

LA ESCENA CONTEMPORANEA

1

LA ESCENA CONTEMPORANEA

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Archivo Argentino de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar



EDITORIAL

[5]

POLITICA Y MORAL

- Ante la agonía de la política** por Javier Trímboli [13]
Dulce abismo por Diego Sztulwark [25]
Cuando estás como ausente por Alejandra Prilutzky [35]
Más buenos que Lassie -*notas sobre humanismo y moral*- por María Pia López [41]
Cita y sentencia -*arquitectura moral de Perón*- por Horacio González [49]
Un poco de economía sin economicismo por Guillermo Levy [59]

NOS QUEDA LA PALABRA

[71]

- Entrevista con Michel Löwy** [72]

CRONICAR

[92]

- Entre cartoneros** por Judith Blanco [94]

ENVITE

[98]

- por Diego Genoud, integrante de **H.I.J.O.S.** [99]

TEXTOS ENCONTRADOS (VIEJOS SON LOS TRAJOS)

[105]

- Nota sobre Maquiavelo** por Maurice Merleau-Ponty [107]

Grupo editor: Guillermo Korn, Guillermo Levy, María Pia López, Marcela Martínez, Alejandra Prilutzky, Diego Sztulwark, Javier Trímboli y Fabio Wasserman.

Diseño de tapa y diseño editorial: Qystup.

Precio: \$ 5

Comunicarse al **e-mail:** escena@topmail.com.ar
o dirigir correspondencia a nombre de Guillermo Korn,
Casilla de Correo 35, CP 1403, Capital Federal.

LA TERCERA CONTINENTAL

NOV 1969

POLITICA Y MORAL

1

Los que hacemos *La escena contemporánea* creemos que hay mucho para construir y demasiado para reflexionar como para que sigamos esperando que otros lo hagan. Percibimos que en el terreno de la acción política hay demasiados supuestos indiscutidos y otros muchos que han sido descartados con tanta rapidez como soberbia. Estamos dispuestos a discutir esas aceptaciones y exclusiones la mayoría de las veces indiscutidas.

Nos preocupa, fundamentalmente, la situación de la política en Argentina. Una situación a la que, en forma rápida, podemos aludir como *despolitización de la política*. Y si esa preocupación nos surge cada vez que nos asomamos como simples lectores atentos a las páginas de los periódicos, a las declaraciones de quienes pugnan por el control del aparato estatal o de los que apuestan a la esgrima parlamentaria; deja de ser una preocupación atenta pero distante para convertirse en un problema casi propio cuando atendemos a las derivas de la política de la llamada izquierda de este país. Porque en su fuerte desprecio por la

historia –pese a que gusten de nombrarla– en función de la aplicación de un conjunto de verdades preexistentes a ella –y, por supuesto, más poderosas–; en la asunción de un lugar de certezas desde las cuales juzgar a todos los desvíos; y en el confortable apego a una retórica encendida, compuesta de palabras canonizadas por el propio uso que la izquierda ha hecho de ellas, antes que a formas de reflexión innovadoras y generadoras de políticas, la práctica de muchos de los grupos que se incluyen bajo el rubro de partidos de izquierda no hace más que disimular la ausencia de la política bajo las conmovedoras fachadas de los discursos radicales.

Eso por un lado. Por otro, la agonía de la política se hace evidente en nuestras vidas cotidianas. Y no, por supuesto, como problema ajeno, sino como elemento visible en la dificultad de tomar ciertas decisiones: en la dificultad, decimos, de encarar construcciones grupales o definir acciones públicas. Desde la adhesión a una huelga, hasta la firma de un texto o la solidaridad con distintas reivindicaciones. Muchas veces, parece que esas decisiones ya no son sustentadas desde una política –o enmarcadas por ella– sino que se han desprendido y vagan a la espera de un encadenamiento con éticas individuales o subordinaciones pragmáticas.

Se habla mucho de política, pero en esa misma proliferación de enunciados podemos leer signos de la lejanía. Porque se suele hablar mucho, con la prudencia o la necesidad de eludir los posicionamientos contrapuestos a los que otrora esas prácticas invita-

ban. Como si, en su agonía, ya no sintiéramos pudor en verla desnuda. O, como si la política se hubiera ido desmaterializando: convirtiéndose en formas alusivas y enunciativas que no reclaman correlato alguno con el mundo de las prácticas sociales. Y, por lo tanto, fuera antes un objeto de estudio o un tema para reuniones sociales, que una creación activa.

No nos sentimos cómodos usando las palabras habituales del discurso político, pero menos aún nos agrada usar el facilongo expediente de colocar comillas prudentes. Nos gustaría poder decir izquierda, queríamos decir revolución, o clases sociales, o, al menos, política, y que esas palabras no fueran meros clichés destinados a contentarnos. O encontrar las palabras para nombrar todo aquello que si es nuevo, merece un nuevo nombre. Para eso, sentimos que hay que volver a pensar esas palabras y aquello a lo que remiten. Y no es una cuestión de semiótica, ni de análisis textual. Es, para nosotros, un momento imprescindible de la reconstitución de la política como práctica transformadora.

Pero no es resolver nuestra incomodidad lo que nos lleva a este emprendimiento, sino la sospecha de que una redefinición como la que pretendemos impulsar puede acompañar el despliegue de acciones políticas no subordinadas a la conservación de lo existente —ya sea la conservación del orden social, ya de la teoría explicativa que la rige. Si tiene algún sentido *La escena contemporánea*, entonces, no es dar cuenta de desadecuaciones individuales —aunque quizás haya mucho de ellas como piedra de toque— sino el de poner en juego una voluntad política. Porque no es posible gestar una nueva reflexión sobre la política si no hay, en compañía y en tensión, una reconstitución de ella misma: no buscamos nuevas palabras para

fenómenos inexistentes; sino poder dar cuenta de lo existente, para lo cual creemos necesario pensar otra vez en cómo lo nombramos.

Pero nos parece también que a esta época no sólo le falta una voluntad de reintroducir la política, sino que también es patente la ausencia de una tarea que se convierta en el impulso y en la necesidad de muchas vidas. Porque ¿puede existir política más allá de los fines que persigue o de las tareas que añora realizar? ¿Puede existir sin algo que, en la historia, algunas generaciones encontraron frente a sí, como llamado intenso a la acción, a una acción que, realizándose, iría formando la misma tarea? Si estos tiempos que vivimos tienen algo así como una tarea, esta no tiene, evidentemente, una gran intensidad de convocatoria. Al menos, todavía no la hemos percibido y, sólo tenemos sospechas acerca de la existencia, en estos momentos, de situaciones que reclamarían fuertes intervenciones políticas, con cierta posibilidad de resonancia social.

La dificultad de dar cuenta del sentido de estos tiempos no nos hace abandonar la idea de que *La escena contemporánea* es parte de ese intento de hallar o construir tareas, y, en el mismo movimiento, de pensar la política recuperando tanto la idea de una experiencia comunitaria intensa como de posi-

ciones diferenciadas y, muchas veces, enfrentadas.

Lo que hacemos tiene la intención de generar debates y reflexiones que puedan ser efectivos más allá de los ecos en el círculo de los lectores especializados, y de los escarceos con los hábitos de las academias. Imaginamos otra resonancia –en cierto sentido más horizontal y más pública– de esta revista. Y cuando decimos otra resonancia no cubrimos con eufemismos una ambición de un número amplio de lectores, al menos, no en el sentido de un mercado en el cual colocar nuestros productos; sino que buscamos que lo que en esta revista se publique de lugar a otras acciones: otros escritos, reflexiones, prácticas, críticas. De allí que proponemos una escritura realista pero no periodística, que intente eludir las jergas y los tecnicismos, así como los formalismos vacuos que encubren contenidos obvios y las fórmulas retóricas destinadas a asegurar la recepción en los mercados correspondientes.

