la misma nación con la China "socialista" algunos años después; la dirección crecientemente contrarrevolucionaria adoptada por la República Popular tras el triunfo de la facción de Deng Xiaoping del Partido Comunista Chino; la Revolución Islámica en Irán en 1979; el eventual enfrentamiento y derrota por los Estados Unidos y sus clientes locales del poder popular insurgente de El Salvador y Nicaragua; el colapso de la URSS y de sus hasta entonces satélites a fines de los '80 y comienzos de los '90, un hecho de las enormes y desastrosas consecuencias para los regímenes radical-nacionalistas de Luso y Noráfrica a Cuba; las invasiones norteamericanas a Granada y a Panamá, la Guerra del Golfo Pérsico, etc. No es sencillo ni seguro especular sobre las causas subyacentes de una crisis que está aún en proceso, pero éstas son claramente de naturaleza económica y política.

Y la teoría económica favorita en estos tiempos, a lo largo de un espectro increíblemente amplio de derecha a izquierda, es que los variados intentos de las "naciones en desarrollo" de industrializarse sin sacrificar la autonomía nacional han succumbido a la nueva realidad de la "globalización", una realidad en la que el alcance consumado del ámbito del mercado y su actividad exceden los esfuerzos por contenerlo o controlarlo, de cualquier Estado-nación, salvo de los más ricos y poderosos. En la mayoría de los casos, la "teoría" de la globalización funciona como una mera apología de la dominación de los Estados Unidos, Europa Occidental y Japón sobre el mercado mundial, velando el hecho de que la crisis que prácticamente ha destruido los regímenes económicos nacionales en el tercer mundo (antes "segundo"), es *en sí misma* de dimensiones globales, y (como dramatizan los recientes -1998- desarrollos en el Este de Asia) calamitoso también en sus implicancias para las hegemonías mundiales.

Pero dejando a un lado las apologías, hay poco para debatir en lo que concierne al fracaso del modelo económico más o menos vagamente bosquejado por los hombres de Estado del tercer mundo que se reunieron en Bandung en 1955. Tal vez aquí se podrían indicar algunas excepciones: China, India, Corea del Sur, quizás Brasil y Sudáfrica —aunque, mientras este texto es escrito, la crisis económica que ha socavado el mito de los "Tigres del Pacífico" ha convertido los "milagros" chino y japonés en algo bastante dudoso. Siguiendo el razonamiento de economistas políticos como Robert Kurz, parece plausible hablar de un "colapso" general de lo que Kurz llama "modernización recuperativa" (*nachholende Modernisierung*) (Kurz, 1991: 189-228), de México a la (post) URSS. En el caso de las naciones más pobres del tercer mundo, donde el proceso de acumulación primitiva del capital no ha sido aun completado, la magnitud de la composición orgánica del capital (o sea, de la relación entre capital constante, como planta e infraestructura, y capital variable, como salarios y costos laborales) requerida en el proceso global de valorización para que tal acumulación ocurra, lo convierte en una imposibilidad práctica y cada vez más reconocida. En las economías "subimperialistas" de China, India, México, Brasil, etc.; así como en los recientemente "privatizados" mercados de Rusia y Europa del Este, la rápida venta de las industrias controladas por el Estado —es decir del legado de Bandung y del "socialismo realmente existente"— debería supuestamente liberar capital para su utilización más productiva. Pero la "privatización" es usualmente tentadora como botín para los espe-

culadores financieros, señalando de hecho la *destrucción* del stock de capital previamente acumulado (cf. Kurz, 1993).

La verdad general que emerge de estas crisis particulares es que las burguesías nacionales del tercer mundo, casi sin excepción, han fracasado como agentes de una modernización nacional que —ya enunciada como capitalista, "socialista", o, en el más exótico de los eufemismos khrushchevianos, "no capitalista"— llevara en su despertar a una emancipación social gradual o revolucionaria. Atribuir este fracaso a la inexorabilidad de la "globalización" es válido sólo si comprendemos el fenómeno en su realidad profundamente contradictoria como "ley" del desarrollo capitalista, que de hecho restringe la propia posibilidad de tal desarrollo al estrechamiento y reducción constante de las bases de la acumulación. No se trata de que Nikes y Cocacolas penetran en todas las rincones del planeta, sino de los efectos negativos y habitualmente catastróficos de las propias crisis capitalistas "nacionales" y regionales. Así, el fracaso económico y social de la liberación nacional conducida por la burguesía en el tercer mundo (un fracaso que, debemos recordar, no ha sido uniforme y que tiene su contracara en algunos cambios inequívocamente progresivos, especialmente en áreas como la cultura) sólo puede ser moralmente condenado si primero se responsabiliza a los actuales beneficiarios y voceros de la "globalización", de la simulación que la muestra como panacea neoliberal, hoy agitada en la cara de los empobrecidos trabajadores del tercer mundo.

Pero fracaso es fracaso. En este contexto, inevitablemente uno vuelve a las sorprendentemente proféticas percepciones de Fanon en *Los condenados de la tierra*, donde advertía que "la incapacidad de la clase media nacional para racionalizar la acción popular" —algo él que comprendió claramente como consecuencia de la incapacidad fundamental de esta clase como agente del desarrollo y la acumulación— llevaría a la "retrogresión" en la que "la nación sería salvada por la raza, y la tribu preferida al Estado" (Fanon, 1963: 149). (La mirada tercermundista o "bandungiana" de Fanon es aún detectable en su simultáneo llamado a esta clase a "repudiar su propia naturaleza" y "hacer de sí misma la esclava voluntaria de ese capital revolucionario que es la gente" (Fanon, 1963: 150), una demostración de fe que es el otro dialéctico de su mordaz condena a esta misma clase por su debilidad e identificación con la decadencia burguesa occidental. Pero aún aquí, las realidades contemporáneas de la "globalización" parecen casi inmanentes hasta en su elección de las palabras, e.g., su rechazo de la burguesía del tercer mundo por "comenzar al final" de la civilización burguesa en occidente. Este es, en términos más estrictamente político-económicos, precisamente el argumento de Kurz (1991): que los intentos locales y neonacionales por completar la fase de acumulación primitiva son con-



denados por "comenzar al final" de la propia historia de la acumulación expansiva del capitalismo global).

¿No es precisamente esta "retrogresión", este fracaso de lo "nacional" en transformarse a sí mismo en "conciencia social", lo que ahora se despliega desde las demagogias hindúes e islámicas en el oeste y el sur de Asia, a las guerras interétnicas hipoburguesas, por así llamarlas, en África y en el inmediato flanco sudeste de la Europa metropolitana? La percepción de Fanon es de hecho necesaria aquí para completar la imagen de lo que la nación "trans-europea" como ideal sociopolítico ha devenido en el curso de la "globalización": una entidad institucional/ideológica que, precisamente porque se ha convertido en inoperante como lugar para la acumulación y el control de capital, busca compensar esto mediante una radical aproximación a la *reparticularización*, rayana,

IV.2. Saïd/Spivak

Supongamos ahora que uno fuera a intentar construir, como una suerte de experimento mental, una fenomenología de la nación en su realidad coyuntural presente. ¿Qué clase de objeto mental, o experiencia, se presentaría a una conciencia crítica contemporánea cuya configuración objetiva ulterior dejáremos, por ahora, sin especificar? Podríamos comenzar con la observación comparativa de que, como objeto para una conciencia leninista y tercermundista, la nación oprimida fue dotada de una cualidad de "espacialidad histórica": la nación es experimentada como un lugar para un proceso fundamentalmente unitario y autocontenido de desarrollo social e histórico. En la instancia "leninista" tal espacialidad era, en su manifestación más general, global y no nacional, pero la nación se alojaba a sí mis-

temporánea, puesto que las naciones en su autopresentación más inmediata y de sentido común son, después de todo, sólo agregados, unidades geográficas enhebradas como cuentas, no unidas en una cadena o (salvo en guerra) enfrentadas en pares "maniqueos". Pero la nación "globalizada"/"reparticularizada" descrita más arriba, como un lugar para la desacumulación de capital y la producción de migraciones, como un mercado crecientemente carente de bienes y consumidores, atravesada por rachas antimodernas y cuasifascistas de formación identitaria religiosa y desenmarañada a lo largo de líneas tribales y étnicas, parece ser cada vez más un espacio vaciado de cualquier auto relación histórica, no un "pueblo sin historia", pero tampoco ya el lugar en el que el "pueblo" y la "historia" se encuentran. El espacio de la nación "globalizada" no es la superficie perfectamente plana del "fin de la historia" neoliberal. (Aun Fukuyama (1989), recordamos, reconocía que probablemente habría siempre "Albanias" y "Burkina Fasos"). Colonizador y colonizado, opresor y oprimido, "hombre" y "otro" étnico (femenino), ricos y pobres: estas son, quizás más que nunca, las fisuras visibles en el "mundo" que nos rodea. ¿Pero dónde comienza el espacio concreto e histórico de su superación, la "espacialidad histórica" de su *emancipación*? Una *fenomenología* de la nación aparece ahora absolutamente incapaz de responder esta pregunta. Se nos presenta con los elementos de una dialéctica emancipatoria, pero no con su unificadora ley de movimiento, haciendo que parezcan, finalmente (como las he descrito en otro lugar), "incomensurables" (Larsen, a publicar).

Pero este vaciamiento aparente de la nación como un espacio *históricamente* emancipatorio no ha forzado, al menos a nivel *fenomenológico*, la reconciliación de la conciencia crítica con la globalización "realmente existente". Pues se puede convenir en la realidad de esta última como una especie de sistema total y aun —siguiendo la vena filosófica de un Nietzsche, por ejemplo— postular un principio filosófico opuesto, fuera de éste o de cualquier sistema. La conciencia crítica metropolitana, al menos la de tipo académico, ha estado íntimamente relacionada por una o más generaciones con una variación moderna de tal crítica antisistémica, en la forma del posestructuralismo. Supóngase que el sistema globalmente dominante pudiera asimilarse a un "discurso" en el sentido foucaultiano. Eso permitiría dar cuenta de la aparente ausencia de la nación como "espacialidad histórica", dado que los elementos de un sistema discursivo mantienen una relación sólo estructural (y no espacial o temporal) con ese sistema. Agréguese a esto la idea, intelectualmente popularizada por teóricos como Foucault y Derrida, de que aunque estrictamente hablando nada puede estar fuera de un sistema discursivo, todo sistema tal tiene

Del imperialismo

construido en su interior un principio antisistémico, una ley de "diferencia" o una brecha autorreproductiva que continuamente amenaza con socavarlo. Más aún, supóngase que la "nación" o su equivalente para el anticolonialismo y el antiimperialismo contemporáneo fuera este principio antisistémico —¿no debería entonces darse vuelta (o ser pasible de serlo) el tablero de la "globalización"?

El lector puede haber reconocido ya la orientación teórica general de **Orientalismo** (1979) de Edward Saïd, el trabajo del que virtualmente deriva toda teoría poscolonial contemporánea. El discurso mencionado en su título es el que, pretendidamente desde los tiempos de Esquilo, ha construido el Oriente no como un "sujeto libre de pensamiento y acción" (Saïd, 1979: 3), sino como un mero efecto, interno a este discurso, y que justifica "por anticipado" (Saïd, 1979: 39) la colonización occidental del este. En una incorporación del Foucault de **Vigilar y castigar**, Saïd también asimila el orientalismo a un "saber/poder" por el que la cognición occidental de un simulacro llamado, por decir, "Egipto", es siempre inseparable de la colonización y la dominación del Egipto real. Así, el "discurso" (orientalismo) y la realidad secular e histórica (la colonización occidental del este) son, no obstante, aunque no formalmente colapsadas entre sí, indistinguibles desde el punto de vista de su objeto. Son dos facetas de un sistema único abarcador que nunca llega a conocer o a representar verdaderamente al "otro" contra el que se enfrenta. Alcanzar el punto de vista de este objeto podría ser equivalente a una subversión del "discurso" que —si seguimos estrictamente la lógica de la concepción foucaultiana de **Orientalismo**— condiciona la posibilidad de la colonización del objeto.

Hay, es cierto, una mirada más "mundana", filosóficamente más "humanista" en **Orientalismo**, pues se trata de un trabajo de investigación cuidadosa, que dedica menos tiempo a la teorización posestructuralista que a un criticismo, libremente historicista en su metodología, enfocado en un objeto empíricamente "discursivo" muy específico: la tradición académica "orientalista" occidental del siglo XVIII y XIX. Desde la publicación de **Orientalismo**, Saïd se ha identificado consistente y públicamente con el histórico movimiento extra discursivo de la liberación nacional palestina, en su conflicto de décadas con el nacionalismo y el anexionismo sionista. Y será seguramente el último en disociarse del legado intelectual de "Bandung". Más aún, concluye su libro con una mesurada defensa de nuevos proveedores de orientalismo académico (e.g., Clifford Geertz) "perfectamente capaces de liberarse a sí mismos de las antiguas camisas de fuerza ideológicas" (Saïd, 1979: 326). Pero estos aspectos de **Orientalismo** no son lo que gradualmente lo convirtieron



en precursor, sino en el paradigma, de la teoría poscolonial. Al invocar una concepción posestructuralista del discurso más que, digamos, una teoría materialista histórica de la ideología, como categoría gobernante para la crítica anticolonialista, Saïd ha dado con una forma de salvataje de la crisis de la conciencia nacional pos-Bandung (en el nivel de lo que hemos caracterizado aquí como su "fenomenología"), una suerte de ventaja trascendental. Al igual que, por así decir, un "globalismo" sin espacio ni tiempo, el "discurso" dota en principio, a su "otro", con el mismo status indeterminado. La "nación" —el "Oriente", "real", irrepresentable, incognoscible— adquiere automáticamente un potencial subversivo simplemente en virtud de su exterioridad lógica.

Como se ha notado, Saïd mismo retrocede de su pensamiento y propone, al fin, un juicio más cauto —pero menos radical— sobre el orientalismo, cuyo "otro" puede ser quizás un orientalista algo más instruido e ideológicamente menos metido en camisas de fuerza. Como resultado, **Orientalismo** se ve severamente debilitado como una declaración teóricamente poscolonial, al citar a Nietzsche y proclamar la construcción discursiva de la verdad, en un momento y, al denunciar las falsificaciones de orientalistas como Lane o Gibb al siguiente, como si las inconsistencias pasaran inadvertidas. Le corresponde a otro texto fundador de la teoría poscolonial —"Can the subaltern speak?" (1988) de Gayatri Chakravorty Spivak— la responsabilidad de empujar más allá de las limitaciones "humanistas" de **Orientalismo** y la de proponer en términos teóricamente menos ambiguos una forma "discursiva" —más precisamente, "textualista"— de subversión anticolonial/antiimperialista. En este ensayo crítico —uno de los más citados de la última década y, a la vez, uno de los más frecuentemente malinterpretados— Spivak ejecuta un movimiento derrideano sobre la lectura foucaultiana de Saïd respecto del colonialismo como "práctica discursiva". Éste último se convierte en un "texto social", en una presencia englobadora y sistémica del imperialismo occidental que elude la vacilación de **Orientalismo** —¿una distorsión ideologizada del constructo "poder/saber"?— en la cuestión del contenido de la verdad discursiva. "Imperialismo", como lo entiende Spivak, no solamente monopoliza el poder de representar su "otro", todas las representaciones como ésa han (siempre) caído bajo la égida del "sujeto" occidental. Con una implacabilidad que Spivak modificaría en escritos posteriores, reprocha al propio Foucault elidir la "violencia epistémica" del texto social imperialista, aunque él (jun-

al poscolonialismo:

to con Deleuze) denuncia a aquellos intelectuales que reclaman "representar" a las masas, puesto que autoausentándose, el intelectual (occidental) oculta demasiado fácilmente la aun más primordial ausencia de los "subalternos" del tercer mundo, cuyo "discurso" no puede ser escuchado, ni siquiera por el "poder/saber" del anarquismo nietzscheano.