2

El nombre de esta revista alude al primer libro de José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, editado en 1925. De este modo, elegimos recuperar el ímpetu y la intencionalidad que guiaron su obra pública. Y esto no significa ceñirnos a su letra ni inclinar la

cabeza, devotos, ante su inmaculado ejemplo. No haremos de esta revista un plagio de su obra ni un tranquilo discurrir de exégesis. Por supuesto, estas precauciones no alcanzan sólo a la relación con la obra de Mariátegui sino que estarán presentes respecto de cualquier obra teórica o política a la que recordemos con respeto.

Entonces, si estamos solicitando ese nombre para llamar a esta revista es por la originalidad de las intervenciones del director de *Amauta*, por su negativa a aceptar las teorías como límites a la comprensión antes que impulsos para ella, su entusiasta difusión de las vanguardias estéticas y de las tradiciones culturales –algo distintivo de Mariátegui es ese enlace entre lo viejo y lo nuevo, entre el Perú incaico y el futuro–, y la arriesgada articulación de reflexión teórica y práctica política.

Pretendemos reconocer en nosotros algo de aquella impronta; pero también recuperar esa idea de que es posible pensar el presente de un modo no fragmentario o como suma de episodios no significativos unos para otros. Es decir: todavía se puede pensar en *una escena* antes que aceptar la fácil resolución finisecular de una multiplicidad de hechos inconexos. Porque la coexistencia del predominio de teorías que se niegan a pensar la totalidad –o la posibilidad de totalización– con la totalidad-mercado mundial globalizado, esa coexistencia es un hecho claramente ideológico. En cierto sentido, cuando decimos “la escena” aludimos a esa totalidad. Para que no se asusten ni nos califiquen antes de poder explicarnos con la existencia misma de la revista: aclaramos que esa presunción no significa abolición de las diferencias ni el supuesto de un sujeto –con mayúsculas– predestinado a la historia –también con mayúsculas.

Y, sin pecar de excesiva prudencia, también queremos aclarar que esta recuperación de la idea de escena no es una concesión oportuna al predominio de formas espectacularizadas de los enfrentamientos políticos. La situación del espectáculo –desde el circo hasta la televisión– ha impicado la división entre protagonistas y espectadores. Cuando decimos *reintroducir la política* no pensamos en la brillante actuación de algunos ante numerosas caras silenciosas o respetuosos coros, sino en la necesidad de intentar colaborar en el despliegue de acciones que posibiliten el cuestionamiento de esa división entre espectadores y protagonistas, sustentada largamente sobre la idea de representación.

Pretendemos, sí, trazar algunas formas de comprensión de esa escena, y esas formas implicarán reflexiones sobre la teoría, sobre la política, sobre la cultura. Analizar el pasado y sospechar el futuro. Es decir, atravesar ciertas divisiones disciplinarias –tanto al interior de los saberes como entre esos saberes y las prácticas políticas, escisión cristalizada en la clásica distinción entre intelectuales y militantes–; y poner en tensión la temporalidad, porque para pensar el presente creemos que hay que saber desviar la mirada hacia otros tiempos, recuperar la política como reversibilidad y como posibilidad de descoyuntamiento del tiempo.

3

Cuando queremos caracterizar estos tiempos que vivimos –nuestra escena contemporánea– se vuelve ineludible la situación de la derrota. ¿A qué llamamos derrota? A la crisis de los principios que han guiado, por mucho tiempo, las acciones políticas. Crisis cuya emergencia es posible situar en distintos sucesos históricos, que van desde la desaparición de la

Unión Soviética hasta las represiones de los movimientos setentistas en América Latina; desde el aparente agotamiento del Estado de bienestar hasta la popularización de fórmulas ideológicas bajo la apariencia de teorizaciones novedosas como las que rezan sobre el fin de la historia; y cuyos efectos son el abrazo desesperado de algunos principios más allá de su posibilidad de encarnarse en prácticas o, la salida antagónica del pragmatismo oportunista o escudado en la reduccionista idea del mal menor.

Ésa crisis es también dislocación de los sujetos colectivos como hacedores de la política. Antes se decía que los falsos héroes tenían los pies de barro. Rápidamente se desmoronaban, por más brillos que ostentaran en sus partes más elevadas. Esa barroidad parece haberse extendido a los motores de la historia, a las clases, a los partidos, a las asociaciones de distinta índole. Sospechamos que el lodo actual es correlativo al –y consecuencia del– bronce pasado. Esos entusiasmos ya por elegir un sujeto destinado a encarnar la revolución, ya a descartar cualquier posibilidad de constitución de un sujeto totalizador, impiden una reflexión historizadora. Es decir: una reflexión que se despliegue sujetando todos los presupuestos del pensamiento –todos los *a priori*– a la existencia social. Y eso no implica una adecuación

posibilista del pensamiento sino un intento de comprensión transformadora, mucho más compleja y difícil que la mera aplicación de fórmulas rituales.

Creemos que la derrota es el tablero o la cancha o el campo de batalla. Cada cual elija sus metáforas. Seamos jugadores o contendientes, nuestros movimientos cargan con el peso de un pasado y una experiencia, y parecen aliviarse sólo cuando elegimos olvidar. Y no nos referimos a olvidar luchas o muertos que se pueden reconocer como parte de una tradición –no hablamos de ese sentido habitual de la idea de olvido– sino que pensamos en cuántas veces *olvidamos* decidir, expedirnos, y justificar, más allá de simpatías históricas o situaciones coyunturales, una toma de posición. En cierto sentido, esa renuencia a ensuciar nos las manos o la percepción de que la política –en tanto situación de enfrentamiento– implica demasiada suciedad como para asumirla, son las actitudes expresivas de la derrota.

Nos parece necesaria la asunción generacional de esta derrota. Esto es: teniendo en cuenta los límites y las responsabilidades que nos competen –o de las que no tenemos parte alguna–, sin que ello implique suponer un ligero desprendimiento respecto de un contexto que nos constituye. No suponemos que se pueda hacer política sin

el conocimiento o la sospecha de la pesadez de la historia, pero tampoco que se pueda pensar la acción política como efecto no de los sujetos del presente sino de quienes se asumen como agentes o guardianes de una tradición o una memoria. La derrota no nos aparece como la excusa para una retirada silenciosa ni para un gritoneo melancólico, sino que nos incita a la búsqueda de un realismo político rupturista, capaz de revisar la historia sin la fácil tentación de la copia y con la capacidad de volver a otorgar significaciones a la vida pública.

En Argentina la derrota parece tener una cronología fácil: la masacre nos da la posibilidad de un sencillo antes y después. Sólo que esa sencillez se acaba cuando queremos pensar cuál fue el saldo de esa masacre más allá de reforzar estas tendencias que estábamos enunciando. Tenemos, cada uno de nosotros, distintas presunciones sobre el tema, pero compartimos la sensación de que es necesario liberarnos del corset de los modos construidos en los 80 para narrar tanto el terrorismo de estado como las luchas políticas de la década anterior.

No queremos establecer falsas continuidades, ni ampararnos bajo el dolor que sufrieron otros, ni ser propietarios pasivos de un legado. Tampoco suponemos tareas inconclusas que nos aguardan, sino que el presente –cualquier presente– reclama acciones impulsadas por creatividad irrespetuosa.

4

Caracterizar estos tiempos, decíamos. Y eso nos lleva a una idea que suele asolar el discurso político: la de coyuntura. "Articulación movable", "oportunidad", dicen los diccionarios. Más allá de esas breves definiciones, es obvio que la coyuntura se liga con una

idea de la temporalidad, de qué es la actualidad y supone, al mismo tiempo, una escena. En la coyuntura se encuentran y se saludan las tendencias profundas de la historia con los pequeños acontecimientos, que sólo parecen dotados de interés en los entreveros del presente.