"En la semiosis del texto social, las elaboraciones de la insurgencia *se ponen en el lugar* de la 'enunciación'. El 'emisor' —'el campesino' [alias el subalterno]— es señalado solamente como el indicador de una conciencia *irrecuperable*" (Spivak, 1988: 287; las cursivas son mías). Desde este punto de vista, no hay corrección para la tergiversación, ni siquiera una sustitución —"oriental" por "occidental"— de las "prácticas discursivas". Tales cambios sólo podrían, en el mejor de los casos, tener lugar dentro del "sujeto" para un intelectual del tercer mundo, o para una elite de clase (o género), aun confinando al "subalterno" a un lugar lejano de la "división internacional del trabajo" construida epistemológicamente por Spivak ("Can the subaltern speak?" no se disculpa por su radicalismo antiburgués "pos-Bandung" —la sustancia de su problemática afinidad con lo que fue todavía, antes de que el ensayo de Spivak los introdujera a un público no hindú, la orientación claramente no posestructuralista de Ranajit Guha y el colectivo hindú de los "estudios subalternos" (cf. Sarkar, 1997: 82-108).). Como el equivalente social de "ese inaccesible vacío circunscripto por un texto interpretable" (Spivak, 1988: 292), el deconstrutor antiimperialista del "sujeto" debería, manteniéndose dentro del "siempre ya" de su propia sujeción social/epistémica, *haber ya desempeñado* su tarea *antes* de que este Sujeto pudiera representarlo o resujetarlo, antes de que pudiera ser escuchado "hablar". Desde este lugar exterior al espacio global, histórico, de representación (pero dentro del espacio "híbrido" de la "textualidad"), la nación subalterna sería entonces capaz de tomar una ventaja total y radical de esta implosión fenomenológica. El sentido de no saber dónde o cuándo el sistema global tropieza con los puntos de andamiaje de su negación, deviene evidencia, por así decir, de la "textualidad" —es decir, de la auto negatividad pero *no-auto-transparencia*— de este sistema.

La cuestión que sobrevuela esta explicación, de cualquier manera, es la de la validez teórica real de este tipo de pensamiento una vez que los "paréntesis" fenomenológicos son removidos y el "experimento del pensamiento" poscolonial es concluido. No debe sorprender a nadie si a estas alturas me confieso profundamente escéptico en cuanto a este punto. Esta no es, sin embargo, la ocasión para presentar mi propia visión crítica del antiimperialismo "discursivo" y "textual" (cf. Larsen, 1995 y a publicar). En defensa de la teoría poscolonial en lo que, creo, es la formulación



en los casos más extremos (Afghanistan, Serbia) en una *deseccularización*. En un extraño sentido, la temprana coyuntura imperialista parece haber retornado: eventos como el veloz colapso del bloque soviético, y ahora la aún más rápida deelinación de las economías capitalistas del sudeste asiático, desde Corea del Sur a Indonesia, producen una sensación de amenazante transformación global —entre utópica y catastrófica— para cuyo reconocimiento el marco de la conciencia nacional no provee un punto de vista ventajoso. ¿Dónde deben encontrarse ahora los estratégicos "eslabones más débiles"? Aparentemente en todas partes. ¿No ha llegado finalmente la hora de los verdaderamente "condenados de la tierra"? Y aun la "retrogresión" es un fenómeno cuasi universal. Así como los mercados de Asia, África, Europa del Este y América Latina están amenazados por la desaparición, y enormes nuevas migraciones de "capital humano" inutilizable se derraman desde estas regiones hacia las decrecientes bases de acumulación de riqueza, uno comienza a especular que "el eslabón más débil" se ha convertido, de hecho, en "el más fuerte" y quizás muy pronto en el único que queda: la metrópolis neoimperial misma.

ma aquí discretamente, como una especie de pliegue dentro del espacio global, un lugar en el que se podría estar sin perder de vista el ámbito más amplio —aún, en algunos casos, un punto aventajado desde el cual se podrían experimentar las conexiones espaciales entre todos estos pliegues. En síntesis, un "eslabón débil". Es este pliegue el que se cierra sobre sí mismo, deviniendo coextensivo con una espacialidad histórica, en la conciencia tercermundista o cultural-nacionalista. O para ser más precisos: el tercermundismo (como la lógica enumerativa de 1, 2, 3 obviamente implica) divide su espacialidad en dos (o supuestamente tres) esferas opuestas. La mecánica ilusión "maniquea" que afecta a tal conciencia —pues el punto de vista trascendental de la fenomenología estipula que el espacio se mantiene en esencia unitario— es invariablemente sentida, pero sólo sugiere una mayor reflexión desde una inteligencia dialéctica excepcional en el orden de Fanon, que simplemente ubica la esfera histórica "universal" dentro de la particular y aparentemente más estrecha de la "conciencia nacional", pretendiendo así transformar a ambas. Estas formas fenomenológicas de la nación evidentemente continúan jugando un papel experiencial en la conciencia con-



paradigmática de Spivak, podría argumentarse que, de hecho, lo que propone es nada más que una "fenomenología" de la nación, o, en un lenguaje más contemporáneo, una "lectura" de su "texto". Más aún, cuando, en una nota al pie de "Can the subaltern speak?", se lee que "en cierta forma... la crítica del imperialismo es una desconstrucción tal..." (Spivak, 1988: 311), es posible comprender a Spivak (al menos de dos formas: diciendo que debemos mirar a Derrida como el verdadero teórico de lo "subalterno", o, inversamente, que lo subalterno, como agente potencial real de desconstrucción, vuelve superfluo a Derrida. Dejaré este punto para que lo decidan otros lectores de "Can the subaltern speak?").

En cualquier caso, sería erróneo descartar, como algunos han hecho, las "estrategias" poscoloniales ahora frecuentemente indicadas en referencia al vocabulario de Bhabha o a la "ambivalencia", los "híbridos", las "migraciones", el "intermedio", etc., como meras confabulaciones. El retiro de los estándares históricos del pensamiento y crítica implícitos en tales estrategias "textuales" responde, defensivamente o no, a una crisis histórica del nacionalismo tercermundista que ha dejado aun a las oposiciones más historizantes en una condición de incertidumbre estratégica. El sub —o anti— historicismo de la teoría poscolonial es, irónicamente, verdadero, hasta un punto en relación con su subtexto histórico. Y mientras es errado concluir a partir del encogimiento fenomenológico del espacio nacional histórico que las propias naciones existentes ya no son sede de posibilidades emancipatorias (díganle eso a los zapatistas o a los trabajadores telefónicos en huelga en Puerto Rico), hay también una demostración históricamente fuerte para una reconfiguración progresiva de la "espacialidad histórica" a lo largo de ejes posnacionales más transparentemente globales. La así llamada "tercermundialización" de los centros metropolitanos del capital global que es resultante de la masiva migración de trabajadores y de la intensificación de la miseria de las poblaciones trabajadoras "nativas" —es una tendencia que nadie discute— conlleva profundas implicaciones estratégicas, aunque todavía no teorizadas.⁷ Para repetir nuestra anterior metáfora "pos" leninista: todos los "eslabones" se unen crecientemente en uno, cuya "debilidad" crece en proporción directa con las rebeliones urbanas como las que emergieron en 1992 en Los Angeles tras el anuncio del ve-



Del imperialismo

redicto en el caso de Rodney King, que no son, en realidad manifestaciones de subalternidad spivakiana o de hibridez a lo Bhabha, y respecto de las cuales el poscolonialismo no puede proclamarse como su teoría virtual. Pero la revisión poscolonial de las fenomenologías nacionalistas es claramente afinada en relación con tales nuevos desarrollos políticos, a pesar de lo mistificado de sus causas subyacentes.

IV.3. "Narración como nación"

¿Qué es lo que, finalmente, podemos identificar como una "poética" de la nación "globalizada"? Pensada a lo largo de las líneas de la teoría poscolonial recién discutida, la pregunta deviene superflua, puesto que una vez que nos hacemos la pregunta por lo nacional en términos de "discurso" o de "texto social", la distinción entre política y poética es efectivamente eliminada. El poder de representar a la nación es ya el poder de dominarla, mientras que el poder para debatir contra esta representación —o para socavar la lógica misma de esta representación— preconditiona el acto emancipatorio nacional o, dependiendo de cada lectura de la teoría poscolonial, lo sostiene. Presupuesta en la poética nacionalista de las coyunturas imperialistas y colonialistas discutidas más arriba, la distinción entre la forma literaria, o aun más generalmente, simbólica, de un objeto y su realidad práctica secular pierde fuerza aquí, al menos en lo que hace a la nación en su calidad de objeto secular. En el vocabulario introducido por Benedict Anderson en **Comunidades Imaginarias** (1991) y popularizado por la crítica poscolonial, la "nación" es predicada como "narración". Pero lo que en **Comunidades Imaginarias** es todavía un abordaje sociológico de lo simbólico (compartido más o menos por la teoría de Jameson de la literatura del tercer mundo), se desliza rápidamente a un antisimbolismo de la perspectiva textualista: ¿por qué suponer que, al predicar la nación, la narración deja de narrar? ¿Cuál es, después de todo, la línea que separa a ambos, excepto un movimiento autoritario hacia el cierre de lo que en principio es una ilimitada "cadena" de significantes narrativos? ¿No es cuando la narración se detiene —o cuando es detenida— que la nación "oprimida" deviene ella misma el "opresor"? Así, por ejemplo, había razonado Bhabha en uno de sus más conocidos ensayos, **DissemiNation** (1994). Como hemos observado respecto de la teoría poscolonial de Spivak y Said, tales fórmulas rápidamente se acercan a la irrealdad fuera de un marco fenomenológico o "semiótico" de la relación colonial. Tal vez, después de todo, una "poética" contemporánea de la nación sea lo que la

teoría poscolonial ha venido montando desde hace un tiempo, pensándose a sí misma como una política. Este es un buen lugar para que recordemos nuevamente que el "poscolonialismo" no es en sí mismo un discurso de movimientos y formaciones globales o nacionales, sino de sólo algunos cientos de unos pocos y extraños departamentos universitarios de inglés. Si especuláramos sobre las formas de la experiencia nacional y de la identificación imaginaria como correspondientes a los múltiples y "desterritorializados" espacios del globalismo del capitalismo tardío, la teoría de lo narrativo como constituyente primario de la nacionalidad se haría más plausible. Ser nicaragüense en Miami o argelino en Marsella requiere presumiblemente una mayor inversión en procesos simbólicos que la que sería necesaria en el curso de la vida cotidiana en Managua o en Argel. La historia, por supuesto, es lo que continúa fundamentando esta compensación simbólica —la misma historia que ha generado a las naciones mismas y ha determinado las configuraciones de las culturas nacionales sin las que el proceso simbólico mismo devendría efímero y dejaría de funcionar. La "nación" no es reducible en último término a la "narración". Pero la narración, posiblemente, simula la nación en nuestras "locaciones" globalizadas e intercambiables, lejos del "mapa cognitivo" de cada uno, acerca del cual no hay realmente relatos. Un conjunto de literaturas y culturas contemporáneas (incluyendo el cine, el video, la música, etc.), de por sí muy amplia y diversa como para ser objeto de una abreviatura canónica, ha crecido en este terreno simbólico, de modo tal que el "mundo" crecientemente sabe algo de lo que significa "negociar" "identidades" sudasiáticas en Londres o de cómo la historia de las Indias Occidentales también tiene lugar en Brooklyn. Denominar a este corpus múltiple, en todo o en parte —e.g., el film de Stephen Frears/Hanif Kureishi *My Beautiful Laundrette* [traducida como *Ropa limpia, negocios sucios*; N. T.] o el de Paule Marshall *Brownstones, Brown Girl*— como "poscolonial" claramente tiene sentido, al menos como una cuestión de exeditividad terminológica. El peligro, como los críticos del poscolonialismo como Ahmad insisten en recordarnos, es que esta taxonomía puede inducirnos a olvidar que, por ejemplo, no toda y ni siquiera la mayor parte de la literatura hindú está escrita en inglés y promocionada en la *New York Times Book Review*, o que, al contrario, una lectura de **Beloved** de Morrison en Chicago no es intercambiable con su lectura en Buenos Aires o, por eso mismo, en Johannesburg. El tercer mundo ha atestado desde hace tiempo los foros del imperio tardío, pero desde ahí ni siquiera las *intelligentsias* más "híbridas" pueden ver claro a través del mundo. Más de un siglo de imperialismo y colonialismo, de liberaciones nacionales, abdicaciones y desinte-

graciones, han sedimentado en una cosmópolis global en la que los migrantes literarios e intelectuales, alguna vez objeto de exclusión racial y desprecio colonialista, disfrutan ahora de cierta legitimidad y aun, en algunos casos, de inmensa autoridad. Los antiguos centros del imperio, por generaciones objeto de una colonización "inversa" por parte de sus propias periferias, han tolerado lo que Said ha llamado "el viaje hacia adentro" (Said, 1993). El "poscolonialismo" está entre los resultados de esta historia y refleja la profunda transformación de la cultura intelectual eurocentrista que él ha hecho posible. Entretanto, de cualquier manera, las desigualdades globales y las estructuras de explotación y opresión que han llevado a la irónica "transeuropeización" del centro, aprisionan mayorías inimaginables en existencias catastróficas para las que incluso una palabra como "imperialismo" parece moderada. La fortuna del "poscolonialismo", junto con casi todo lo demás, está inscrita en la historia que esta brutal realidad presagia.

[Traducción de Martín Bergel y Nicolás Kwiatkowski de **Imperialism, Colonialism, Postcolonialism**, Blackwell Publishers, Oxford, 2000. Revisión técnica de Martha Rosenberg]

Notas:

1. Esto ayuda a explicar, creo, la incierta relación de Latinoamérica con el poscolonialismo. Con las excepciones históricas de Cuba y Puerto Rico, las primeras grandes revoluciones latinoamericanas nacionales y anticoloniales (1810-25; cf. Halperin Donghi, 1993) conscientemente se modelan a sí mismas sobre la revolución burguesa de Europa Occidental (especialmente Francia) y en su cercanía y precursora política, la Revolución (Norte)Americana de 1776. Estas no son rupturas (consientes) con la hegemonía y centralidad de las metrópolis europeas, sino sólo con el último margen antidemocrático a saber España y Portugal. Empezando con el nacionalismo radical-democrático de José Martí, nacido de las nuevas condiciones históricas que afectaban el desarrollo de la lucha por la independencia Cubana y las transformaciones globales del mismo imperialismo moderno, proclamado, para América Latina, en 1898, este Eurocentrismo se pone seriamente en cuestión por primera vez. Así los radicales y revolucionarios nacionalismos latinoamericanos del siglo XX, culminando en la Revolución Cubana de 1959, son de veras centrales para la genealogía material-intelectual que deseamos trazar aquí. La ausencia relativa de autodesignados "estudios poscoloniales" entre los intelectuales latinoamericanos (excepto en las universidades del Norte) tiene más que ver con la historia de las jergas que con genuinas diferencias intelectuales (por ej., el ancestro anglo-céntrico del poscolonialismo, los "Commonwealth Studies"). Ante un criticismo político-cultural latinoamericano que va desde