La idea de coyuntura –palabra que refirió, durante mucho tiempo, a una situación antes que nada nacional, con actores políticos localizados geográficamente y configurados alrededor del estado– nos remite al fenómeno concreto que define el ámbito de la acción política. Sobre ella –sobre la coyuntura– se nada o se hunde, se la piensa o se es pensado, pero no permite la indiferencia. El estructuralismo sesentista la suponía el momento de la sobredeterminación: allí donde confluían los efectos de distintas esferas y dimensiones, y se engarzaban en un mosaico irreplicable. Mariátegui ponía otros nombres para pensar ese territorio de despliegue de la acción: sonoramente decía “las estaciones del hombre de hoy”.

¿Cuál es nuestra escena? ¿Cómo caracterizar esa coyuntura que nos impediría ser indiferentes? ¿Cuáles las estaciones que enlazaremos en cada travesía o en cuáles podremos arribar? ¿Qué líneas profundas estarán sosteniendo aquello que es nuestro presente, y con qué acontecimientos se enlazarán? ¿Cómo pensarla, antes que dejarnos pensar por ella?

Y si estos son tiempos en que las pasiones políticas parecen haberse llamado a silencio, ese vacío no debe impedir el sencillo ejercicio de la sorpresa. Al menos, frente a la coexistencia –hablamos, una vez más, de este presente argentino– de una vetusta estructura partidaria, que funciona a través de punte-

ros y fórmulas cristalizadas, de una crisis notoria de la capacidad de movilización social, con un funcionamiento pleno de las formas institucionales. Esas formas no podrían haber sido desplegadas sin generar disrupciones de distinta índole sino se hubieran asentado en el cruento disciplinamiento operado previamente.

Esto es: antes que aceptar los rápidos trámites que nos proponen los que dicen que hay un problema proveniente sólo del plano de las creencias –“la gente no cree” o “la gente está cansada de la política” como suele despa- char la cuestión todo aspirante a político que busca su legitimidad en otro lado, o todo ciudadano que siente que ya demasiada carga cívica tiene contestando el televoto de los jueves–, habría que enlazar el triunfo del clásico modelo de partidos de alternancia, que se enfrentan por cuestiones de estilos, tanto con la historia reciente –con la expresión argentina de la derrota– como con las tendencias mundiales de limitación de las demandas sociales.

Entonces, si a simple vista el posibilismo parece una enfermedad eruptiva que vuelve a los dirigentes políticos y aspirantes a representantes demasiado parecidos –y que delimita el terreno en el que bailan, face to face, los pulcros creyentes en el teorema de

Baglini, junto con los miembros de un partido que nació bajo los auspicios de algunos pensamientos antiimperialistas y populares y hoy se enorgullece de otorgar mayores garantías al establishment, y los recién llegados a los grandes números que se disputan a codazos los minutos en pantalla—, decíamos que si el posibilismo les da un fuerte aire de familia, no es algo situable en el plano de la mala voluntad. Es cierto, sí, que desean fervientemente su cuota de poder y adquirir la ansiada “experiencia de gestión”. Y que, para ello, disputan sobre quién es mejor garante del orden existente. Pero también que, más allá de esas conductas de la clase política, hay pocas acciones no posibilistas, no obsesionadas por la cercanía al poder, que se desplieguen en el espacio público. Cuando las hay, exceden y trastocan las formas políticas representativas, y también, la idea misma de un poder estatal deseable. Esto es, no estamos en el desierto, aunque a veces parezca.

5

Ante el contundente avance de proyectos sociales y políticos que perjudican a las mayorías, sólo escuchamos balbuceos de críticas, que tienen el tono de la indignación moral antes que la inspiración de una voluntad transformadora. Síntoma obvio del vaciamiento de la política —en tanto enfrentamientos de discursos y prácticas di-

ferentes— y su reemplazo por ademanes morales. Maquiavelo había fundado la política moderna librándola de los juicios morales en boga —los del cristianismo— y de los caprichos de la diosa Fortuna. Hoy, de distintos modos, la política parece haber encallado en las mallas de esos dos enemigos históricos.

Tanto por un progresismo que enarbola el pusilánime sentido común de la época —que sólo sabe enumerar corrupciones, ilegalismos, mafias—; como por una izquierda que, abandonando toda nutriente realista se ha refugiado en una identidad principista y paralizante; la política es juzgada por su corrección moral. Hay dos problemas en eso. Uno, quizás menor, pero es la pequeñez habitual de los principios que funcionan de vara de medición, reductibles casi a los mandamientos cristianos interpretados más o menos literalmente: el tema es no robar o no matar o evitar actividades de esa índole. Una moral penal, que intenta deslindar la política del delito, pero no cuestiona la conexión entre esas transgresiones a valores sociales y el armazón socioeconómico existente. Además, tiene una visión sumamente limitada de esos valores y se convierte en un moralismo fácil que alza la voz con escándalo si los funcionarios tienen predisposición al sexo no matrimonial o al consumo de drogas. Primera cara de la moralización de la política, o primer problema que encontramos en ese proceso, es que la política se juzga con una moral acotada.

El otro problema, pasa por la conversión de la política en mantención de una moral —con valores más interesantes— aun cuando ello implique renuncia a la construcción de fuerzas sociales, o, más inmediatamente, renuncia a la disputa por el ejercicio del poder. Esto es: la moral como algo disociado y contradictorio respecto de la estrategia.

Max Weber, para hablar en términos más que clásicos, analizaba la oposición de una ética de las convicciones y una ética de la responsabilidad. Es interesante pensar en qué términos plantea esa tensión. Hay dos razones que nos hacen suponer cierta vigencia de su reflexión: una, Weber enfrenta dos éticas, por lo tanto, su "ética de la responsabilidad" no puede ser reducida a una mera adecuación pragmática al mundo de la *real politik*; otra, que el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, hace un gran esfuerzo para pensar en la necesaria coexistencia de estos dos tipos de ética. Una más volcada al cuidado de los principios, la otra a la capacidad de incidir en el mundo. Insistimos: allí está anunciado el problema de la relación entre la moral y la estrategia.

Reducir la política a una u a otra es hacerla desaparecer como tal. Porque si se la entiende como mantención de una moral inmaculada –lo que habitualmente se llama "política testimonial"– termina siendo una suerte de retirada cómoda del mundo, una "huida mística", una forma de eludir el compromiso bajo la apariencia de un compromiso idealizado. Deja, entonces, de ser política. Y si se la reduce a una estrategia sin principios, una estrategia con fines pero no sustentada por una moral (o una utopía), corre el riesgo de transfigurarse en la persecución de lugares ya previstos en el armazón institucional y en la estructura social, antes que mantener un cierto impulso hacia la posibilidad de la transformación. El menemismo operó en este sentido, y retozando en las arenas típicas de la política, logró subordinarla al Mercado y la Técnica, dioses mayores y caprichosos, dioses que obran espasmódicamente, impulsados por motores anónimos, que exigen devoción o rendición inmediata.

Quizás el primer escrito político de esta nación haya sido el *Plan de Operaciones*, cuyo autor se supone que fue Mariano Moreno. Allí, el hombre de la estatua de Plaza Lorea, postula una estrategia secreta –basada en conspiraciones, delaciones, sospechas y terror– contradictoria con aquella que se mantendría como discurso oficial de la junta revolucionaria: un discurso basado en el despliegue de los valores de la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Nos pone, entonces, ante la conjunción entre un extremo maquiavelismo en las sombras y un inocente rousseaunismo publicitado en las páginas de la *Gazeta*. Nos interesa pensar si la política argentina se inició en ese texto: porque nos sitúa ante el tema que consideramos central para este número. Como indica este ejemplo, la política y la moral se necesitan tanto como se repelen. El problema es a qué llamamos política y qué tipo de moral se le enfrenta o la sustenta. Este primer número de *La escena contemporánea*, parte de esa preocupación que se enlaza con la preocupación mayor acerca de la recomposición de la política argentina; y, en las páginas que siguen explicitamos nuestras sospechas.