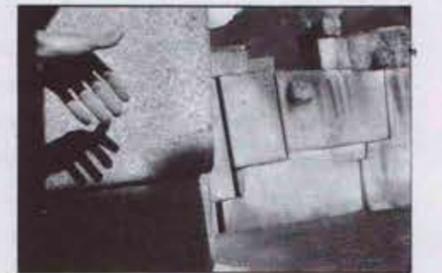


- Martí a Vasconcelos, Mariátegui, Guevara, Retamar, Schwarz, Quijano, y Sarlo, la pregunta por la nación se postula a sí misma del mismo modo que ante un Du Bois, un Fanon o un Said.
- Hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, eran un lugar común las evocaciones aprobatorias e incluso utópicas del "imperialismo" (la famosa observación de Cecil Rhodes en 1895 que para evitar la guerra civil "es necesario devenir imperialistas"). Como señala Hobsbawm: "En 1914 cantidad de políticos estaban orgullosos de llamarse imperialistas, pero en el transcurso de nuestro siglo han desaparecido virtualmente de vista" (Hobsbawm, 1987: 60).
- "El nacionalismo burgués de cualquier nación oprimida tiene un contenido democrático general que está dirigido en contra de la opresión, y es este contenido lo que apoyamos incondicionalmente". Lenin, "El derecho de las naciones a su autodeterminación" (Lenin, 1970: 611).
- Hobsbawm (1987: 12) escribe, sin embargo, que el título original de la obra de Lenin se refería al imperialismo como el "último", no el "más alto estadio del capitalismo. "El más alto" aparentemente reemplazó a "el último" luego de su muerte.
- Lenin (1970: 737) enumera cinco "rasgos básicos" del imperialismo: 1) la creación de "monopolios" y su "rol decisivo en la vida económica"; 2) la creación de "capital financiero" a partir de la fusión del capital industrial y bancario; 3) la creciente importancia de la exportación de capital relativa a la exportación de bienes; 4) "la formación de asociaciones capitalistas internacionales de monopolio que compartan entre ellas el mundo"; 5) la consumación de la "división territorial del mundo entero entre los mayores poderes capitalistas".
- Un malentendido ya evidente en la práctica de acentuar el último de los términos—"Can the Subaltern Speak?"— cuando la lógica de lo que está diciendo requeriría que el primer término—"Can the Subaltern Speak?"—reciba el énfasis.
- Implicaciones escalofriantes evocadas por Kurz en sus referencias "*Welt-Bürgerkrieg*" o "guerra civil mundial"

Referencias bibliográficas

Ahmad, Aijaz (1992). **In Theory: Classes, Nations, Literatures**, Londres, Verso.
 — (1995). "The Politics of Literary Postcoloniality". **Race and Class**, 36, n° 3, pp. 1-20.
 Amir, Samir (1989). **Eurocentrism**, Nueva York, Monthly Review Press [1ª ed.: 1988].
 — (1992). **Empire of Chaos**, Nueva York, Monthly Review Press.
 Anderson, Benedict (1991). **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Londres, Verso.
 Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen (1998). **Key Concepts in Post-colonial Studies**, Londres, Routledge.
 Beaud, Michel (1983). **A History of Capitalism, 1500-1980**, Nueva York, Monthly Review Press [1ª ed.: 1981].
 Bhabha, Homi K. (1994). **The Location of Culture**, Londres, Routledge.
 Bukharin, Nicolai (1929). **Imperialism and World Economy**, Nueva York, International Publishers [1ª ed.: 1913].
 Césaire, Aimé (1972). **Discourse on Colonialism**, Nueva York, Monthly Review Press [1ª ed.: 1955].
 Fanon, Frantz (1963). **The Wretched of the Earth**, Nueva York, Grove Weidenfeld [1ª ed.: 1961].
 — (1967). **Black Skins, White Masks**, Nueva York, Grove Press [1ª ed.: 1952].

Fukuyama, Francis (1989). "The End of History". **The National Interest**, n° 16, pp. 3-18.
 Guillén, Nicolás (1972). **Man-making Words: Selected Poems**, Amherst, University of Massachusetts Press [1ª ed.: 1958].
 Halperin Donghi, Tulio (1993). **The Contemporary History of Latin America**, Durham, Duke University Press [1ª ed.: 1969].
 Hilferding, Rudolf (1981). **Finance Capital**, Londres, Routledge and Keagan Paul [1ª ed.: 1912].
 Hobsbawm, Eric (1987). **The Age of Empire**, Nueva York, Vintage.
 Hobson, J. A. (1938). **Imperialism: A Study**,



Londres, G. Allen & Unwin Ltd [1ª ed.: 1902].
 James, C.L.R. (1963). **The Black Jacobins: Toussain L'Ouverture and the Santo Domingo Rebellion**, Nueva York, Vintage.
 Jameson, Fredric (1986). "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism". **Social Text**, n° 15, pp. 65-88.
 Kautsky, Karl (1988). **The Agrarian Question**, Londres, Zwan Publications [1ª ed.: 1899].
 Kurz, Robert (1991). **Der Kollaps der Modernisierung: von Zusammenbruch des Kalternsozialismus zur Krise der Weltökonomie**, Frankfurt, Eichborn Verlag.
 — (1993). **O retorno do Potemkin: capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha**, San Pablo, Paz e Terra.
 Larsen, Neil (1995). **Reading North by South: on Latin American Literature, Culture and Politics**, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 — (en prensa). "DetermiNation: Postcolonialism, Poststructuralism and the Problem of Ideology", en Kalpana Seshadri-Crooks y Fawzia Afzal-Khan (eds.), **Dimensions of Postcolonial Theory**, Durham, Duke University Press.
 Lenin, V. I. (1970). **Selected Works**, vol. I, Moscú, Editorial Progreso.
 Luxemburg, Rosa (1976). **The Accumulation of Capital**, Nueva York, Monthly Review Press [1ª ed.: 1913].
 Mao Zedong (1980). **Talks at the Ya'nan Conference on Literature and Art**, Ann Arbor, University of Michigan [1ª ed.: 1942].
 Marx, Karl y Engels, Frederick. **The Manifesto of the Communist Party**, Londres, Verso.
 Said, Edward (1979). **Orientalism**, Nueva York, Vintage.
 — (1993). **Culture and Imperialism**, Nueva York, Knopf.
 Sarkar, Sumit (1997). **Writing Social History**, Delhi, Oxford University Press/Chennai Mumbai.
 Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?", en Lawrence Grossberg y Cary Nelson (eds.), **Marxism and the Interpretation of Culture**, Urbana-Champaign, University of Illinois Press.

al poscolonialismo:

El regalo Michael Hardt y Antonio Negri envenenado de la liberación nacional

En el siguiente extracto de su libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2000) —cuya traducción a cargo de Eduardo Sadier sólo circula por Internet— los autores, distanciándose de posibles versiones neo-populistas de las políticas emancipatorias, abordan las contradicciones de los nacionalismos tercermundistas y la inscripción subordinada de los estados postcoloniales en el orden global del capital, las cuales van delineando el nuevo paisaje del Imperio.



El nacionalismo subalterno, como ya hemos argumentado en la sección previa, ha tenido funciones progresistas importantes. La nación ha servido para los grupos subordinados tanto como arma defensiva empleada en la protección del grupo contra la dominación externa, como para proveer un signo de unidad, autonomía y poder de la comunidad.¹ Durante el período de descolonización y después, la nación apareció como el vehículo necesario para la modernización política, y por lo tanto el camino ineludible hacia la libertad y la auto-determinación. La promesa de una democracia global entre las naciones, incluyendo su igualdad y soberanía formal, fue escrita en la Carta original de las Naciones Unidas: "La Organización y sus Miembros... actuarán de acuerdo con... el principio de igualdad soberana de todos sus

miembros".² Soberanía nacional significa libertad del dominio extranjero y autodeterminación de los pueblos, señalando así la derrota definitiva del colonialismo. Las funciones progresistas de la soberanía nacional, sin embargo, están siempre acompañadas por poderosas estructuras de dominación interna. Los peligros de la liberación nacional son aún más claros cuando son vistos externamente, en los términos del sistema económico mundial en el cual se encuentra a sí misma la nación "liberada". Más aún, la ecuación nacionalismo igual a modernización política y económica, sostenida por los líderes de numerosas luchas anticoloniales y antiimperialistas, desde Gandhi y Ho Chi Minh, hasta Nelson Mandela, termina siendo realmente un truco perverso. La ecuación sirve para movilizar a las fuerzas populares y galvanizar un movimiento social, pero ¿hacia donde va ese movimiento y a qué intereses sirve? En la mayoría de los casos involucra una lucha delegada, en la cual el proyecto de modernización también establece en el poder al nuevo grupo gobernante encargado de llevarlo adelante. Así es entregada la revolución, atada de pies y manos, a la nueva burguesía. Es una revolución de Febrero, podríamos decir, que deberá ser seguida por un Octubre. Pero el calendario ha enloquecido: Octubre nunca llega, los revolucionarios se empantan en el "realismo", y la modernización termina perdida en jerarquías del mercado mundial. Sin embargo, ¿no es el control ejercido por el mercado mundial lo opuesto al sueño nacionalista de un desarrollo autónomo, auto-centrado? El nacionalismo de las luchas anticoloniales y antiimperialistas funciona efectivamente a la inversa, y los países liberados se encuentran a sí mismos subordinados al orden económico internacional. El concepto mismo de una soberanía nacional liberadora es ambiguo, si no completamente contradictorio. Mientras este nacionalismo busca liberar a la multitud de la dominación foránea, erige estructuras de dominación domésticas igualmente severas. La posición de los Estados-nación de reciente soberanía no puede ser entendida cuando es vista en los términos del imaginario optimista de las Naciones Unidas, de un concierto armonioso de sujetos nacionales iguales y autónomos. Los Estados-nación postcoloniales funcionan como un elemento esencial y subordinado en la organización global del mercado capitalista. Como sostiene Partha Chatterjee, la liberación nacional y la soberanía nacional no son impotentes ante esta jerarquía capitalista global, sino que contribu-

yen a su organización y funcionamiento: En ningún lugar del mundo el nacionalismo como tal ha desafiado la legitimidad del matrimonio entre la Razón y el capital. El pensamiento nacionalista... no posee los medios ideológicos para afrontar este desafío. Resuelve el conflicto entre el capital metropolitano y el pueblo-nación absorbiendo la vida política de la nación dentro del cuerpo del Estado. Conservador de la revolución pasiva, el estado nacional procede ahora a encontrar para "la nación" un lugar en el orden global del capital, mientras se esfuerza en mantener en suspenso perpetuo las contradicciones entre el capital y el pueblo. Toda la política se ve ahora subsumida bajo los abrumadores requerimientos del Estado-representando-a-la-nación.³

Toda la cadena lógica de representación puede ser sintetizada así: el pueblo representando a la multitud, la nación representando al pueblo, y el Estado representando a la nación. Cada eslabón es un intento de mantener en suspenso la crisis de la modernidad. En cada caso la representación significa un paso superior de abstracción y control. Desde la India a Argelia, y desde Cuba a Vietnam, el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional. El eslabón final que explica la necesaria subordinación del Estado-nación postcolonial, sin embargo, es el orden global del capital. La jerarquía global capitalista que subordina a los Estados-nación formalmente soberanos, dentro de su orden, es fundamentalmente diferente de los circuitos colonialistas e imperialistas de dominación internacional. El fin del colonialismo es también el fin del mundo moderno y de los regímenes modernos de mando. Por supuesto, el fin de los colonialismos modernos no ha abierto realmente una era de libertad incalificada, sino conducido a nuevas formas de gobierno que operan a escala global. Aquí tenemos nuestro primer avistamiento real del pasaje hacia el Imperio.

Notas

1. Debemos recordar que dentro de la esfera de los movimientos comunistas y socialistas, el discurso del nacionalismo no sólo legitimó la lucha por la liberación de los poderes coloniales sino que también sirvió como medio para insistir en la autonomía y las diferencias de las experiencias revolucionarias locales respecto de los modelos de los poderes socialistas dominantes. Por ejemplo, el nacionalismo chino fue la bandera bajo la cual los revolucionarios chinos pudieron resistir el control y los modelos soviéticos, traduciendo el marxismo al lenguaje de los campesinos chinos (es decir, al pensamiento de Mao Zedong). Similamente, en el siguiente período, los revolucionarios desde Vietnam a Cuba y Nicaragua insistieron en la naturaleza nacional de las luchas a fin de asegurar su autonomía de Moscú y Beijing.
2. Carta de las Naciones Unidas, Artículo 2.1, en Leland Goodrich y Edvard Hambro, *Charter of the United Nations*, Boston, World Peace Foundation, 1946, p. 339.
3. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London, Zed Books, 1986, p. 168.

Izquierda

Un nuevo intercambio Anderson/Bobbio

El libro "Derecha e Izquierda", del politólogo italiano Norberto Bobbio, vino a argumentar a favor de la vigencia de dicha oposición política, a pesar de la opinión fuertemente establecida en torno a su superación. El historiador británico Perry Anderson abre este *dossier* saludando la recuperación por parte de Bobbio del ideal de la igualdad como base para cualquier política socialista, aunque echa de menos en esa defensa axiológica la ausencia de una fundamentación sobre la base de procesos materiales reales y sujetos sociales existentes. En su respuesta, Bobbio reconoce la difuminación de la oposición Derecha/Izquierda en la política realmente existente, pero insiste en la necesidad de la oposición en tanto apuesta ético-política. Este nuevo intercambio entre ambos autores retoma los temas de otro debate iniciado una década atrás, que en su momento dio a conocer entre nosotros la revista *El Cielo por Asalto*.

Un sentido de la Izquierda¹ Perry Anderson

El libro de Norberto Bobbio sobre la Derecha y la Izquierda marca un momento importante en la prolongada y distinguida carrera del autor como pensador político. Publicado durante la campaña electoral italiana de 1994, *Destra e Sinistra*¹ es uno de sus escritos más personales y de mayor actualidad, cuyo éxito popular en Italia no es difícil de comprender. Los elogios por su claridad, elegancia y opinión son justificados. El texto, con todo, es más complejo y menos conclusivo de lo que puede parecer. ¿Cuáles son sus tesis? El punto de partida de Bobbio es que las nociones de "Derecha" e "Izquierda" son rechazadas en el debate político actual con frecuencia creciente, aún a pesar de su continuo y aún acentuado uso en la competencia electoral. ¿Por qué —se pregunta— la tradicional oposición entre Izquierda y Derecha es hoy tan frecuentemente repudiada? Bobbio sugiere que hay generalmente tres formas de impugnar la dicotomía. La primera es relativizar la diada insistiendo en un "tercero incluido": el llamado centro moderado situado entre la Izquierda y la Derecha, que ocupa gran parte del espacio real de los sistemas político-democráticos. La segunda forma de rechazar la distinción es insistir en las perspectivas de un "tercero inclusivo", que integra e invalida los legados de la Izquierda y la Derecha en alguna síntesis que las supera. La última, es apuntar hacia el surgimiento de un "tercero transversal", que penetra a través de los campos de la Izquierda y la Derecha, desplazándolos de lo relevante; el rol frecuentemente concedido a las políticas verdes. La respuesta de Bobbio a cada una de estas pretensiones es un firme *fin de non recevoir*. La existencia de un Centro, aunque dominante, no altera el contraste entre las polaridades de Izquierda y Derecha. Las nociones de una síntesis más allá de Izquierda y Derecha ocultan típicamente las ambiciones de un polo de absorber o neutralizar al otro. Finalmente, los movimientos de opinión que se extienden atravesando la Izquierda y la Derecha tienden a redividirse, como los Verdes, en nuevas versiones de los mismos. Además, observa Bobbio, ni las similitudes entre movimientos autoritarios de la Derecha y la Izquierda, ni los cambios de individuos de una a otra afectan a la distinción política misma. Ellos se relacionan con otra oposición, que coloca separadamente a extremistas y moderados en sus actitudes hacia la democracia; un contraste fundamental, pero ortogonal a la polaridad Izquierda y Derecha que no la anula: ciertamente en situaciones de crisis tiende a ceder ante él, como en Italia en las décadas de 1920 o de 1940.