Ante la agonía de la política

Javier Trimboli

Tal como habrá podido advertirlo todo lector, *La escena contemporánea* quiere tener su razón de ser en la política. La coloración específica que atraviesa a cada uno de sus artículos, aun siendo divergentes y llevando tan sólo la firma de sus autores, obedece a una misma presencia. Intentaré ofrecer, a través de las líneas que siguen, una respuesta a esta pregunta: ¿por qué volver sobre la política? Los que hacemos *La escena contemporánea* no vivimos de la función pública, ni tenemos ninguna pretensión de hacerlo. Los que hoy somos de la partida –tengo expectativas de que esto varíe– compartimos una común inscripción en la vida universitaria, inscripción que posiblemente hubiera podido ser más franca y quizás exitosa si las preocupaciones políticas hubieran dejado de ejercer sobre nosotros su tiranía. Así y todo son minoría los que poseen una militancia política cotidiana. ¿A qué viene esta introducción? A que no hay nada “natural” en este retorno sobre la política. Si la política, mal que le pese a Aristóteles que la creía constitutiva del hombre, siempre implicó un golpe de mano, un forzamiento, nuestra intervención no viene a ser una excepción. Es que ni siquiera se sostiene en la existencia de un extendido clamor social al que, en tanto docentes universitarios e inves-

tigadores con inveteradas veleidades intelectuales, deberíamos prestarle oídos para virar, al menos por un instante, nuestras energías de las respectivas áreas de estudios.

Definitivamente el signo de la época no es el de la política; su luz es tenue, apenas da brillo y menos aún seduce. Así nuestro movimiento, forzado y a primera vista carente de una incitación directa proveniente del mundo, descansaría sobre una razón que, por su condición tan obvia, quizás para muchos no haría falta explicitar: nos reconocemos en la cultura de izquierda, hacemos nuestras sus luchas históricas por la emancipación y la igualdad y estamos aquí para reemprender, luego de los tropiezos consabidos, su paso. Me interesa hallarle una nueva respuesta a la pregunta formulada porque esta contestación, tal vez la más esperada, no me resulta ya satisfactoria. Es tanto lo que ha sucedido en los últimos años, ha sido tan desbastadora la marea que desde mediados de los setenta, y sólo con breves interrupciones, se comió buena parte del suelo de las certezas políticas que, ante esta situación, sugiero desconfiemos hasta de las palabras que nos quedan. Hay afectos que si no son repasados en sus motivos más sinceros corren el peligro de perder su vitalidad. Si volvemos sobre la política, si nos forzamos a pensarla es porque encontramos en ella algún valor, o bien un complejo de valores, que nos resistimos a abandonar o, mejor,

que nos resistimos a que se exilien del mundo. Supongo que anida en nosotros una empatía especial ante esa práctica y ese posicionamiento –hablo de nuevo de la política– que se enseñoreó del mundo durante el siglo XIX largo –el que empezó con la Revolución Francesa– y durante el siglo XX que concluyó, según nos lo dice el historiador inglés Eric Hobsbawm, en el 89 con el derrumbe del muro de Berlín. Una empatía que resiste incluso al fracaso histórico del modelo de sociedad, del fin político que más de uno de nosotros creyó, con convicción segura, el más justo y necesario. Tengo la impresión, entonces, de que nuestra empatía por los valores que encerraba la política renace del desagrado o, más aún, del desprecio al que nos invita el nuevo siglo que está naciendo y adquiere su carácter específico al complementarse con curvas biográficas que nos acercaron a ella, en algún momento, con cierta violencia. Aunque con intensidades variables, todos los que participamos de *La escena contemporánea* conocimos la política en esa coyuntura tan específica y aún tan poco comprendida que fueron los primeros ochenta; vivimos los estertores de su reinado, conocimos su pulso pero, a diferencia de los que se iniciaron en ella una década más atrás, no nos asaltó el terror y su sanción. Inevitablemente nos trasunta la melancolía, la muy odiosa, convendría agregar.

Como venía diciendo, la política y los tiempos desenvueltos bajo su signo ejercen una irresistible fascinación sobre nuestras conciencias y hasta sobre nuestros cuerpos; esto es así aun cuando sepamos mucho de sus ries-

gos, y sucede que es imposible que los desconozcamos ya que uno de los componentes simbólicos más recurrentes del nuevo siglo se define en la obstinación por hacernos memorizar, con no poca saña, las imágenes horrosas que brotaron de su predominio. ¿Cuáles son los valores que hoy reconocemos reunidos en el nombre de esa experiencia histórica que está agonizando? Habiendo llegado a este punto, el lector que esté siguiendo estas líneas probablemente vea conveniente que se haga clara diferencia en lo que se está evocando como política. Su nombre se nos presenta demasiado amplio y, por eso, indefinido. Además, ya que el problema son los valores, convendría desagregar aquellos que animaron a los liberales –de ser sutiles pediríamos también distinguir a los de la primera mitad del siglo XIX de los que los siguieron–, de aquellos otros que sustentaron las posiciones de izquierda –aunque también al interior de ese arco se podría proponer la misma operación para diferenciar a los socialistas de los comunistas y a éstos de los trotskistas o anarquistas. Es más: conservadores, nacionalistas y fascistas, en la medida en que también fueron expresiones de la dramaticidad política de esos siglos, no pueden convivir bajo un mismo rótulo con los que fueron sus enemigos declarados. Pero no es éste el camino que a mí me interesa seguir. Esta negativa no se sostiene, casi de sobra está decirlo, en que no reconozca las diferencias ciertas que enfrentaron a esos posicionamientos políticos: cada uno de ellos trabajó por alcanzar metas distintas en las que la libertad, la igualdad, la obediencia –o bien una conjugación de estos

principios con énfasis distintos— reinarían. Insisto: sé esas diferencias, no puedo sino apreciarlas, pero no me interesa ese sendero de reflexión. Me propongo pensar los valores que residían en la política y que, generalmente, para aquellos que fueron los actores del pasado drama histórico, permanecieron camuflados en un estrato más hondo y por lo tanto específico, tras los innumerables argumentos y acciones de las posiciones concretas en las que ésta se desenvolvió.

Quizás esta consideración, tan injusta para con tantas conciencias y tantos mártires, nazca impulsada por un diagnóstico: lo que está agonizando no es la política de izquierda, sino la política entera. El vacío inmenso que deja su defunción tal vez nos permita apreciar ahora, con mayor justeza, sus contornos más propios. Que el acontecimiento final de su desmoronamiento haya sido la caída del muro de Berlín no implica que sea tan sólo la izquierda la que ha sido derrotada. Todo liberal sincero que se reconozca, por ejemplo, en los principios que organizaban la reflexión y el obrar de un Sarmiento, no podrá sino advertir que el comienzo del nuevo siglo —el XXI— es un escenario tan hostil a sus ideas como lo es para el partidario del socialismo. Un conservador, lector asiduo de Tocqueville, sólo olvidando la médula de su reflexionar, puede sentirse triunfador en nuestros días. De todas formas, es necesario observar que la sinceridad no es una virtud histórica y que abundan los que mezclan la neutralidad política y valorativa con afirmaciones optimistas que hacen recordar cuál era, según Gustave Flaubert, el si-

nónimo de esa disposición del ánimo: la estupidez. Sólo como un botón de muestra: unos domingos atrás, en un suplemento literario, el historiador Roger Chartier —uno más de esos visitantes conspicuos a los que la Argentina tilinga fue desde siempre tan afecta y que se hacen su agosto diciendo necedades— afirmaba que el ideal kantiano de Ilustración se estaba realizando gracias al desarrollo de Internet y a las nuevas formas de lectura que posibilitaba. Por otro lado, si se puede medir la estatura de una época histórica por los hombres que ella produce, la agonía de la política —que fue tan proclive a producir hombres notables— tendría una nueva prueba en la distancia abismal que separa, en el campo del liberalismo por ejemplo, a un Bartolomé Mitre de un Mariano Grondona. Los que sin dudas han emergido como vencedores de los sucesivos derrumbes, o crisis de las apuestas políticas del siglo XIX y XX —y vale aclarar que son legión—, son aquellos que siempre fueron reacios a los ritmos de la política (estoy tentado de señalar, pero me desviaría de mi camino, al burgués sólo afecto a su fortuna y a la tranquilidad que le permite reproducirla. Sospecho, a su vez, que ni el liberalismo ni el fascismo pueden reducirse, como usualmente se hace, a manifestaciones de esa conciencia).

Vuelvo sobre el tema principal: ¿cual es el complejo entrecruzado de valores que le dio carne a la política, la animadora de los dos últimos siglos? Sugiero que, más allá de la enumeración inevitable, éstos sean pensados como parte de una misma trama. Como uno de

sus hilos, entonces, la experiencia comunitaria intensa. Debilitado en este sentido el rol de la Iglesia y del cristianismo, después de un proceso de erosión que conoció entre sus momentos mayores al Renacimiento, a la Reforma protestante, a la revolución científica de los siglos XVI y XVII y al desarrollo de los Estados absolutistas, a través de la política ese espíritu conocerá su reverdecer. Los *sans coulottes* franceses, escépticos sino rabiosos frente a un clero hipócrita cada vez más alejado del verbo que decía transmitir y frente a una realeza que había abandonado sus responsabilidades, encuentran, a través del culto a la Revolución y a la Patria, una práctica que restituye el olvidado espíritu comunitario. Un ejemplo extraído de la literatura: los jóvenes heroicos de *Amalia*, la novela de José Mármol que transcurre bajo el gobierno de Rosas, se vinculan a través de lazos que no son sólo los de la amistad o el amor; el suelo que los reúne y que les da una coloración intensa a sus individualidades y a sus pasiones es el de la política. Marx postuló una nueva comunidad, la de los proletarios del mundo, comunidad que, aun cuando nunca haya sido reinante, produjo sí miles de acontecimientos, desde las revoluciones del '48 hasta la solidaridad con los republicanos españoles, pasando por la multiplicación de soviets y consejos obreros en los años inmediatamente posteriores a la Revolución Rusa (citó sólo grandes circunstancias, pero ¿cómo no nombrar también a los millares de manifestaciones y actos en los que cada uno de sus participantes se sentía sin dudas hermanado con aquel que atravesaba circunstancias particularmente decisi-

vas, quizás en el otro extremo del mundo?). En combate contra la pasión comunista, y con un programa que no ponía en cuestión la propiedad privada de los medios de producción aunque sí, y con mayor vehemencia, muchos otros de los tópicos del liberalismo, el fascismo reformuló la noción de comunidad. Desarticuló la definición de clase, reemplazándola por esa otra que tenía en la Nación –en su unidad y en su enaltecimiento– su pilar. La política como práctica fundadora de nuevas experiencias comunitarias permitía el abandono de la propia cultura –ésta que se juzgaba decrepita y condenada por la historia–, para dar lugar a que individuos provenientes de estratos sociales y cotidianidades claramente diferenciadas, converjan en comunión. Derrotadas en América Latina las últimas apuestas revolucionarias en los setenta, pero también a través de la desintegración económica y política de las culturas obreras en Europa e, incluso, de sus antiguas culturas nacionales, en nuestro nuevo siglo el vacío que ha dejado el borramiento de la experiencia comunitaria es imposible de esconder. Llamados moralistas a la solidaridad con el prójimo no pueden disimular que cada uno de nosotros es extranjero e indiferente frente a la suerte de casi todos los que nos rodean, exceptuando el reducido círculo familiar y de amigos íntimos. La comunicación y sus progresos, ausente la comunión, han devenido en fríos milagros de la telefonía a larga distancia. La Humanidad, se sabe, es un guante tan holgado que a nada aprieta y, por lo tanto, a nada obliga.

Otro de los componentes de la política que

desde nuestros días se me ocurre valioso es el ánimo agonal. Creo que es nítida su implicación con el valor que recién terminaba de enunciar, pues esas experiencias comunitarias intensas sólo pudieron brotar y expandirse bajo la condición de la existencia –o, lo que es lo mismo, de la visualización– de un enemigo que, desde su exterioridad, amenaza su suerte. El ánimo agonal resultaba ser indispensable para sortear esa amenaza. Todos aquellos que eran partícipes de una experiencia comunitaria intensa se reconocían igualmente acechados por el accionar deletéreo de un espíritu enemigo. Reconocían entonces como valiosos sus vínculos pero, al mismo tiempo, los sabían precarios; de esta doble condición nacía la necesidad de velar por ellos, luchando contra el que buscaba su descomposición. El antagonismo reforzaba la experiencia comunitaria y ésta necesitaba del antagonismo. Marianne Weber, la esposa del célebre sociólogo Max Weber cuyo credo político fue el liberal, recuerda la emoción que los embargó al desatarse la Gran Guerra; el peligro, la intensidad de la amenaza, permitía la resurrección del adormecido espíritu comunitario alemán: la hora de la *despersonalización*, de la disolución en la comunidad había llegado y no podían más que celebrarlo. El comunista peruano José Carlos Mariátegui resumía ese ánimo agonal a través de una fórmula que, era conciente, incluía a los fascistas y que soltaba amarras con la era cartesiana: "Combato, luego existo." (Temo que el orden que le había dibujado a este escrito se me escape. Es que me hubiera gustado desgranar uno a uno estos valores, en calidad de trama

bien asociada, para después avanzar en el análisis de cómo la política fue contrarrestada desde sus propias filas; pero al proponer esta valoración elogiosa del ánimo agonal no me cuesta adivinar una ristra de objeciones. Los argumentos, no lo dudo, son contundentes: fundamentalmente las guerras mundiales, los campos de exterminio nazis y la extendida represión stalinista, aunque también se podría recordar, con no menos razón, las matanzas de gauchos e indígenas cuyos responsables fueron políticos liberales. No voy a hacer la vista gorda frente a este derivado del espíritu agonal de la política durante sus dos siglos de predominio. Tan sólo pido un momento). Si la evaporación del espíritu comunitario está dando lugar a un egoísmo salvaje, la desaparición del ánimo agonal de la cultura, impedido entre otras cosas por la dificultad de establecer un enemigo, ha degenerado, por ejemplo, en imágenes como la siguientes: un joven en el Gran Buenos Aires, dispuesto a mostrar su valentía frente a sus amigos, acepta jugar a la ruleta rusa y se vuela la cabeza. Pues si la cultura ha hecho abandono de lo agonal, ha dejado de haber lugar para que valores que le seguían de cerca –la valentía, el sacrificio, la ascesis– se prueben. Sólo queda probarlos sobre la propia cabeza. Sin ánimo agonal una cultura sencillamente degenera.

Propongo que otro de los valores que se condensó en la experiencia política fue el de la voluntad de creación. Maquiavelo, a comienzos del siglo XVI, sostenía que si bien era cierto que "el azar gobernaba la mitad o un poco más de nuestros actos", también lo era que

"nosotros dirigimos el resto". Esta convicción, aunque expresada a través de distintas fórmulas, se hizo presente en las distintas intervenciones políticas en sus momentos ascendentes. El "resto", lo que no estaba atado a las limitaciones de lo real, era un material social posible de ser transformado por la intervención del hombre; del trabajo político que sobre él se invirtiera podía emerger un nuevo orden de cosas sustancialmente diferente al que se estaba combatiendo. La Nación argentina –creación del siglo XIX y en cuya realización un papel importante desempeñaron los intelectuales liberales, vinculados en sus orígenes a la generación del '37–, al igual que las sociedades socialistas, fueron encarnaciones de esa voluntad de creación política. Ahora bien, no fueron justamente escasos los momentos en los que esa voluntad más que aceptarse como tal, y por lo tanto saberse incierta, prefirió pensarse como manifestación mecánica de una necesidad. La historia, fundamentalmente para los liberales del siglo XIX y para las distintas vertientes políticas del marxismo, era mentada como la Providencia que siempre obraba a favor de la meta que se anhelaba alcanzar. Así y todo, y siguiendo al comunista italiano Antonio Gramsci, "el fatalismo" puede ser pensado no como una pura irresponsabilidad ante los poderes omniscientes de la Historia, sino como "la forma en que los débiles se revisten de una voluntad activa y real." Voluntad de creación y, a su vez, intervenciones que buscaron dominar a aquellas fuerzas reales que limitaban las decisiones de los hombres, apelando incluso a entidades metafísicas. En el pathos político se

redefine entonces una idea de libertad como ejercicio y deber de creación. Desde que la política empezó a hacer abandono de *La escena contemporánea*, el Mercado y la Técnica se desenvuelven en un campo abierto sin vallas ni contenciones. Los Estados son los viejos dioses que sobreviven impotentes ante la retirada de la política; pero también son los señuelos que nos proponen creer que "política" es la serie infinita de bajezas que los políticos están dispuestos a hacer con la exclusiva mira de alcanzar en su seno algún puesto de decisión que, a esta altura del partido, tampoco tendrá la relevancia que años atrás supo tener.