Si ninguna de esas razones para dudar de la vigencia de la dicotomía entre Izquierda y Derecha es válida, ¿qué es lo que explica entonces que sea rechazada actualmente? Bobbio sugiere que las bases reales de la opinión contemporánea descansan en otra parte. La distinción entre Izquierda y Derecha pierde su significado si una de las dos deja de existir. Sin decirlo directamente, Bobbio insinúa que históricamente esto nunca ha ocurrido. Pero sí que se han dado situaciones en las que una de las partes ha sufrido una derrota tan profunda que sus sobrevivientes tendieron a argüir que la distinción misma había perdido todo su sentido, en una estrategia de consuelo diseñada para disimular su propia debilidad. Esta fue la actitud de la Derecha italiana en los primeros años de la posguerra, luego de que la debacle del fascismo hizo que la Izquierda pareciera todo-victoriosa. Hoy la bota está en el otro pie. Tras el colapso del comunismo, es sobre todo en la Izquierda —o en los pensadores anteriormente de Izquierda— donde puede observarse la tentación de negar la distinción. La verdadera razón para el nuevo escepticismo es una vez más una jugada de autoprotección, compensadora de una experiencia de derrota con una retórica de sobreesimiento. Una vez que Bobbio deja de lado las razones aducidas subjetivamente para descartar la dicotomía entre Izquierda y Derecha, y coloca las razones objetivas en la tendencia a negar su validez, aún tiene que encontrar la oposición como un marco político racional que hoy no ha perdido ninguna de sus fuerzas. Luego de considerar un número de intentos insatisfactorios —la clasificación Derecha e Izquierda como tradición versus emancipación, sagrado versus profano y así sucesivamente— Bobbio ofrece su propia definición. La división entre Izquierda y Derecha, argumenta, pasa por la actitud hacia la igualdad. Dado que los seres humanos son evidentemente a un tiempo —esto es, en diferentes modos— iguales y desiguales, "de un lado están aquellos que ven a los hombres más iguales que desiguales, mientras que del otro, están los que los consideran más desiguales que iguales" (p. 105). Este es el contraste permanente subyacente entre Izquierda y Derecha. Es acompañado por otro. La Izquierda cree que la mayoría de las desigualdades son sociales y eliminables; la Derecha, que la mayoría son naturales e inalterables. Para la primera, la igualdad es un ideal; para la segunda no lo es. La libertad no es, prosigue Bobbio, una línea divisoria entre Izquierda y Derecha en el mismo sentido. El valor con que se coloca separadamente a moderados y extremistas dentro de cada campo es

inconmensurable con la igualdad, como lo es el status de una persona antes que una relación entre personas. Pero en la oposición entre Derecha e Izquierda, este ocupa la categoría de medios más que de fines. Bobbio no consiente ninguna armonía piadosa. La libertad no puede ser equiparada con la igualdad, y no hay razón para pensarlas siempre compatibles. Si algunos tipos de igualdad no afectan a la libertad, otras —necesariamente coactivas, como la educación pública universal— lo hacen. Es esencialmente sobre temas como estos que Izquierda y Derecha se enfrentan. Bobbio concluye su libro con una confesión personal. La igualdad ha sido siempre la “estrella polar” de su vida política. Las desigualdades de este mundo —desde los empobrecidos y excluidos dentro de las ricas sociedades occidentales, a la enorme masa de miseria en los países pobres— continúan asombrando. Alcanza, escribe, con observar “la cuestión social a una escala internacional, para admitir que la Izquierda, lejos de haber llegado hacia el final de su camino, apenas lo acaba de iniciar”. La tarea es enorme. Pero la aspiración de una mayor igualdad humana, de la que el ascenso de la liberación de las mujeres es hoy uno de los signos más claros, es —como Tocqueville lo comprendió hace un siglo— “irresistible”. Bobbio termina su libro instándonos a mirar por sobre las pequeñas discusiones cotidianas hacia el amplio alcance del “grandioso movimiento histórico” impulsándolo hacia adelante (pp. 128-132).

La lógica de la distinción entre Derecha e Izquierda

Esta es una conclusión poderosa que a pocos puede dejar impasibles. Le debemos el tipo de respeto intelectual que Bobbio siempre ha practicado: el desapasionado examen crítico. Dos series de reflexiones surgen de **Destra e Sinistra**. Una concierne a la lógica interior del argumento de Bobbio, la otra a su contexto exterior. Observemos la primera. El argumento central de Bobbio es que la distinción entre Izquierda y Derecha permanece viva y sana, por estar basada en dos visiones fundamentalmente diferentes sobre la igualdad, que coloca a Izquierda y Derecha permanentemente separadas. En la exposición de esta diferencia sin embargo, tiende a conducir juntas un número de proposiciones que son lógicamente independientes entre sí. Podemos distinguir cuatro de ellas, que se refieren a lo que podríamos bosquejar como las cuestiones de (i) la factualidad; (ii) la alterabilidad; (iii) la funcionalidad; y (iv) la direccionalidad de la desigualdad humana. En la caracterización de Bobbio, la Izquierda sostiene la idea de que la desigualdad natural de los seres humanos es menor que su igualdad, que la mayoría de las formas de desigualdad son socialmente alterables, que pocas, si acaso alguna, son positivamente funcionales, y que cada vez más probarán ser históricamente efímeras. La Derecha, por otra parte, está comprometida con la visión de que la desigualdad natural de los seres humanos es mayor que su igualdad, que pocas formas de desigualdad son alterables, que la mayoría son socialmente funcionales, y que no hay ninguna direccionalidad en su evolución. Los dos conjuntos así presentados, son sin embargo, disociables. El primer elemento de cada uno propone un problema inicial. Como los modos en que en los seres humanos son a un tiempo similares y disímiles difieren tan radicalmente —la ilustración de Bobbio es mortalidad como hecho común y variabilidad en las formas de morir—, ¿cómo pueden ser reunidos en un solo cálculo para producir un balance final? La solución de Bobbio es en efecto, introducir una especificación: sólo aquellos aspectos de su naturaleza que ayudan a la gente a convivir —*per attuare una buona convivenza*— serán considerados en la suma (p. 105). Un conservador podría replicar que esto es apelar a una *petitio principii* dentro del cálculo desde el comienzo. Aquí podríamos pasar por alto esta dificultad para notar una mayor. No hay una conexión necesaria entre la primera y segunda parte de cada conjunto. Es completamente posible creer que los seres humanos son naturalmente más iguales que desiguales, y sin embargo, que la mayoría de las formas de desigualdad no son eliminables; y no es menos posible creer que los seres humanos son naturalmente más desiguales que iguales, y además que muchas desigualdades sociales pueden y deben ser eliminadas. Estas no son paradojas formales. Después de todo, hay ahora una li-

teratura considerable encarando los problemas que estas pueden representar. Para tomar sólo la segunda alternativa, un cuerpo creciente de pensamiento se ha preocupado de la posibilidad de que los programas de igualdad social puedan tener en última instancia una contrafinalidad: al eliminar las formas artificiales de desigualdad fundadas en el poder y la cultura, puede que estos eventualmente resalten formas naturales de desigualdad, de forma mucho más dramática que nunca antes, cristalizando un nuevo orden jerárquico fundado en el código genético. Esta era ya la visión evocada por Michael Young en **Rise of the Meritocracy**, el trabajo de un socialdemócrata moderado en los años '70. Más recientemente, proyecciones similares provienen de escritores liberales o neoconservadores de los Estados Unidos como Mickey Kaus o Charles Murray. Común a todos estos autores, que atraviesan el espectro de la Izquierda a la Derecha, es el presentimiento de que una vez anuladas las divisiones de clase, las ocupaciones estarán determinadas por las dotes biológicas —esencialmente grados de inteligencia innata— conduciendo hacia nuevas y más duras formas de estratificación, como estrategias de selección matrimonial endogámicas, que, ahora con el dominio de un agudo conocimiento genético, mediante la selección de ADN comparable, perpetuaran una elite mental hereditaria. La validez o invalidez de estas visiones no nos concierne aquí. A lo que apuntan, sin embargo, es a cuestiones que el argumento de Bobbio pasa por alto, porque él escribe como si las visiones sobre la naturaleza humana —así como aquellas sobre la igualdad o desigualdad— fuesen un problema de elección filosófica última, más allá de la cual no puede apelarse. Pero de hecho están sujetas a la evidencia científica, cuyo volumen ha crecido firmemente en los últimos años. Con todo —Bobbio podría replicar—, por ahora se ha llegado a escasos hallazgos conclusivos que confirmen estos temas. La perspectiva de próximos avances, sin embargo, arroja una sombra sobre su juicio. Ya, dentro de su esquema, no hay razón para que las diferencias entre las visiones sobre la desigualdad natural o social deban ser tan amplias. Teóricamente podríamos imaginar que la variación natural entre los seres humanos de un margen estimado, ya sea de desigualdad sobre igualdad o viceversa, era muy pequeña para generar cualquier diferencia política sistemática, en realidad, que podría haber un *cross-over* de la lista de particularidades de cada uno —ya que no hay razón alguna para que cada parte debiera pesar cada elemento por inversión consistentemente con los cálculos de la otra. Basar la distinción entre Izquierda y Derecha en juicios ontológicos sobre el equilibrio entre igualdad y desigualdad humana, en otras palabras, es basarse en un fundamento frágil; al que el desarrollo de la ciencia podría demoler, por imponer convergencias irrefutables sobre un punto de partida empírico común.

Los usos de la desigualdad

¿Qué hay entonces del tercer elemento en el conjunto de Bobbio? Aunque él le otorgue menos atención, ¿podrá servir como línea divisoria más estable? En principio, todos los partidos podrían estar de acuerdo en el balance fáctico entre igualdad y desigualdad natural, y en la alterabilidad de las desigualdades sociales, pero diferir fundamentalmente en la cuestión de si la última debe ser considerada como funcional o disfuncional para una sociedad floreciente. Aquí los problemas de evaluación normativa, intratables por arbitraje científico, entrarían por sí mismos. Se hubiera esperado que Bobbio trate estos problemas. De hecho, sólo toca precipitadamente este tercer elemento en su caracterización de la Derecha y la Izquierda, notando que en general, las desigualdades son vistas por la Derecha no sólo como inevitables sino también como positivas, sin mayor referencia al punto de vista opuesto de la Izquierda, que tal vez consideró autoevidente. Pero aquí, de cualquier modo, parecería que estamos en tierra firme para diferenciar Derecha de Izquierda. Sin embargo, surge una dificultad. La Izquierda, tal como existe hoy en Europa, ¿niega toda funcionalidad a las desigualdades sociales? Es suficiente con observar el tributo universal dado al mercado, y a sus estructuras de incentivos, para notar que no es así. En muchos países, los índices reales de desigualdad económica, en realidad, han aumentado notoriamente tanto o más bajo administraciones de Izquierda que

de Derecha. Esta ha sido la práctica de las décadas recientes. La teoría de la desigualdad productiva, por supuesto, ha sido desarrollada principalmente en la Derecha, sobre todo en los importantes trabajos de Hayek. La Izquierda, en general, se ha adaptado a ella, con reservas suaves y no necesariamente eficaces. Es quizás significativo que Bobbio nunca se ha ocupado directamente de Hayek. Se ha referido aprobatoriamente a Rawls, el pensador de la Izquierda moderada que ha teorizado la justicia como “imparcialidad”, permitiendo las desigualdades económicas sólo mientras mejoran la suerte de los más empobrecidos. El formalismo del Principio Diferenciador, sin embargo, deja ese límite absolutamente indeterminado; justificando potencialmente cada desigualdad del orden capitalista existente sobre la base de que se ha desatado una productividad sin precedentes históricos, que beneficia a todos los ciudadanos más pobres. Es poco sorprendente que Hayek mismo pudiera declarar su acuerdo fundamental con Rawls, cuando apareció por primera vez **A Theory of Justice**.

El tercer componente del conjunto de Bobbio es entonces también, más precario de lo que parece. Él es consciente de esta dificultad: en la práctica las políticas económicas de la Izquierda y de la Derecha en Occidente manifiestan diferencias decrecientes. Trata de resolverlo descartando los “compromisos” prácticos que la Izquierda debe hacer, como irrelevantes a los “ideales” que sigue sosteniendo, único problema que preocupa a su intervención. Pero ambos no pueden separarse tan sencillamente. Bobbio mismo, después de todo, apela al hecho empírico de que los partidos políticos en Italia nunca han estado tan aguda e insistentemente clasificados en términos de Izquierda y Derecha como hoy en día, para dar peso a su argumento de que la distinción ideal sigue sosteniéndose. Pero hay aún una característica más llamativa de la campaña electoral italiana de 1994. Nunca han sido tan reducidas las diferencias programáticas entre los partidos principales como entonces, consecuente, por supuesto, con la conversión del antes Partido Comunista a una doctrina económica más o menos neoliberal, simbolizada por el peregrinaje de su líder al seguro *placet* de la City de Londres durante la campaña. En 1996, la convergencia programática de los dos bloques era aún mayor, al punto en que cada lado acusaba públicamente al otro de haber copiado su plataforma. Estos son hechos que nos ponen en guardia contra los tipos ideales de Bobbio, de los que él no puede aislarse consistentemente.

Bobbio puede responder que si esa convergencia ocurrió en los países ricos, esto no ha sucedido en los países pobres del mundo, donde aún espera la abrumadora tarea de la Izquierda. Pero allí también —en América Latina, África Negra, Sur de Asia— las privatizaciones y la desregulación, el triunfo del mercado son las doctrinas a la orden del día, implementadas por políticos y partidos una vez de Izquierda tan frecuentemente como por fuerzas de la Derecha. ¿Qué nos dice esto de la cuarta proposición de Bobbio: la tendencia direccional de la desigualdad global? Aquí se nota que hay una asimetría en su estudio. Cuando toca el último elemento en su contraste entre Izquierda y Derecha, se refiere solo a la Izquierda, que debe ser alentada en su camino por un sentido más amplio del movimiento hacia una mayor igualdad en la historia del mundo. Bobbio no sugiere qué visión pueda tener la Derecha de esta perspectiva. Pero puede deducirse que debe ser desagradable. Una dirección amplia de cualquier tipo, tal vez, pueda pensarse incompatible con la visión tradicional de la Derecha.

En verdad, sin embargo, tenemos ante nosotros un ejemplo reciente de una doctrina de la Derecha moderada, con fuerte direccionalidad, que apunta directamente a la tesis de Bobbio. Es famosa la afirmación de Francis Fukuyama que la historia del mundo ha llegado a una conclusión categórica, aunque no cronológica, ya que no hay ninguna alternativa viable al capitalismo liberal, cuyas estructuras de incentivo demandan aproximadamente los niveles de desigualdad que pueden obtenerse en los países avanzados, y cuya dinámica está ahora comenzando visiblemente a delinear a los países pobres en el mismo camino, hacia una prosperidad común, necesariamente competitiva, necesariamente desigualitaria. Fukuyama podría discutir con calma con Bobbio que el movimiento de la historia es hacia mayor igualdad, ya que esto es justamente lo que su teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento relata. Él tan solo ha-

ría notar que el movimiento debe detenerse en algún lugar, y que ya podemos ver el lugar de detención en el tipo de sociedades que tenemos, haciendo o deshaciendo unas pocas reformas menores en las que todos estemos de acuerdo. No esta tan claro cómo Bobbio, sin ninguna teoría de la historia comparable, podría responder. Sus últimas páginas forman una poderosa declaración moral. ¿Pero es accidental que vacile en un punto crucial? La tendencia hacia una cada vez mayor igualdad humana, repite Bobbio, es “irresistible”. Y sin embargo, escribe con la misma mano que este movimiento civilizador “no es necesario” sino solamente “posible” (p. 132).