Este complejo de valores, en mi opinión, adquiere forma a partir de un cuarto hilo que define la trama de la experiencia política: el don de la promesa. Los siglos en los que la política imperó rebosaron de entusiasmo porque vieron brotar innumerables promesas. Cada meta política postulada adquiría la forma de una promesa y, por lo tanto, de un bien. El juego de la política pierde todo su ánimo distintivo cuando se lo vacía de ellas. La experiencia comunitaria conquista un lugar, a partir de la común emoción ante una promesa; el ánimo agonal puede ser soportado en tanto que se halla engarzado a una promesa, a alguna forma de trascendencia entonces; la voluntad de creación no desfallece si reconoce que lo que está tallando es un bien. ¿Qué se prometía? Si hasta aquí, en este punto, la similitud con la experiencia religiosa era franca, la promesa política se distinguió porque, más radical que aquella otra, no renegaba de la contraprueba

fáctica; es más, adquiriría especiales fuerzas de vaticinar su realización práctica en éste, el mundo sublunar. La promesa política fue la de la construcción de una sociedad, de una economía, de una vida superiores a las hasta ese entonces conocidas, en suma, la de una cultura de mayor estatura vital. Los vínculos entre los hombres serían reformulados —aquí cada posición hacía acento en sílabas distintas—, dando lugar a que finalmente se desplieguen todos sus potenciales opacados por siglos de Historia o de Prehistoria. Las promesas se han esfumado del presente y con ellas toda tensión respecto a algún futuro deseado. Nadie se atreve a asumir la responsabilidad de prometer (además, ¿qué se prometería?) y, a su vez, el escepticismo cunde como pocas veces antes. Es tan profunda la desaparición de la promesa política que desde hace un tiempo su lugar ha sido ocupado por el retorno de las religiones en forma de secta o por el nihilismo más acendrado: dos contrarios que coadyuvan a la misma pasividad, que niegan la voluntad de creación.

Se entiende que si este es el complejo de valores que hoy, desde la agonía de la política entera, se puede rescatar empáticamente de su cuerpo, estos elementos no fueron los únicos que dieron forma a las posiciones políticas del siglo XIX y XX. Lejos de ser predominantes, fueron contrarrestados por fuerzas que desde el interior mismo de esas posiciones tendieron a neutralizarlos. Lo planteo de otro modo: quizás nos corresponda a nosotros, contemporáneos del aquietamiento rotundo de las pasiones políticas, ante este po-

sible final y resueltos a hacerla revivir, distinguir entre aquello que le dio vida y aquello otro que la condujo hacia este epílogo. Porque al mismo tiempo que reconocemos en la experiencia comunitaria intensa un valor a apreciar de la política, la historia de su desventura nos muestra que ese elemento, exacerbado y autonomizado de la trama propuesta, fue responsable del achatamiento de la cultura, incluso del robustecimiento de la pasión reactiva por impedir la expresión de singularidades. Esa experiencia comunitaria, que hoy se hace extrañar en tanto que, justamente, potenciadora de las personalidades que en ella quedaban implicadas, instituida y helada se transformó en el argumento que dio pie al dominio de lo mediocre. (No hace falta haber vivido en la URSS o en Alemania oriental —no creo que sea ni siquiera necesario mencionar a la Italia fascista o a la Alemania nazi— para encontrar pruebas de este efecto nocivo; todo aquel que haya sido militante de un partido de izquierda en la Argentina, sabrá a qué me estoy refiriendo). A su vez, el ánimo agonal y la búsqueda del antagonismo, en la medida en que fue asumido no como un valor sino como una forma excepcional que debería rápido ser sorteada para inaugurar el capítulo final de la historia, condujo a las peores matanzas. Al privarlo de razones al enemigo y al promover que se lo piense como el último obstáculo para alcanzar el estadio definitivo que sería de paz y bienestar asegurados, todo tipo de vejamen pasó a ser justificado. Si el antagonismo es un valor no se trata de eliminarlo, sino de mantenerlo y superarlo en función de iniciar un ca-

pítulo nuevo y más alto –jamás el último– en ese bregar. La voluntad de creación, aun teniendo una cuota de verdad la sugerencia de Gramsci, encontró la fuerza que la desanimó en el culto a la necesidad. Porque aquél que a ese culto se acostumbra, inclusive haciéndolo con fines de resistencia a lo instituido, pronto estará bien dispuesto a aceptar como necesario a lo existente. Educar en ese argumento fue una de las trampas en la que encailló la voluntad de creación. Por último, la calidad de lo que se prometió no tuvo poca responsabilidad en el agotamiento actual del don de la promesa. La huella del cielo cristiano dejó marca fuerte en esos posicionamientos políticos: la paz y el reposo definitivos, la abundancia y, sobre todo, la erradicación final del mal con sus distintos atuendos, se hicieron presentes en esas promesas. Promesas absolutas y bellísimas –por ejemplo, las del socialismo– que lograron entusiasmar masas. Pero, dentro de su lógica, la desilusión era inevitable; muertas esas promesas tan fulgurantes, el riesgo es que con ellas haya muerto también el don de la promesa.

En el centro de esta encrucijada se encuentra el problema de la técnica. Porque estos dos siglos últimos, además de ser los siglos de la política, lo fueron también de la técnica. Fue durante su transcurso que esta fuerza desatada se apoderó del mundo imponiéndole hábitos, ampliando el umbral de las necesidades materiales en forma ilimitada, desplegándose a través de una lógica cada vez más anónima pero tan omnipresente como insoslayable. Las posiciones políticas de estos siglos, casi

sin excepción, sellaron pactos cerrados con la técnica. Liberalismo, socialismo, fascismo imaginaron por igual que ella podía ser la ayuda neutra para hacer realidad sus respectivas promesas. Sin embargo, sobrevivió a esas posiciones para hoy dominar sin límites ciertos. Cada uno de los elementos que tendió a bloquear los valores de la política se apoyó, en una u otra forma, en las nuevas posibilidades que brindaba la técnica. Los horrores políticos del siglo último, tan estrechamente ligados a la demonización del enemigo, pudieron abandonar el mero ensueño de imaginaciones afebradas para realizarse porque la técnica había abierto esa posibilidad. Empezando por la guerra hasta llegar a las estrategias de control social –pasando antes por la comunicación cotidiana–, no hay práctica social que no haya sido redefinida por su presencia en un sentido reactivo frente a la política.

Pregunto: dadas las circunstancias que le están dando perfil ya algo definido al nuevo siglo –la agonía de la política y el avance triunfal de la técnica–, ¿hay lugar para reintroducir en el devenir histórico estos valores de la política? ¿Pueden ellos realizarse en nuestras prácticas futuras o no son más que antiguallas que visitaremos sólo con nuestra imaginación o en confortables museos y que nos recordarán la pasada presencia de tiempos mejores? No tengo una respuesta segura. Este escrito, y sobre todo las líneas que siguen, quieren ser un intento de despejar; despejar para visualizar nuevos caminos que hagan posible avanzar en la creación de una respuesta afirmativa a la anterior pregunta. A

quien esto lea le corresponderá decir si ha sido un intento exitoso o, una vez más, uno fallido.

Retrocedo a un problema previo en el argumento: hasta el momento, en función de poder apreciar el complejo de valores propio de la política, había propuesto una lectura que la independizaba de los fines históricos que cada una de las posiciones en las que había encarnado animó. He sostenido que esa operación es legítima y, a la vez, necesaria. Pero puestos ahora a pensar si es posible realizar prácticamente esos valores, la cuestión de los fines históricos retorna con todo su peso. Pues los valores que creo encontrar en la experiencia política se realizaron en tanto que estuvieron atados con nudo firme a una meta; sin ellas no hubieran salido a la luz; sin una meta no podrán tampoco renacer. Por lo tanto se hace evidente que haber puesto de relieve los valores específicos de la política no alcanza para resolver el problema que preocupa.

Tal como queda dicho y se revela en los distintos enfoques reunidos en este primer número, los que somos responsables de *La escena contemporánea* provenimos de la izquierda: ¿deberíamos reconocer entonces que el socialismo sigue siendo el fin histórico a alcanzar? Se me ocurre que formular una respuesta a esta pregunta es no sólo trabajo sino que está cargado de riesgos. Reafirmar que el socialismo sí es esa meta, al mismo tiempo que nos haría legítimos herederos de la mejor tradición humanista podría signifi-

car la condena a la mayor ineficacia política, entendiendo por ésta también la imposibilidad de encarnar en la historia nuevamente esos valores políticos antes recorridos. Tomar distancia de él, remarcando la fidelidad no a uno de los fines históricos que la práctica política se propuso sino a sus valores y a su experiencia misma, nos coloca frente a un abismo casi intolerable; obliga a inventar una nueva meta histórica a riesgo de, si se carece de ella, también condenarnos a la misma ineficacia política; tarea esta, la de la invención de una nueva meta histórica que, claro está, nos excede.

No nos detengamos ante estos peligros —no podrán nunca ser mayores que el peligro en el que ya estamos instalados, casi diría, sin conciencia de él— y veamos en qué medida el socialismo puede ser la empresa política colectiva que, gozando de una segunda juventud, tenga el don de incentivar a un renacer político y, por lo tanto, a un renacer de la cultura. Porque si aceptamos que ni la noción de necesidad histórica ni la de justicia son suficientes para justificar que haya que seguir enarbolando la bandera socialista, el único argumento que podría serle favorable es el intrínsecamente político. Voy a tomar por pres-tadas una serie de imágenes e ideas que evocan al socialismo y que fueron delineadas por el poeta alemán Heinrich Heine. No recurro a este poeta, que supo ganarse el elogio de Marx y de Engels así como, ya bajo tierra, el de Nietzsche, por un afán estetizante; lo hago porque considero que cuando el socialismo fue esa "emoción mundial" —según las pala-

bras de Mariátegui— logró serlo no tanto por la difusión y el estudio meticuloso de las mejores obras de Marx, sino porque fue una fe que se resumía en algunas pocas imágenes tan cargadas de sentido como a la vez despojadas y misteriosas. A Heine, que combinaba cierta dosis de idealismo con un gusto apasionado por los goces del cuerpo, el día de la emancipación tan anhelada se le ocurría como un día de fiesta en el que, por fin hermanados, los hombres se sentarían a una mesa por siempre bien provista. Nos preguntaba entonces a sus lectores “¿qué mejor que una sociedad de pares y una mesa bien abastada?” Conquistados esos bienes se iniciaría una nueva batalla: “Reunidos ya, lucharemos contra otro mal universal, quizá contra la muerte, cuyo gravísimo sistema igualitario no nos hiere tanto, sin embargo, como las rientes teorías desigualitarias.” Una sombra de dudas manchaba el final de su reflexión, aunque nunca lo suficiente como para inclinarlo hacia ningún pesimismo. Ésta aparecía, apacible, en relación a cómo sería evaluada esa, su lucha, por las generaciones venideras: “cada época piensa que su lucha es la más importante de todas; ésa es propiamente la fe de la época en la que uno vive y muere.[...] Nuestra sagrada pelea nos parece la más importante de cuantas se han librado en la historia, aun cuando la previsión nos dice que también llegará un día en que nuestros nietos consideren quizá esta lucha con la misma indiferencia con que miramos nosotros la lucha de los primeros hombres contra aquellos monstruos no menos voraces, dragones y gigantes de rapina.”

Mal que le pese a George Sorel —a quien le hubiera gustado que los revolucionarios fueran educados en el mito catastrófico de la huelga general, ese Apocalipsis apenas laicizado—, los socialistas se formaron fundamentalmente a través de otros mitos, mitos que, al mismo tiempo, difundieron con no poco éxito entre las masas. Mitos que templaban en la espera tensa y en el sacrificio por la felicidad que proseguiría a ese final de batalla. Mesa de pares, mesa bien servida y hacer retroceder a la muerte: supongo que más de un socialista imaginó así el sentido de su batallar. La pregunta ahora obligatoria surge de la misma reflexión del poeta: ¿somos finalmente nosotros sus “nietos indiferentes” ante esa lucha emancipatoria? ¿Esas tareas entrelazadas siguen siendo la música capaz de reavivar la “emoción mundial” —incluso nuestra propia emoción—? ¿Continúa siendo ésta “nuestra sagrada pelea”? Mi impresión, que quiere incitar el debate, es que ya ha dejado de serla y que nuestro drama se ahonda en la medida en que aún no logramos ponerle nombre —nombre que tenga la virtud de incitar a una nueva lucha— a los “monstruos no menos voraces” con los que debemos enfrentarnos.

¿En qué fundo esta impresión? Principalmente en que si algo sobrevive de la emoción por esos bienes prometidos —la mesa bien servida y la lucha contra la muerte— lo hace sin la radicalidad que en otro tiempo le permitió a la apuesta política socialista encarnar ese complejo de valores políticos antes señalados. Aun cuando se pudiera reconocer, tanto en el obrero que junto con sus compañeros toma-

ta la empresa multinacional en 1975 como en el futuro votante de Duhalde en el Gran Buenos Aires, el anhelo común de una vida más digna en términos de una mejor mesa, un mejor hospital para sus hijos y condiciones de trabajo que espanten a la muerte, la brecha que separa esos dos sentimientos es inmensa. Del obrero que protagonizaba una acción en todo sentido desafiante al desempleado, sino escéptico jamás fervoroso, que se limita al voto. De más está decir que no culpabilizo; no observo ni traición ni bajeza en ese deslizamiento. Pero si esa triple imagen que proponía Heine alguna vez animó a que los valores políticos poblaran la tierra, dando lugar a una moralidad que en su inclinación por el sacrificio produjo hombres de una estatura notablemente superior a la media actual, esto fue así porque iba unida a la creencia de que había una clase que significaba el mayor obstáculo a destruir para gozar de esos bienes. Como los antiguos cristianos, los socialistas no dudaban en que la figura torva de Satanás —aunque frívolo, regordete y con habano— era la que impedía su felicidad eterna. La creencia en esta amenaza y, por lo tanto, en la necesidad de ese combate se han apagado. En el debilitamiento de esa creencia no es menor el hecho que el capitalismo lejos de salir dañado en este campo respecto de lo que ofrecieron las sociedades socialistas, pareció reemerger fortalecido. Se trata de un dato que hasta el momento quise evitar porque tal como se lo suele esgrimir se me ocurre además de odioso poco relevante. Así y todo el socialismo dejó de ser un misterio, una meta tan encantadora como lejana y se cristalizó en un