Política sin Izquierda

La defensa teórica de Bobbio de su distinción entre Izquierda y Derecha, con toda su elocuencia, puede, entonces, ser más vulnerable de lo que parece. Si nos preguntamos por qué esto es así, la respuesta seguramente descansa en la dificultad de construir una axiología de los valores políticos sin una referencia coherente al mundo empírico social. Bobbio escribe con frecuencia como si pudiera separar su taxonomía ideal de la historia contemporánea, pero, por supuesto, no puede. En la práctica, él admite la escena política del presente de forma selectiva en su exposición, para los fines de sus argumentos. Pero es en ese presente en el que las razones más profundas y los límites de su intervención descansan. Bobbio dedicó desde la década de 1950 hasta la de 1980 a discutir contra la tradición del marxismo italiano, primero en su forma oficial y luego en sus versiones heterodoxas. Desde el comienzo fue un adversario excepcionalmente valiente, consistente y civil del comunismo en su propio país y en el exterior, desde el punto de vista de lo que él quería que fuese un socialismo liberal. Cuando el comunismo colapsó en el bloque soviético, sin embargo, Bobbio no se regocijó. Su reacción fue la opuesta al triunfalismo. Mientras celebró la caída de los regímenes del Pacto de Varsovia como un gran episodio de la emancipación humana y el fin de una utopía invertida, su temor inmediato fue que el capitalismo occidental carecía ahora de ninguna presión externa para reformarse a sí mismo en una dirección más humana, del tipo de amenaza que el mundo soviético representó alguna vez; en un mundo donde la mayor parte de la humanidad, fuera de las zonas del privilegio occidental, quedaban como los maldecidos de la tierra. Su presentimiento pronto tomó una forma específica en Italia, mientras un tumulto de coros de voces desde la Izquierda, o anteriormente de Izquierda, declararon la distinción entre Derecha e Izquierda, de allí en más, un anacronismo. Este fue justamente el tipo de reacción a los eventos de 1989-1991 contra la que Bobbio había advertido. Mejor que nadie, podía ver los resultados psicológicos de esto, como los pinta inequívocamente en **Destra e Sinistra**. Contra ese relato de la tensión moral y política, él intervino con gran fuerza para reafirmar la perdurable identidad de la Izquierda. Pero, si esto dio toda la fuerza a su polémica, también fijó su límite. Podríamos decir que la mirada de Bobbio se quedó demasiado fija muy al Este. Desde la Liberación en más, confrontó a una Izquierda dominada por el más poderoso movimiento comunista de Occidente, lo que demandó lo mejor de su energía intelectual. Su crítica, después de la desaparición del Partido d’Azione y de la esperanza de un “socialismo liberal”, fue siempre más fuerte que su compromiso con una alternativa. Se sintió atraído por lo que vio del Laborismo en Gran Bretaña, por una breve relación durante los años de Attlee. Pero en Italia no había ningún equivalente. Durante los años '70 Bobbio se vio más o menos como un socialdemócrata en un país sin socialdemocracia. Pero nunca prestó el mismo grado de atención a la versión occidental dominante de la Izquierda europea de lo que le dio a la del Este. La socialdemocracia se mantuvo como un humo de fondo benigno, más que como un fenómeno institucional agudamente enfocado por derecho propio. Tal vez, inconscientemente, Bobbio incluso evitó mirar por sobre sus hombros demasiado a lo que estaba sucediendo detrás de él en el Reino Unido de Wilson o Calaghan, la Francia de Mitterrand, o la España de González. En todos los casos, la represión de esta experiencia es lo que marca los límites de su intervención en **Destra e Sinistra**. Porque desde 1994, aquellos que argumen-



taron contra la validez de las categorías Derecha e Izquierda lo hicieron, por supuesto, obligados a hacerlo no solo por el colapso del comunismo en el Este, sino por el efecto desmoralizador de la socialdemocracia en el Oeste. El abandono del pleno empleo y la reducción de la seguridad social, y la universalidad de las doctrinas neoliberales para el crecimiento económico ponen en cuestión el contraste tradicional entre Izquierda y Derecha de un modo más doloroso y agudo que el modo formal y sumario que admite Bobbio. Los términos Izquierda y Derecha son ellos mismos, desde ya, como concede, puramente relativos. Una Izquierda podría sobrevivir en un sistema completamente capitalista —purgada de toda resistencia residual al mercado— mientras esté a la derecha de cualquier cosa ahora en el centro. Eso sería cierto aún hoy si comparásemos el reciente régimen laborista de Nueva Zelanda con los Moderados Suecos.

En la práctica, sin embargo, es dudoso saber cuánto tiempo sobrevivirá el vocabulario de Derecha e Izquierda en estas condiciones. Europa, que inventó la distinción, se inclina a pensar que tiene que convertirse en universal. Pero ese no es el caso. En los Estados Unidos, donde una aproximación cercana a un sistema completamente capitalista ha existido por largo tiempo, los términos Derecha e Izquierda mantienen un uso limitado a la literatura académica, y no tienen virtualmente aceptación en el discurso público o popular. Esto no es una manía de la tradición cultural norteamericana, sino una reflexión cuidadosa de la diferencia mínima, y la intercambiabilidad esporádica entre los dos partidos del país. Solo debemos notar que las políticas domésticas —incluyendo las propuestas de cuidados médicos— de la administración demócrata liderada por Clinton eran mucho más conservadoras que las de la administración republicana liderada por Nixon. No hay ninguna línea de corte clara de ningún tipo que separe a los dos duopolios. Una situación similar —tal vez potencialmente más pronunciada— tie-

ne ahora Japón, después de liquidar al viejo Partido Socialdemocrático y de la división del LPD. No hay sentido alguno en que el gobierno actual en oposición en Tokio, formado esencialmente del mismo magma, pueda ser clasificado inteligiblemente como Derecha o Izquierda respectivamente. Desde que los Estados Unidos y Japón forman juntos la parte más grande y dinámica del mundo capitalista avanzado, hay razones para preguntarse si Europa no podría moverse también hacia ese horizonte.

No se trata de argumentar que los conceptos de Izquierda y Derecha deban abandonarse. El llamado apasionado de Bobbio por conservarlos merece nuestra más completa simpatía. Pero estos no se preservaran cerrando los ojos a la evacuación de su contenido por la tendencia de las políticas establecidas hoy en día. Una defensa puramente axiológica de la idea de Izquierda, desprovista de cualquier teoría histórica o de un ataque institucional capaz de sacudir el *statu quo*, no es aceptable. Bobbio supo mirar al socialismo liberal para ese cambio. Hoy, redescubre a la socialdemocracia como socialismo liberal, en un notable descenso de expectativas; y al mismo tiempo describe al socialismo liberal como una figura típica del Tercero Inclusivo, cuyos intentos desafortunados por escapar la dicotomía de Izquierda y Derecha crítica en otro lado. La lección de este libro, con todo, es que la oposición entre Izquierda y Derecha no tiene ninguna garantía axiomática. Si la Izquierda va a sobrevivir como una fuerza significativa en un mundo abrumadoramente dominado por la Derecha, esta tendrá que luchar por una alternativa real.

Flores, Junio de 1996

En el comienzo de la Historia

Estimado Perry Anderson,

Me siento honrado de la atención con que ha leído mi pequeño libro *Destra e Sinistra*, y del cuidado con que lo ha comentado. No puedo disimular el hecho de que me ha agradado, aún a pesar de que su juicio general es más negativo que positivo. En Italia, el imprevisto y para mi incomprensible éxito del libro en términos de ventas no ha sido equiparado con un igualmente serio interés de parte de sus reseñadores. Éste fue visto meramente como un panfleto polémico, y así fue tomado por la mayoría de los lectores, aunque no por su autor. Me disculpo por la larga demora que ha tenido esta respuesta. En un libro reciente de mi autoría, en el que he puesto juntas algunas reflexiones sobre la vejez, señale que el más claro signo de envejecimiento es el progresivo retardamiento de los movimientos del cuerpo y de la mente². Un hombre viejo tiene menos tiempo por delante, y el poco que tiene, lo derrocha. He tomado las quince hojas de su texto y las he barajado entre mis dedos no sé cuántas veces. Las he leído una y otra vez, hasta que prácticamente las conozco de memoria. En una lectura, subrayé una frase, en otra, otra, y ahora el texto está

ya tan lleno de marcas que ninguna hoja ha quedado ileso.

También he sido tan lento y he tardado en responder porque de las más o menos quince objeciones que usted me hace, algunas me parecieron poco claras, no menos porque se referían a libros con los que no tengo familiaridad, y temía malinterpretar determinados aspectos de lo que estaba diciendo; otras me parecieron tan bien fundadas como para dejarme en la posición de no saber qué responder, fuera de decir que había cometido un error fáctico o lógico. Soy el primero en reconocer los defectos de un trabajo que, si bien no improvisado, está insuficientemente argumentado. Ahora lo miro con objetividad. Me he preguntado, luego de releer su reseña, a la vista de las dificultades de naturaleza variada, qué respuesta requeriría, si es que la merecía. Cambié mi idea sobre este punto cada día. Nunca estuve muy seguro de mí mismo. Ahora, menos que nunca.

Estaba remarcando mis dudas y pesando los pros y contras de una respuesta. Entonces salió una traducción italiana de su artículo en un número de la revista italiana *Reset*, bajo el título alentador y comprometedor al mismo tiempo de "Destra e sinistra. Il caso non è chiuso" (Izquierda y Derecha, el caso no está cerrado). El

editor de *Reset*, Giancarlo Bosetti, que tomó la iniciativa de traducir y publicar el artículo, apareció tomando el desafío del más que famoso autor, Francis Fukuyama, que anunció, junto con el fin de la historia, el fin de la Izquierda. Confrontando con esta profecía —audaz e insensata—, tuve que aceptar que el caso sigue abierto.

Entre el Socialismo y el Realismo

No es la primera vez que usted se ocupa de mis escritos con perspicacia. *New Left Review* publicó su ensayo "The Affinities of Norberto Bobbio"³. A este texto siguió un intercambio entre nosotros dos que fue publicado en la revista italiana *Teoria Politica*⁴. Pero tengo la impresión que en esta oportunidad hemos intercambiado los roles. En la otra ocasión me reprochaba lo que veía como una contradicción entre mi realismo político —atribuido a la influencia de figuras como Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca— y mis ideales liberal-socialistas. Hoy, si lo comprendo correctamente, su objeción es la opuesta: el mayor defecto de mi discusión de Izquierda y Derecha parece descansar en la contradicción entre la definición puramente ideológica, axiológica, casi metafísica que di de la Izquierda, y la falta de realismo que debe impedirme ver cómo se desarrollan los acontecimientos en un mundo en que Izquierda y Derecha se vuelven cada vez menos distinguibles. En la primer instancia yo era un realista inconsecuente, en la segunda, un idealista mal equipado. En un caso, soy tan realista que impido desarrollar mi propio iluso idealismo. En el otro, soy tan idealista que no logro notar los hechos claros que me contradicen.

Confieso que encuentro difícil comprender como uno puede defender la distinción entre Izquierda y Derecha en un período histórico en el que, aparentemente, Izquierda y Derecha convergen una con otra en sus acciones políticas concretas —y, aún más, cómo puede uno aceptar su llamado final a luchar por evitar la derrota de la Izquierda, la "verdadera" Izquierda— sin apelar a los valores ideales, y, hablando francamente y sin falsa modestia, sin apelar a las malditas ideologías.

El valor ideal sobre la base que he distinguido Izquierda de Derecha —y que, sobre el final de su reseña, caracteriza como "puramente axiológico"— es el de la igualdad. Lo que ha distinguido a la Izquierda en todas sus formas históricas en los últimos dos siglos, tanto la "funcionalmente positiva" como la "funcionalmente negativa", es lo que me inclino a definir como el "ethos" (que es también el "pathos") de la igualdad. Esta no es una invención mía. En mi libro simplemente ensayo y resumo una opinión común a la literatura de ambos lados. Analizando y anotando una variedad de escritos sobre este punto, especialmente de autores italianos contemporáneos, estaba evaluando una tradición consolidada de pensamiento. Siguiendo los debates sobre Izquierda y Derecha, no he encontrado razón alguna para cambiar mi postura. Quisiera citar algo que Michael Walzer dijo al final de una entrevista publicado por *Reset*. Notando que "hay una tendencia constante de la sociedad a producir jerarquías y desigualdades", que presentan "un desafío para la Izquierda", Walzer continúa: "la Izquierda se creó para esto; su función es oponerse y corregir periódicamente las nuevas formas de desigualdad y autoritarismo que se producen continuamente por la sociedad"⁵.

El ethos de la igualdad inspiró a la revolución rusa tanto como a la socialdemocracia europea. La historia del socialismo es también, en gran medida, la historia de los ideales igualitarios, perseguidos ya sea a través de la abolición completa de la propiedad privada —que era considerada por Rousseau como la mayor causa de *l'inégalité parmi les hommes*— o a través de una variedad de políticas diseñadas para promover la justicia social por formas diferentes de redistribución del ingreso. Aun el manifiesto electoral de Tony Blair —que usted probablemente aborrezca— dice: "El desafío es repensar la igualdad... en un tiempo en que las desigualdades sociales parecen estar incrementándose". En otras palabras, la primera ansiedad de un partido que continúa considerándose a sí mismo de Izquierda —aun cuando, como usted supone, tiene muchos críticos de la Izquierda y simpatizantes de la

Derecha", lleva en la práctica políticas de Derecha— es el crecimiento de la igualdad.

Blair y Fukuyama

Puede ser una reforma muy modesta, pero, ¿no es la propuesta de transformar o abolir la Cámara de los Lores una movida igualitaria? ¿Por qué esta propuesta viene de un partido que continúa definiéndose a sí mismo y a su programa como de Izquierda? ¿No es la abolición de un privilegio inspirado por una pasión igualitaria lo que ha distinguido a la Izquierda a lo largo de la historia? En el mismo manifiesto leo que el gobierno laborista debe promover una educación y un sistema universitario más "igualitarios"⁶. ¿No es esta otra preocupación tradicional de la Izquierda? Usted está en lo correcto al objetar que no hay relación entre el igualitarismo comunista y el igualitarismo socialdemocrático. Pero, como sabe, he tratado de explicar que la palabra "igualdad" no significa nada si no definimos "entre quiénes, en relación a qué y de acuerdo a qué criterio" estamos hablando de ésta (p. 100). Puede haber incontables formas diferentes de distribución igualitaria, aún si producen resultados bastante diversos.

El ethos de igualdad, como característica de la Izquierda, se confirma si miramos a su opuesto, la defensa última del ethos —si podemos llamarlo de ese modo— de la desigualdad, provisto por uno de los escritores más reaccionarios de los últimos tiempos, Francis Fukuyama, para quien el fin de la historia coincide con el triunfo del capitalismo norteamericano en los años de Reagan y Bush⁷. Este es un autor cuyo trabajo usted ha discutido y criticado severamente, en un largo ensayo al que sería difícil agregar nada⁸. En una entrevista reciente con Giancarlo Bosetti, el profeta del fin de la historia expresó la convicción de que el fin del comunismo debe interpretarse como la prueba definitiva del catastrófico error cometido por los movimientos de la Izquierda; principalmente el movimiento comunista, pero también la socialdemocracia, si bien en forma más tímida: el error de creer que la igualdad era tanto un objetivo deseable como una prueba infalible del progreso histórico. Por el contrario, argumenta Fukuyama, el principal motor del progreso histórico es la desigualdad, no solo porque es funcional al mercado capitalista, sino también porque está bien por "derecho" propio⁹.

Esta es una tesis diseñada para socavar no sólo todos los medios empleados hasta ahora persiguiendo la igualdad, sino más bien el fin en sí mismo. Fukuyama desarrolla su argumento en dos registros: una filosofía de la historia y una ontología; (i) la historia no progresa a través de la compensación de las desigualdades, sino a través de las luchas individuales o colectivas por la supremacía; (ii) los seres humanos, entendidos de forma realista antes que idealista, aspiran no a la igualdad sino a la superioridad sobre sus pares, a través de la competencia y la victoria sobre sus oponentes. No debo perseguir las ideas de Fukuyama aquí; no menos porque su ensayo "Los fines de la historia" las examina de modo mucho más minucioso de lo que yo podría. Sólo quisiera agregar que Fukuyama distorsiona de modo radical la interpretación de la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel, que toma prestada del famoso comentario de Kojève. Para Kojève, el conflicto entre Amo y Esclavo no acaba, como sugiere Fukuyama, con la victoria del Amo, sino con la del Esclavo, a través de la actividad del trabajo:

El Amo no puede nunca desprenderse nunca del Mundo donde vive, y si ese Mundo perece, sucumbe con él. Solo el Esclavo es capaz de trascender el Mundo dado (sometido al Amo) y no perecer [...]. Pero al transformar el Mundo mediante ese trabajo, el Esclavo se transforma a sí mismo y genera así las condiciones objetivas nuevas que le permiten tomar la Lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por temor de la muerte¹⁰.

De hecho, por supuesto, la idea de que la supremacía del Amo descansa en su intención de confrontar los riesgos de la muerte, se contradice con la evidencia diaria de las guerras hoy. Aquellos que enfrentan el supremo riesgo de la muerte, no son los Amos



Norberto Bobbio



sino los Esclavos; aquellos que, obedeciendo a sus Amos, hacen de sus cuerpos proyectiles vivos, instrumentos de muerte.

En el curso de su contestación a los argumentos de Fukuyama, de molde tan egregiamente derechista, usted mismo ha escrito algunas páginas acerca de la Izquierda y sus ideales, que tomo como la alegre confirmación de esa postura meramente "axiológica" que —aún cuando la crítica en mi caso— usted sabe expresar e ilustrar de modo mucho más efectivo que yo mismo. Notando que la cultura de la Izquierda ha estado lejos de ser demolida por el colapso del comunismo soviético o por las dificultades de la socialdemocracia occidental, usted marca la vitalidad de la tradición socialista que continúa mostrándose en muchos lados. Una fe excesiva en las fuerzas del mercado ofrece una "no-solución" a las dificultades del capitalismo: "las consecuencias globales de su desarrollo espontáneo son la refutación visible de las concepciones austríacas de una catalaxia beneficiosa"¹⁶. Usted termina presentando la posibilidad de que las agudas tensiones internacionales de nuestro presente puedan crear las precondiciones para un nuevo programa de "reconstrucción social", en el que "el socialismo no será tanto sucedido por otro movimiento, como redimido en su propio derecho como un programa para un mundo más igual y habitable."¹⁷.

Los peligros del reformismo

Tomándose tan en serio el trabajo de los autores que se oponen a mis posturas, noto que usted ha querido ponerme a prueba; domando el tigre, por decir. Usted deja bastante en claro que no comparte su fe en la salvación a través del mercado, que es el mayor frente de conflicto y línea divisoria entre Izquierda y Derecha. Podríamos referirnos al pequeño y excelente libro de Albert Hirschman *The Rhetoric of Reaction* (La Retórica de la intransigencia)¹⁸. Los reformistas, así dice el refrán, siempre están equivocados; especialmente cuando creen que pueden intervenir en el curso natural (es decir, espontáneo) de las cosas, para alterarlas o corregirlas. Ellos imaginan que están actuando para el bien de la sociedad, pero alcanzan el verdadero opuesto; creen que han introducido cambios útiles cuando en verdad las cosas siguen tal como estaban antes; incluso ponen en peligro lo que ya ha sido ganado. Enceguecidos en sus prejuicios, no han aprendido cómo funciona el mundo, que no todo diablo es el peor, que "plus ça change, plus c'est la même chose"; que "no se puede tener tu torta y comerla". Esos son clichés que oímos repetidos, *ad nauseam*.

No estoy diciendo que los argumentos dictados por la pasión por la igualdad están fuera del desafío. Pero hasta ahora al menos, nadie ha podido probarme que las desigualdades entre la gente son solamente naturales y por ende inmutables, o que las desigualdades de clase han cesado de importar porque los ingresos han sido redistribuidos. Una Izquierda que se permite encantar por estos sentimientos, está vencida antes de comenzar la lucha. Si fuesen irrefutables, estarían muertos y enterrados, o deberían bajar las armas sin siquiera honores militares.

De hecho, su principal argumento en mi contra es muy diferente. Me refiero al comienzo de su texto donde apela a mi realismo para que mire el "contexto externo" de la política europea. ¿Como podría nadie dejar de ver que los partidos gobernantes de la Izquierda, en Gran Bretaña, Francia, y luego también en Italia — donde los primeros pasos para desregular el comercio pequeño han sido dados por un gobierno de la Izquierda— están llevando a cabo las mismas políticas que la Derecha?

Me doy cuenta de esto perfectamente bien. Es un tema de debate público diario. Uno de los escritores políticos más leídos de la Izquierda, Marco Revelli, tituló sin ambigüedades un libro reciente *Le Due Destre* (Las dos derechas)¹⁹. Él argumenta que una de las dos trata de pasar por Izquierda, pero es en verdad una Derecha tecnocrática, mientras que la otra — que se arroga uso exclusivo del rótulo— es simplemente una Derecha populista. Revelli no dice que no haya lugar para una Izquierda genuina en Italia, o que sea imposible distinguir una Izquierda de una Derecha. Simplemente quiere señalar que los lineamientos políticos y sociales tradicionalmente

definidos como "Izquierda" han sufrido una derrota momentánea. ¿Han sido derrotados para siempre? Aquellos que quieren una respuesta apasionada pero bien razonada a esta pregunta pueden encontrarla en un libro más nuevo de Revelli, ahora en nuestra lista de best-sellers, *La Sinistra Sociale. Oltre la civiltà del lavoro* (La Izquierda social. Mas allá de la civilización del trabajo). Allí la derrota histórica del socialismo en todas sus formas es considerada desde una perspectiva de largo plazo y en una escala global. Sin embargo, Revelli se mantiene firme en la convicción de que la Izquierda —entendida en su sentido ideal como la causa comprometida con la emancipación de hombres y mujeres— vive en el principio regulador del desarrollo histórico. ¿Han desaparecido verdaderamente las razones para una Izquierda solo porque la Derecha ha ganado y ha forzado a la Izquierda a aceptar sus términos, hoy y tal vez por un período histórico largo? ¿Acaso estos términos no van a crear nuevas desigualdades para desafiar a la Izquierda en otro plano? ¿Podrá la Izquierda ganar nuevamente la fuerza para esto, más que en nombre de los principios ideales? ¿Cuáles serán estos principios si no aquellos que usted describe como el objetivo de un mundo más igual y habitable?

La demonización de la Izquierda

Así que me pregunto si es realmente cierto que la oposición entre Izquierda y Derecha se encuentra exhausta en la realidad que nos confronta. Debo confesar inocentemente que en mi vida diaria, al menos en un país como Italia, no lo he notado. Si fuésemos a juzgar por la frecuencia de los enfrentamientos entre partidarios de cada lado, me vería tentado a decir que la tensión entre ambos nunca ha sido más visible o llamativa que hoy. Quedar bajo sospecha de ser de la Izquierda, en estos años de una Derecha revitalizada, significa regularmente ser atacado e insultado por falta de patriotismo. La Izquierda es vista cada vez más como la "cara demoníaca del poder" (me refiero al libro de Gerhart Rittler, *Die Daemonie der Macht* [El problema ético del poder], 1947), del mismo modo que la Derecha fue vista por la Izquierda después de la caída del fascismo. Cada mañana escucho un programa de radio en el que periodistas de una variedad de periódicos se turnan para leer y comentar noticias de la prensa. Aunque todos intentan hablar del modo más neutral, puedo decir inmediatamente —especialmente por sus respuestas a preguntas de los oyentes— si son de Izquierda o de Derecha. ¿Por qué sería esto así si no hay más diferencia entre ambas? No es difícil ver por qué. Las razones de una distinción "axiológica" entre Izquierda y Derecha, del tipo que argumento, no son solo aquellas que puedan ser canceladas por la aceptación en la Izquierda de los efectos benéficos del mercado. Hay muchas otras razones también.

Uno de los problemas más dramáticos que se enfrentan nuestros países —y que ha emergido por primera vez en toda su gravedad en los últimos años en Italia— es la creciente escala de inmigración de gente buscando trabajo desde el Tercer Mundo o los países del Este Europeo. Aquí la línea divisoria entre Izquierda y Derecha es extremadamente clara. La Izquierda es más inclusiva, la Derecha es más excluyente; y la Izquierda es más inclusiva porque es más igualitaria, mientras que la Derecha es más excluyente porque lo es menos. En Turín, una ciudad con muchos inmigrantes, la campaña electoral de 1996 giró mayormente en torno de este tema. Afortunadamente, la Izquierda ganó allí. La Derecha contaba entre sus apoyos a gente que decía abiertamente que el problema de los inmigrantes podría ser resuelto poniendo a los visitantes no deseados en un avión y deportándolos a su país de origen. Para dar otro ejemplo pequeño pero sugerente: unos pocos meses atrás, el consejo de izquierda de la ciudad tuvo una ceremonia pública por un convenio celebrado entre Turín y la primera ciudad de Guatemala en tener un intendente de origen maya, Quetzaltenango, con la honorable presencia de la ganadora del Premio Nobel Rigoberta Menchú. ¿Por qué no fue ninguno de los representantes de la Derecha del consejo?

El mercado y el Arzobispo de Milan

No estoy buscando excusas. Estos son temas más allá de los conflictos de clase que engendraron la gran división entre Izquierda y Derecha en el último siglo. Pasaré por alto el hecho de que los conflictos de clase en sí mismos no han desaparecido, pero que más bien tienden a ser transferidos de la escena del Estado capitalista a la relación entre las clases dominantes de los países ricos y el proletariado de los países pobres. En verdad, no han desaparecido ni aún en los países del centro, a pesar del anuncio de *Business Week* a los trabajadores: ahora "estamos todos en el mismo bote"²⁰.

Hay muchas otras razones de conflicto. Hay conflictos entre razas, entre grupos étnicos, entre mayorías y minorías religiosas y culturales. Estos conflictos se incrementan y seguirán haciéndolo desde que son la expresión de los cambios convulsivos de la gente de un país a otro en búsqueda de empleo. Estos conflictos deben contarse entre los problemas más importantes del futuro cercano. Estoy bien al tanto de que el desafío decisivo para la supervivencia y el renacimiento de la Izquierda está dado por la victoria de la economía de mercado sobre la planificada. Sin embargo, para recono-

cer esta derrota, como me invita usted a reflexionar sobre el final de su comentario, no es para dejar la lucha. ¿No ha dicho usted acaso que hay problemas para los que el mercado no puede ofrecer una solución? ¿No podría uno agregar que no hay *ningún* problema que pueda ser dejado exclusivamente a las soluciones del mercado? Aquí la Izquierda debiera tener tanto o más para decir que nunca. ¿Realmente queremos dejar la tarea de denunciar lo funesto del capitalismo, mientras este proclama el fin de la historia y un futuro sin oposición, al Papa y al Arzobispo de Milán?²¹ ¿Es posible que la Izquierda no tenga nada que decir sobre la globalización más que esta ha desatado los "espíritus animales" del capitalismo?²² Si por "Izquierda" entendemos una causa histórica comprometida a luchar por un mundo más equitativo y habitable, el trabajo por delante es aún muy largo; al menos si ampliamos nuestros horizontes más allá de los bordes de nuestros propios países, como debemos en la era de la globalización, a veces exaltada y otras censurada. Me aventuraría a decir, sé que provocativamente, que en lo que al futuro de la Izquierda concierne, la humanidad no ha llegado de ningún modo al "fin de la historia". Tal vez esté solo en el comienzo.

Turín, Febrero de 1998

Una respuesta a Norberto Bobbio

INCICI

Estimado Norberto Bobbio,

Déjeme decirle cuánto aprecio su generosa respuesta a mis reflexiones sobre su libro *Destra e Sinistra*. Yo no concebí inicialmente ese texto para la publicación, y posteriormente consideré el hacerlo solo si usted pensaba que una respuesta valía la pena. Ningún lector de *De Senectute* quisiera causarle distracciones innecesarias. De modo que yo estoy profundamente conmovido por su respuesta. Como hay tal acuerdo substancial entre ambos sobre los principales problemas en juego, puedo ser mas bien breve en mi respuesta a sus argumentos.

Hay solo cinco puntos breves que quisiera hacer.

(1) Su descripción del contraste entre mis observaciones sobre su trabajo en 1988 y mis recientes comentarios es sin duda perspicaz. No había notado esto hasta que usted lo señaló, con cierta justificada ironía. De cualquier modo, sostendría lo balanceado de ambos juicios, observando la diferencia entre ambos no tanto como una contradicción en mi visión de su trabajo, sino como un signo de las tensiones productivas de su propio pensamiento. Yo creo, como sugerí en los años '80, que mucho de la riqueza intelectual —de la que usted es habitualmente modesto— viene de la confluencia dentro de las tradiciones de pensamiento de orígenes frecuentemente opuestos, cuya síntesis no ha sido estática, pero variada en respuesta a sucesivas situaciones históricas. Me parece que *L'Utopia Capovolta* de 1989 marcó muy lúcidamente la línea divisoria entre una situación y la otra, mientras el comunismo fallecía y el capitalismo quedaba sin "bárbaros en las puertas", y que el énfasis de sus escritos se ha alterado en correspondencia con esto. Tomo esto como un signo de vitalidad, no de incoherencia.

(2) Mis reservas sobre la posición de *Destra e Sinistra* en su última fase esencialmente conciernen a aquello que no dice, más que lo que dice. La igualdad es —como usted bien insiste— el valor central de cualquier Izquierda con sentido. Mantener el ideal de la igualdad es ciertamente una tarea irrenunciable de cualquier política progresista. Pero una defensa puramente axiológica de la igualdad es insuficiente para una política válida de Izquierda. Para ser operativo, el ideal debe ser puesto en tierra en procesos materiales reales y proyectos sociales. Aquí estaba la ausencia que sentí en *Destra e Sinistra*. No digo que sea fácil hacerlo bien. Ni los sujetos colectivos ni los diseños institucionales necesarios para convertir una aspiración normativa en una empresa histórica están muy obviamente a mano. Pero sin ellos, la distancia entre Izquierda y Derecha pelagra en convertirse en una mera *clause de style* verbal; una distinción retórica antes que práctica.

(3) La dificultad aquí puede ilustrarse en los ejemplos que usted da de la pertinencia continuada de la idea de Izquierda. El gobierno laborista en Gran Bretaña planea abolir el derecho de los nobles hereditarios a tener un puesto en la Cámara de los Loores. "¿No es esta —usted pregunta— una propuesta igualitaria?". Quisiera que pudiésemos estar tan seguros. Porque los laboristas no están proponiendo hacer de la Cámara Alta una institución elegida democráticamente, sino que se conforme completamente —y no, como ahora, parcialmente— de miembros nombrados por el gobierno. ¿Es verdaderamente este un avance democrático? Paradójicamente, los nobles hereditarios —congénitamente jerárquicos como son—, por ser independientes de cualquier gobierno específico, han

Perry Anderson

actuado en ocasiones como barrera a la legislación opresiva de administraciones conservadoras recientes, incluso desafiando a la señora Thatcher misma. Bajo el gobierno de Blair, los Lores han mostrado otra vez su independencia rechazando la legislación diseñada a proteger el imperio de Rupert Murdoch, nuestro Mediaset local, con el que el primer ministro mantiene relaciones estrechas. Una Cámara Alta llena de clientela oficial en vez de un rango feudal sería, probablemente más dócil que la actual. Debemos esperar que la reacción pública contra este esquema burocrático obligue al laborismo a cambiar de curso y crear una asamblea electiva. Pero su propuesta actual —manifiestamente instrumental— hace poco por incrementar el crédito moral de la Izquierda.

El segundo elemento en el programa del laborismo al que usted se refiere, como evidencia de las intenciones igualitarias, son sus promesas de reforma educativa. Aquí también, el registro está lejos de ser alentador, incluso apunta en la dirección contraria. El principal acto del nuevo gobierno ha sido imponer préstamos obligatorios a los estudiantes; esto es, obligarlos a pagar por sus estudios en la universidad con las ganancias futuras. Esta es una medida que el primer ministro conservador John Major se rehusó a introducir, a pesar de la presión de sus asesores financieros, sobre la base de que es achicar el acceso popular a la educación superior. Ahora un gobierno laborista ha legislado lo que un gobierno tory no se animó. ¿Puede usted imaginarse a una coalición de centro izquierda forzar ese cambio en Italia?

(4) No quiero cargar demasiado las tintas sobre estos ejemplos, sin duda elegidos suficientemente al azar a los fines de su argumentación. Pero hay un punto más general aquí. Usted sugiere que mientras los términos "Izquierda" y "Derecha" son utilizados con pasión —y ferocidad— en ambos lados, como en Italia hoy, podemos confiar que la distinción entre ambos continúa reflejando una división profunda. Pero alcanza con que reflexionemos sobre la experiencia histórica para darnos cuenta que esto no tiene por qué ser así. Hay más casos en la historia donde las etiquetas ideológicas persisten mucho después de que la substancia a la que estaban ligadas una vez haya desaparecido; lo que podríamos llamar el síndrome del "Santo Imperio Romano". Los antónimos políticos forman un caso especial, pero aquí también debemos distinguir entre oposiciones de principio y oposiciones de partido. Los conflictos entre "partidos", de gran virulencia, pueden ser extraordinariamente durables, aún con la ausencia de distinciones socialmente significativas entre ellos; los mecanismos del partidismo perpetúan lealtades rivales por los períodos más largos. Enfrentamientos violentos entre Azules y Verdes, meras facciones de carros del hipódromo romano [se refiere a las carreras de carros en el Circus Maximus, N. del E.], dominaron la vida política de Bizancio por siglos. Nuestros partidos en televisión inspiran menos pasión que los equipos del hipódromo. ¿Debemos estar orgullosos, o preocupados por la diferencia?

(5) Señalar estos peligros no es para decir que están entre nosotros. Usted está en lo correcto al resistirse a un cinismo demasiado liviano que niegue cualquier realidad a las tradiciones de Derecha e Izquierda en Europa hoy en día. Pero si vamos a dar una renovada vida a la idea de la Izquierda actual, no podemos renunciar a la *proie pour l'ombre*. Un verdadero revivir de las políticas de igualdad requiere medidas para crear empleo, reducir las diferencias de ingreso, abolir los privilegios fiscales, redirigir los flujos financieros; es decir una habilidad para desafiar lo que es "económicamente correcto" de acuerdo a las doctrinas obligadas a la orden del día. Con un poco de suerte, una rara oportunidad puede aparecer en breve en Europa. Si el SPD gana las elecciones federales en septiembre, los cuatro países más grandes de Europa occidental —Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia— estarán gobernados simultáneamente por primera vez en la historia por gobiernos declaradamente de Izquierda. Esta constelación po-

dría ocurrir justo cuando el gran proyecto de una única moneda continental comienza a existir. El poder de rediseñar las condiciones de vida de la gente de Europa para mejor descansarán en las manos de la Izquierda oficial, más allá de las fronteras nacionales, de un modo que nunca sucedió. Permitámonos esperar que, si esta oportunidad se da, la Izquierda europea como un todo pruebe ser capaz de actuar como el partido de movimiento más que como el partido del orden una vez más; guiada por esa "estrella polar de la igualdad" que usted nos ha puesto delante mejor que ningún otro.

Berlin, Abril de 1998

[Todo el dossier fue traducido de *New Left Review*, n° 231, setiembre/octubre 1998, por Juan Grijera. Revisión técnica de HT]

Notas

- Norberto Bobbio, *Destra e sinistra, ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma, 1994. Una edición revisada y ampliada apareció en 1995, a la que hacen referencia todos los números de página que siguen. La traducción inglesa es *Left and Right*, Cambridge, 1996 y una versión castellana es *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Taurus, 1996.
- Michael Young, *Rise of the Meritocracy*. Londres, 1972 [trad. cast.: *El triunfo de la meritocracia*, Madrid, Tecnos, 1964].
- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Londres, 1993 [Trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1994].
- "L'Utopia Capovolta", *La Stampa*, 9 junio 1989, publicado también como "The upturned Utopia", en *New Left Review*, n° 177 [trad. cast.: "La utopía al revés", en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, Crítica, 1993], y en el libro de Bobbio del mismo título: *L'Utopia capovolta*, Turin, 1990.
- Norberto Bobbio, *De Senectute*. Turin, 1996 [Trad. cast.: *De Senectute*, Madrid, Taurus, 1997].
- Perry Anderson, "The Affinities of Norberto Bobbio", *New Left Review*, n° 170, Julio/Agosto 1988 [trad. cast.: "Las afinidades de N. Bobbio", en *El Cielo por Asalto*, n° 2, otoño 1991], reimpresso en *A Zone of Engagement*. Londres, Verso, 1992, pp. 87-129 [trad. cast.: *Campos de batalla*, Madrid, Anagrama, 1998, pp. 131-186].
- "Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson", *Teoria politica*, vol. 5, n° 2-3, 1988-89, pp. 293-308 [trad. cast.: "Epistolario Bobbio-Anderson", en *El Cielo por Asalto*, n° 2, Buenos Aires, otoño 1991].
- M. Walzer, "Il doppio dissenso di Dissent", entrevista con Clementina Casula, *Reset*, n° 43, diciembre 1997, p. 36.
- Tony Blair, *Il nuovo Labour* (compilado por Marina Calloni), Roma, 1997, pp. 12-13.
- Tanto que ha atraído la admiración del CEO de FIAT, Cesare Romiti. Véase "Romiti: in politica scelgo Blair" (Romiti: en política elijo a Blair), *Corriere della Sera*, 20 de enero de 1998, p. 7.
- Blair, *Il nuovo Labour*, op.cit., p. 13.
- Véanse las críticas de las teorías de Fukuyama en Marco Da Ponte (comp.), *Dentro le Nazioni Unite*, Roma, 1996, p. 82.
- Perry Anderson, "The Ends of History", en *A Zone of Engagement*. Londres, Verso, 1992, pp. 279-375 [trad. cast.: *Los fines de la Historia*, Anagrama, Madrid, 1996].
- La entrevista con Fukuyama apareció en *L'Unità*, 4 de diciembre de 1997, p. 4.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à l'École des hautes Études réunies par Raymond Queneau*, Paris 1947, p. 34 [trad. cast. en tres volúmenes: *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel; La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel; y La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972; la cita está tomada del primer vol., p. 37].
- Anderson, "The Ends of History", p. 363.
- Ibid., p. 375.
- Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge MA, 1991.
- Marco Revelli, *Le Due Destre*, Turin, 1996.
- Business Week*, 23 de Mayo de 1994, citado en Noam Chomsky, *The prosperous few and the restless many*, compilado por David Barsamir, Berkeley, 1993.
- Me refiero a la entrevista del Cardenal Carlo Maria Martini con Igor Man, publicada en el *Corriere della Sera*, 21 de diciembre de 1997, p. 9. Véase la colección de opiniones oponiéndose a la postura del cardenal publicadas por Pierluigi Batista en *La Stampa*, 23 de diciembre de 1997.
- G. Ruffolo, "Europa senza soggetto, sinistra senza progetto", en el libro *Sinistra di fine secolo*, Roma 1997, p. 138.

INMANENCIA Y PRODUCTIVIDAD: NUEVAS FORMAS DEL ANTAGONISMO Y DEL CONTRAPODER EN LA ERA DEL IMPERIO.

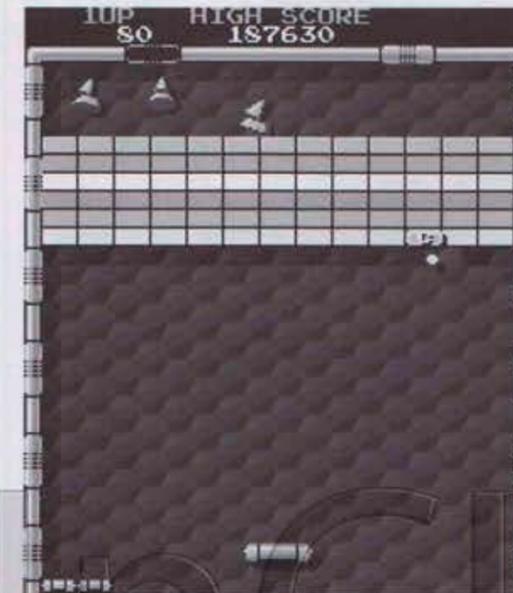
[A propósito de *Empire*, de

Michael Hardt y Antonio Negri,

Harvard University Press

Cambridge, Massachusetts

Marzo 2000, 512 pp.]



"El Imperio con el que nos enfrentamos ejerce enormes poderes de opresión y destrucción, pero este hecho no debe hacernos sentir nostalgia por las viejas formas de dominación. (...) La globalización, por supuesto, no es una sola cosa y los múltiples procesos que reconocemos como 'globalización' no están unificados ni son unívocos. Nuestra tarea política no es simplemente resistir a estos procesos sino reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines. Las fuerzas creativas de la multitud en las que se sostiene el Imperio son capaces de construir autónomamente un Contra-imperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales".

Michael Hardt
y Antonio Negri

Ya desde la portada, "Imperio" nos proporciona algunas claves sobre las hipótesis que sostienen su argumentación, producto de la cooperación productiva entre un italiano y un norteamericano. Por una parte, un filósofo, profesor de teoría del estado, preso político pero por sobre todo militante comunista con una participación intensa en el multitudinario movimiento de la autonomía italiana de los años 68-77. Por la otra, un ejemplar relativamente atípico de la izquierda académica que usualmente se concentra en torno a los departamentos de literatura de las universidades estadounidenses.

El libro, escrito originalmente en inglés, aún no ha sido editado en castellano. Sin embargo, se encuentra disponible en la Internet una traducción al español realizada por Eduardo Sadier¹, lo cual no deja de reflejar otro signo de la constitución política del presente que Hardt y Negri se proponen analizar.

La hipótesis central del libro, que podemos encontrar en la primer página del prefacio, es la siguiente:

"Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y luego, precipitadamente, tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, hemos sido testigos de una irresistible e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando —en suma, una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo."²

El uso que Hardt y Negri hacen del término Imperio, vale la pena aclarar, es conceptual y no metafórico. No se trata de encontrar entonces analogías y semejanzas entre el orden mundial actual y formaciones imperiales del pasado sino de nombrar la lógica que estructura un aparato de comando y el proceso en curso de materialización de esta mutación de las formas de la dominación.

SOBERANÍA GLOBAL POST-IMPERIALISTA

Contrariamente a los planteos de algunos analistas del nuevo orden mundial, los autores de *Imperio* afirman que el declive de la soberanía de los estados-nación no significa que la soberanía como tal haya declinado. Ésta ha adoptado una nueva forma, y se compone ahora de una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una "lógica única de comando". Además, los autores rechazan las hipótesis continuistas que ven en la globalización el simple acrecentamiento del imperialismo como forma de dominación internacional. Para ellos, entre la era de los imperialismos y esta nueva forma de soberanía global que denominan Imperio hay una diferencia cualitativa:

"En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece un centro territorial del poder y no se sostiene en barreras o fronteras fijas. Es un aparato de comando descentrado y desterritorializante que incorpora progresivamente al mundo entero dentro de sus fronteras abiertas y expansivas. El Imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercam-

bios plurales por medio de redes moduladoras de comando"³

La construcción de este aparato de comando de regulación de los flujos globales ha sido acompañada por la transformación de los procesos productivos dominantes. Esta transformación, signada por el decaimiento de la centralidad (no la disminución cuantitativa) del trabajo industrial, ha puesto en el centro de la producción de riqueza a las prácticas cooperativas, comunicativas y afectivas. Retomando la noción de Foucault, los autores denominan a este proceso "producción biopolítica": la diferencia entre producción y reproducción de la fuerza de trabajo deja de tener validez ya que de lo que se trata es de la producción de la misma vida social.

La hipótesis de la emergencia de una nueva forma de soberanía contradice la idea, tan difundida en las organizaciones y medios de la izquierda y el progresismo locales, de que Estados Unidos es la "autoridad última" que lidera el proceso de globalización, tomando el relevo de la dominación imperialista (no imperial) ejercida con anterioridad por las naciones europeas. En este punto, Hardt y Negri son tajantes:

"Los Estados Unidos no pueden, e incluso, ningún Estado-nación puede hoy, constituir el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha concluido. Ninguna nación será líder mundial del modo que lo fueron las naciones modernas europeas. Sin embargo, los Estados Unidos ocupan un lugar privilegiado en el Imperio, pero este privilegio deriva no de sus similitudes con las viejas potencias imperialistas europeas, sino de sus diferencias."⁴ Nombre de una nueva forma de soberanía emergente luego del imperialismo, aparato de dominación que intenta comandar el proceso de globalización actualmente en curso, el concepto Imperio puede ser definido por un conjunto de características:

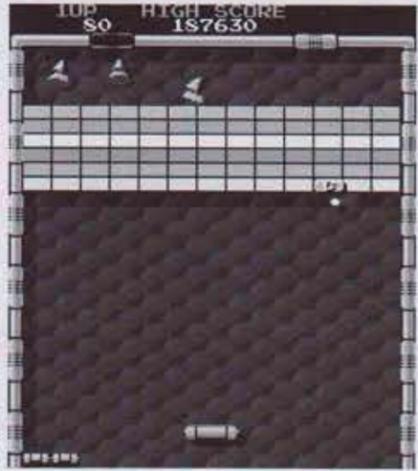
- Ausencia de fronteras territoriales: se trata de un régimen que domina efectivamente al mundo "civilizado", entendido como totalidad espacial.
- Ausencia de fronteras temporales: este régimen deniega su historicidad, presentándose como un orden que suspende la historia y de ese modo eterniza el estado de cosas existente.
- Ausencia de fronteras sociales: El dominio del Imperio opera en todos los registros sociales. No sólo organiza y controla un territorio y una población sino que además crea el mismo mundo social que habita. El Imperio representa la forma paradigmática del biopoder.

IMPERIO: EL LIBRO, LA INTERVENCIÓN

A partir de esta hipótesis de base, Hardt y Negri construyen un libro que consideramos una

intervención teórico-política importante. Sin embargo, y más allá de la novedad de muchos de los argumentos esgrimidos y de la estimulante transdisciplinariedad de la matriz conceptual elaborada, se trata de una intervención que podríamos definir como clásica.

Imperio, libro cuyos propios autores definen como "un marco teórico general y una caja de herramientas conceptual para teorizar y actuar en y contra el Imperio" a la espera de ciertos acontecimientos prácticos que permitan definir de manera concreta nuevas formas de organización social, es un punto de convergencia y actualización de las más diversas líneas de investigación y formalización teórica. La referencia al libro de Lenin sobre el imperialismo hecha por Hardt y Negri es aplicable asimismo a **Imperio**: una síntesis de análisis propios y de otros autores para hacerlos accesibles al "gran público".



El libro rastrea la genealogía del pasaje del imperialismo al Imperio desde dos perspectivas principales: las vicisitudes de la noción de soberanía desde los orígenes de la modernidad hasta el presente y las mutaciones de la producción capitalista, entendida en un sentido amplio que incluye tanto la producción económica como la producción de subjetividades. Desde estas dos perspectivas son abordadas, sucesivamente, la fase imperialista moderna, los mecanismos del pasaje y el presente estadio imperial. Finalmente, el último capítulo del libro se propone identificar las alternativas que están hoy trazando las líneas de un movimiento más allá del Imperio.

La lógica de este pasaje se sostiene en una hipótesis sobre la dinámica del cambio social que Negri ha venido utilizando para estructurar sus investigaciones desde hace más de 30 años. La forma que adquieren los poderes constituidos es siempre una modalidad de reacción a la potencia constituyente de la multitud. Esta potencia constituyente opera en un plano de inmanencia y produce nuevas formas de vida social. Inmanencia, productividad y antagonismo por una parte, trascendencia, reacción y dialéctica por la otra, conforman un par asimétrico a través de cuya conflictividad se forja la historia de la modernidad, de los procesos constituyentes y del capitalismo mismo:

"Lo que Negri sostiene es que no ha habido sólo uno sino dos sujetos en la historia del capitalismo, y por tanto una creciente tensión entre la dialéctica del capital y sus leyes de expansión por una parte, y una lógica antagonista de

separación de la clase obrera por otra. La dialéctica no es aquí una ley metafísica ni un desenvolvimiento cronológico, sino más bien la forma en que el capital trata de anular la lucha de clases. En otras palabras, cuando el capital logra someter la subjetividad de la clase obrera a la condición del desarrollo capitalista imponiendo una unidad de movimiento, lo que necesariamente debe hacer es anticipar, desbordar a este otro sujeto —la clase obrera— que se desenvuelve con su propia lógica separada, una lógica que no es dialéctica, sino más bien antagónica: no trata de establecer un control sobre el otro sujeto, sino más bien de destruirlo para liberarse. Dos lógicas distintas para dos clases diferentes y opuestas."

Se trata, por supuesto, de una apretada síntesis de un núcleo teórico complejo que Negri ha desarrollado a lo largo de los años, tanto en las obras propias del período de la autonomía como el fundamental **Dominio y Sabotaje** (publicado en 1979), como en sus estudios sobre Spinoza (ver **La Anomalia Salvaje y Spinoza Subversivo**), su genealogía del poder constituyente como fuente de ordenamientos jurídicos y constitucionales (ver **El poder Constituyente**) y los escritos de redefinición del proyecto comunista durante su exilio francés (ver **Las verdades nómadas** escrito en colaboración con Félix Guattari y artículos varios de la revista **Future Antérieur**).

Muchos de los análisis y conceptos desarrollados en estos escritos son articulados y actualizados en **Imperio** en torno a la hipótesis de la emergencia de una nueva forma de soberanía. Hardt y Negri construyen su pensamiento entrecruzando sus propias categorías con los más diversos desarrollos, en un proceso de hibridación productiva, que parece relanzar la actitud abiertamente transdisciplinaria del marxismo crítico. Es así como el posestructuralismo de Deleuze y Guattari co-opera con el obrerismo italiano, la trfada negriana Maquiavelo-Spinoza-Marx con el primer Michel Foucault, el situacionismo anti-espectáculo de Guy Debord con los pensadores humanistas del Renacimiento.

LECTURAS MILITANTES

Como toda ocasión en que se publica un análisis global de este tipo, no tardarán en llegar las críticas que impugnando parcialmente algunos de las argumentaciones intenten poner en entredicho la validez general de la obra. Sin desconocer que algunos pasajes de libro son cuestionables preferimos analizar el libro desde una perspectiva militante: ¿cuál es la capacidad de este libro-intervención de operar en el plano de inmanencia? ¿cuál es la productividad de la articulación de sus desarrollos con las prácticas militantes actuales?

En este sentido, y en la situación en la que nos toca intervenir, **Imperio** puede convertirse en una formidable máquina de guerra contra cierto nacionalismo "de izquierda" que, extrayendo nuevas fuerzas de su nuevo estatuto de inversión especular de la desterritorialización globalizadora, está saturando los espacios de lucha contra la regulación imperial del capitalismo actual.

En este sentido, las afirmaciones de Hardt y Negri no pueden ser más provocadoras: la globalización no sería una invención del capital sino de la clase trabajadora en lucha. Sería el proletariado el primer sujeto colectivo que habría constituido una política global, desbordando la lógica de los Estados-Nación, al confor-

mar la Asociación Internacional de los Trabajadores. El Imperio, desde esta lógica, no sería más que una contestación al antagonismo de clase que relanza el comando capitalista sobre la sociedad a escala planetaria. Una política que se piense en términos nacionales estaría, entonces, superada, no sólo por la dinámica del capitalismo, sino por la propia lucha de clases, constituyendo una posición nostálgica de formas de dominación imperialistas contra las cuales sabíamos cómo luchar, ante la angustia producida por el actual agotamiento de esas orientaciones.

En contraste con las ideologías de la resistencia en tanto retorno y repetición, **Imperio** propone una política anticapitalista de anticipación de la sociedad porvenir.

"Lo que necesitamos es crear un nuevo cuerpo social, un proyecto que va mucho más allá del rechazo. Nuestras líneas de fuga, nuestro éxodo debe ser constituyente y crear una alternativa real. Más allá del simple rechazo, o como parte de este rechazo, necesitamos también construir nuevas formas de vida y sobre todo una nueva comunidad."

La estructura difusa y descentralizada del Imperio hace "que la dominación y la explotación constituyan un no-lugar general en el terreno imperial". Para Hardt y Negri luchamos con un enemigo no localizable. Por lo tanto, más que una técnica de confrontación o captura del aparato estatal, la tarea principal de una política anticapitalista consistiría en la constitución, a través del nomadismo, la deserción y el éxodo, de un "nuevo lugar en el no-lugar", es decir, en la producción de espacios sociales de cooperación productiva que suspendan la eficacia de la hegemonía capitalista. El comunismo, ese "poder constituyente en acto", explora las nuevas formas del antagonismo y del contrapoder que en su existencia misma nos llevan más allá del Imperio.

Franco Ingrassia

NOTAS:

1. http://members.es.tripod.de/pete_baumann/toninegri.html
2. Hardt, M. y Negri, A., **Empire**, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2000, p. xi.
3. *Ibidem*, p. xii.
4. *Ibidem*, p. xiii.
5. Domínguez Sánchez, Mario, "Obrero Masa - Obrero Social", artículo disponible en internet: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/d-dominguez1.htm>
6. Se puede encontrar una versión electrónica de este libro, largamente agotado, en la anteriormente mencionada página web de Peter Baumann (ver nota al pie 1).
7. Una recopilación de artículos posteriores a **La Anomalia...** recientemente publicada en castellano por Akal en su colección "Cuestiones de Antagonismo".
8. Publicado por la editorial Libertarias/Prodhufl.
9. Por ejemplo, la caracterización del zapatismo como una lucha "incomunicable", "intraducible", siendo la capacidad del EZLN de articularse con la "sociedad civil" global una de las principales fuentes de su potencia.
10. Hardt, M. y Negri, A., op. cit., p. 204.
11. *Ibidem*, p. 211.
12. Negri, T., **El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad**, Madrid. E. Libertarias7Prodhufl, 1994, p. 323.

EL RODABALLO

Revista de política y cultura

N° 1 (nov. 1994): *Centrozquierda. La estrategia de la ilusión*: de Santos, Guilis, Tarcus / Marx en el siglo XXI: Löwy, Holloway, Petras / Heidegger, todavía: Grüner / Los desafíos del socialismo: P. Anderson / Homosexualidad e izquierda: R. Angel / Política y terror: N. Casullo, G. García Reynoso, J. M. Pasquini Durán, L. Rozitchner / *Ética, política, finalidad*: M. Vázquez Montalbán

N° 2 (mayo 1995): *Elecciones. La política está en otro lado*: Scavino, Tarcus, Grüner, de Santos / *Capitalismo, las figuras de la crisis*: Katz, Calviño, R. Astarita, Guilis / *Estética y poder*: R. Angel, Battistozzi, Longoni / *La correspondencia Serge-Trotsky*: Richard Greeman / E. Mari: *La Viena de Mussi / Abolir el trabajo*: J.-M. Vincent

N° 3 (verano 1995/96): *Perspectivas para la izquierda*: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos / P. Anderson: *Las lecciones del neoliberalismo* / H. Tarcus sobre *Ernest Mandel / Desocupación*: M. Matellanes, R. Ruiz / *Entrevista con R. Castel / Igualdad, diferencia, emancipación*: Celia Amorós, A. Grimson / Straface sobre *Saer y la crítica* / M. Caparrós / Ch. Ferrer / P. Gilabert

N° 4 (otoño/invierno 1996): *"Tierra y Libertad", la trinchera de la memoria*: Ch. Ferrer, G. Orwell / F. Jameson: *Marx y los marxismos* / R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: *El Marx de Derrida* / R. Hora, E. Palti sobre *Hobbsawm* / L. Rozitchner contra *Baudrillard* / H. Tarcus: *S. Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky* / *Entrevista con Robin Blackburn* / I. Muñoz / R. Straface / D. Martuccelli

N° 5 (verano 1996/97): *Mariátegui en la Argentina*: H. Tarcus, M. P. López, G. Korn / M. Löwy-R. Sayre sobre *E. P. Thompson y Raymond Williams* / Dossier: *"La izquierda ante la herencia de la modernidad"*: B. de Santos, H. Prieto, E. Colombo, A. Ciriza, Ch. Ferrer / *Contrapunto R. Debray - D. Bensaid* / J. Trimboli sobre *J. L. Romero / Olvido y tragedia en el marxismo argentino*: H. González, J. Schvarzer, M. Frondizi, R. Pittaluga / *El aborto en la Argentina*: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado / *Reseñas de Cernadas, Pittaluga, Straface-Valente, Irizar, Luzzi-Sexer*.

N° 6/7 (otoño/invierno 1997): *De Lukács a Benjamin: un diálogo con M. Löwy / Trabajo y globalización*: Toni Negri / *La utopía en Ursula K. Le Guin*: F. Jameson, J. Brennan, M. Downs, Ursula K. Le Guin / *La izquierda argentina: historia y política*: J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus, G. Rot / *Subjetividad, política, emancipación (a propósito de Ernesto Laclau)*: B. de Santos, M. C. Labandeira, A. Oberti / *Feminismo y política*: Colectivo "Sottosopra", C. Amorós / R. Straface, A. Valente sobre *Soriano / La plaza vacía*: M. Svampa, D. Martuccelli / I. Muñoz sobre *las Revistas Culturales / Acha sobre el José Luis Romero de Trimboli* / Grüner sobre *Rozitchner / El Anti-Sábado* de M. P. López y G. Korn

N° 8 (otoño/invierno 1998): *Utopía, de Moro a Marx, de Marx a Benjamin*: D. Scavino, A. Ciriza, E. Colombo, B. de Santos / *¿Cómo pensar la historia del comunismo?*: M. Löwy, E. Adamovsky, N. Kohan, J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus / *Entrevista a Françoise Collin* / R. Straface y A. Valente sobre *Kafka* / A. Longoni sobre *R. Williams* / J. Hernández sobre *P. Anderson*

N° 9 (verano 1998/99): *La lumpenburguesía en la transición de Europa del Este*: K. Kosik / Dossier: *"¿Qué organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad?"*: T. Negri, M. Hardt, L. Zamora, H. Tarcus, B. de Santos, R. Pittaluga, A. Petruccielli / *Cultura y materialidad*: J. Butler / E. Grüner sobre *La cosa política* / Helios Prieto sobre *Jünger* / R. Straface y A. Valente sobre *Lamborghini* / *Reseñas sobre Löwy, C. Veloso, G. Fantoni, T. Halperin Donghi, H. Sabato, E. Palti, J. E. Burucúa, M. Cairni*

N° 10 (verano 1999/2000): *La política, la técnica, la memoria*: M. Bergel, B. de Santos / *Los Balcanes, Rusia, Latinoamérica*: B. Kagarlitsky, E. Adamovsky, H. Prieto / *El género en cuestión*: N. Fraser, E. Marengo / *La historia, la memoria, la política*: R. Pittaluga, J. Hernández / *Actualidad de Victor Serge*: S. Weissman, H. Tarcus / F. Abbate sobre *Situacionismo* / R. Malfé sobre *G. Agamben / Art revisitado*: J. Andermann, J. P. Scarfi / *Reseñas sobre E. Adamovsky, A. Petruccielli, J. Trimboli*.

N° 11/12 (primavera 2000): *Una nueva resistencia global*: Ezequiel Adamovsky / *Sorrie y Gorz: los compromisos de la filosofía*: Dardo Scavino, Toni Negri / *Las formas de la política revolucionaria: mito, razón, pasión, utopía*: Blas de Santos, Horacio Tarcus, Ana Longoni, Helios Prieto, Roberto Pittaluga, Guillermo David / *Feminismo y socialismo: sobre el debate Butler-Fraser*: C. Bacci, M.L.Fernández, A. Oberti, O. Acha, D. D'Antonio, P. Halperin, D. Lago / *Diario "La seducción de la barbarie"* / *Reseñas sobre P. Bourdieu y R. Rorty*

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Números atrasados en **El Cielo por Asalto** (Sarmiento 3433) y **Gambito de Alfíl** (Puán y José Bonifacio)

El Ojo Mocho

Revista de Crítica Política y Cultural

Dialéctica

Revista de Filosofía y Teoría Social

HERRAMIENTA

Revista de debate y crítica marxista

ENTREPASADOS

REVISTA DE HISTORIA

mora

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Cuadernos del Sur

PARTE de GUERRA

La revista de los que no encajan

Delito y sociedad

no tire sus revistas!

El CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina) recibe donaciones de libros, revistas, folletos, periódicos, volantes, diarios antiguos, afiches políticos, fotos, discos, grabaciones, películas. No tire ni deje arrumbado lo que puede servir a reconstruir la memoria histórica de las clases subalternas.

(El CeDInCI es una asociación civil sin fines de lucro: todo su acervo está a disposición del público)

Horario BIBLIOTECA/HEMEROTECA/ARCHIVO: Martes y Viernes de 14 a 19 hs. Sarmiento 3433 (1196) Buenos Aires/Argentina/Tel 4 862-8326 Retiramos a domicilio.



La hospitalidad. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle.
Un ensayo a dos voces sobre lo extranjero y su recepción o rechazo, con la profundidad habitual del filósofo francés, acompañado en este caso por una discípula aventajada.

LIBROS POSIBLES

Ediciones de la Flor
Gorriti 3695, C1172ACE Buenos Aires
Fax: 4963-5616
www.edicionesdelafior.com.ar



Cómo las mujeres cambian la política. Y por qué los hombres se resisten.
Philippe Bataille y Françoise Gaspard.
Introducción: Marysa Navarro. Prólogo: Elisa Camiá.
Primero fueron por los cupos en la representación política; ahora luchan por la paridad.



El largo viaje del hijo del Conde de Montecristo. Miguel Sottolano.
Una novela original e intensa alrededor de los turbulentos días que pasó Eugene O'Neill en la Argentina. Premio Leopoldo Marechal de la Provincia de Buenos Aires.



Te digo más... y otros cuentos. (3ª edición) Roberto Fontanarrosa.
Escritor de primera línea además de humorista gráfico, el genial rosarino supera en estos cuentos sus récords anteriores en reflejo de costumbres, manejo de lenguajes de diversas procedencias y desopilante gracia.



El cine quemado. Raymundo Gleyzer. Fernando Martín Peña y Carlos Vallina.
La biografía a varias voces del documentalista argentino asesinado por la dictadura, con el análisis de toda su filmografía, marcada por su militancia y en la que se destaca una obra maestra: "Los traidores".



La historieta argentina. Una historia. Judith Gociol y Diego Rosenberg.
Un megalibro en tapa dura de 608 páginas que recorre con minucia, partiendo de los personajes, el riquísimo mundo de la literatura dibujada del país, desde 1912 hasta hoy.



Telecomedia y otras teatreces. Leo Masliah.
Con el mismo delirio de sus novelas y cuentos, las piezas teatrales de Masliah se disfrutaban tanto al leerlas como al verlas en escena. Lo probó *No juegues con fuego...* y las carcajadas continúan en este volumen.



Preso sin nombre, celda sin número. Jacobo Timerman.
Con textos de Ariel Dorfman y Arthur Miller. Primera edición autorizada en la Argentina del testimonio más estremecedor sobre la represión ilegal, escrito por un maestro de periodistas.

Un compromiso con el pensamiento crítico

Manantial

Loïc Wacquant

Parias urbanos.
Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio

Pierre Bourdieu

Las estructuras sociales de la economía

Javier Auyero

La política de los pobres.
Las prácticas clientelistas del peronismo

Juan Suriano

Anarquismo. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910

Álvaro Fernández Bravo

La invención de la nación.
Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha

Telefax: 54 11 4383-7350/8059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

Libros



LOS LIBROS DEL CIELO PLAN EDITORIAL 2001

Milciades Peña
Introducción al pensamiento de Marx
(Notas inéditas de un curso de 1958)
(apareció)

Ezequiel Adamovsky (ed.)
M. I. Mudrovic, J. O. Acha, J. E. Burucúa,
J. Sazbón, E. J. Palti, M. E. Borsani., R. Belvedresi
Historia y sentido
Exploraciones en teoría historiográfica

Horacio Tarcus
Mariátegui en la Argentina
o las políticas culturales de Samuel Glusberg

Toni Negri
Crisis de la política
Ensayos sobre Marx, Keynes,
las crisis y las nuevas subjetividades

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO
Sarmiento 3433 (1196) Buenos Aires
Tel. 4862-8326 e-mail:
asaltarcielos@abacenet.com.ar