conjunto de sociedades. Y aún cuando haya hecho esfuerzos loables por realizar sus promesas fue en este mismo campo donde conoció la derrota, sobre todo porque éstas se implicaban con el pronóstico de que el capitalismo no haría otra cosa que desbarrancarse en escisiones rotundas y en la pauperización creciente. En la emulación por establecer que sistema abastecía mejor las mesas, el capitalismo no salió derrotado. Aun más si se piensa que la abundancia es una consideración que varía culturalmente; el socialismo pareció ser capaz de satisfacerla en los términos austeros que eran los conocidos hasta el siglo XIX, pero el capitalismo produjo una explosión de esa noción haciéndola abarcar zonas impensadas. La idea misma de confort les pertenece y tanto en crear como en satisfacer esos deseos son especialistas. (Me cuesta olvidar la sonrisa estúpida de Boris Yeltsin en una de sus primeras visitas a EE.UU. a principios de los noventa, nacida de la contemplación de unas góndolas con productos congelados). Si se recuerda además que el socialismo convocaba al sacrificio e incluso a la resignación de ciertas libertades en función de garantizar el cumplimiento de esas promesas, se entiende que el derrumbe de ese sistema haya sido tan poco épico e, incluso, tan poco llorado. Los partidos de izquierda que sobreviven en la Argentina llaman con recurrente insistencia a combatir la miseria menemista a través de un enfrentamiento que tendría como norte la construcción final de una sociedad socialista. Más allá de las taras que caracterizaron desde siempre a estas expresiones políticas, la sordera de las masas ante sus lla-

mados habla de un proceso que los excede y que los condena a perpetuarse como sectas de escasa sino nula riqueza política y cultural. Si ante esos anhelos tibios que aun subsisten de una mesa mejor y una lucha contra la muerte poco tenemos que proponer, me parece que sí vale la pena auscultar otros hambres que se me ocurre transitan la sociedad, pero ante los cuales el sistema capitalista, la técnica y los medios masivos de comunicación están vacíos de respuestas. Descubrir esos malestares y alimentarlos ya que quizás sea a través de ellos que pueda empezar a cobrar forma una nueva meta política; entonces, junto con ella seguramente tendrá lugar un renacer de la cultura y de los más altos valores que brillaron unidos a la política.

Dulce abismo

Diego Sztulwark

"...el filósofo real no es y no puede ser otra cosa sino el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de esas relaciones".

Antonio Gramsci, *El Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*

A

Ante la presencia estremecedora del agujero negro cada uno de los presentes se dedicó a disimular su propia carencia. En un principio era difícilmente detectable, casi no se lo notaba y definitivamente era invisible para quien no mirara atentamente. Pero luego todo comenzó a tornarse visible. Durante un primer momento hubo quienes festejaron a diestra y siniestra la aparición de un fenómeno de esas características. Se oyeron las infaltables exclamaciones del escepticismo grandilocuente según el cual no somos sino eso, un inevitable agujero negro, y las explicaciones tranquilizadoras que suponían que la interminable creciente no afectaría definitivamente nuestras conciencias ya que siempre hay lugar para la corrección razonable. Muchos otros, a su vez, aparentaron festejar precisamente el desborde de la oscuridad bajo la bienvenida afirma-

ción de que la ausencia de luz no es sino una poderosa y salvífica iluminación redentora.

La torpe metáfora del agujero creciente es sólo una forma de hablar de un acontecimiento dramático: la desaparición de la política. Efectivamente ya nadie la ve recorrer apasionada los lugares que frecuentaba. No saben de ella en el barrio ni en las universidades, ni en los sindicatos ni en las geografías desnudas por las que alguna vez deambuló.

A partir de la mitad de la década del 70 se llevó a cabo en nuestro país una imponente operación de desmontaje y restauración del poder del bloque de las clases dominantes. No hubo prácticamente lugar del planeta en que la hegemonía del mercado no diese nuevas oportunidades a la sociabilidad capitalista, en palabras de Fredric Jameson "el capitalismo tardío por lo tanto puede ser descrito como el momento durante el cual los últimos vestigios de la Naturaleza, sobrevivientes en el capitalismo clásico, son al fin eliminados: es decir el tercer mundo y el inconsciente."

Unas décadas atrás Karl Polanyi en su ya clásico *La gran transformación* desarrollaba una lúcida y amarga explicación del fenómeno de la "sociedad de mercado", en donde una forma de relación entre los hombres que habría existido desde siempre se independizaba de todo control y subordinaba al conjunto de las relaciones sociales que eventualmente hubieran podido constituirse en patrones alternativos: de "las sociedades con mercado", anunciaba Polanyi, a "la sociedad de mercado". Es-

ta tendencia no fue lineal. Las formas estatales del fascismo, del socialismo soviético y del llamado "estado de bienestar" que interfirieron parcialmente en su desarrollo (aún cuando haya quien pueda pensar que estas tres alternativas históricas no operaron sino como instancias meramente funcionales a una tendencia capitalista progresivamente triunfante), fueron de todas formas literalmente barridos en sus características fundamentales dando paso a la conformación de un poderoso mercado mundial capitalista globalizado.

Con ello se operaba el tránsito descrito por Polanyi. La particularidad —esa categoría tan incomprensiblemente subestimada por un cierto modernismo universalista y tan ridículamente exaltada por cierta posmodernidad— reveló la siniestra presencia de la totalidad. Ciertamente la evidente hegemonía del modo de producción capitalista ha logrado definir unívocamente nuestra esférica existencia relativizando las más ingenuas presunciones sobre la muerte de la razón, la historia, la totalidad y el sujeto, es decir, donde hay capital hay dominación y allí existen de una u otra forma estrategias, personificaciones e historias inteligibles.

Y hablando de particularidades, la forma en que en nuestro país se representó la escena en que el capital (y sus personificaciones) se imponía(n) al conjunto de las clases subalternas —astucia de la razón mediante— fue singularmente sangrienta. Tal vez desde hoy sea posible fechar: 1976, 1989, puntos más o menos arbitrarios de un almanaque que indudablemente se desborda hacia ambos lados de la historia, pero que nos dan una ubicación

temporaria para una pregunta que quiere desbordar al mismo tiempo sus propios límites. ¿Cómo es que se fue sustituyendo una idea sustantiva de la política por una actuación sostenida desde un conjunto restringido de imágenes morales generalizadas tanto por derecha como por izquierda? El mismo sitio ocupado por una pasión política que impuso definitivos alineamientos de pronto es allanado por una argumentación moralizante y devastada de estrategias sociales. De pronto se vuelve imposible encontrar actores para representar el papel del revolucionario, del inconforme lúcido y consecuente. El sistema político argentino se fue depurando, quedaron quienes debían quedar y luego se impuso la idea del "adversario" y la competencia "sin agravios". Una investigación más o menos a fondo del proceso por el cual un conjunto variado de candidatos a "representantes del pueblo" se hallan de pronto sin libretos que ensayar bien podría dar cuentas del agotamiento de la obra.

Uno diría casi intuitivamente que comienzan a aparecer en estado práctico algunas claves para desandar la escisión provocada. La moralización de la política, sí, pero sobre todo, su virtualización, su desmaterialización.

B

La política no es un conjunto de instituciones más o menos definidas, más o menos estables. Lo decía ya Antonio Gramsci: no se la puede reducir al conjunto de las prácticas estatales sino que tiende a sobrepasarse y no se la comprende sin su otra cara, la llamada "sociedad civil". Y es precisamente aquí donde mejor visibilidad del conjunto podemos encontrar.

La tragedia que inunda los sótanos de nuestros propios refugios puede ser entendida precisamente en este hecho: ha habido una remodelación restauradora y las formas de esta transformación se hallan inscriptas en algún lugar al que podemos acceder. Los términos del enfrentamiento, de las confluencias y los malos entendidos (que los hay los hay) encuentran en este espeso suelo su área de inteligibilidad.

Con la derrota de lo que habitualmente se denomina el "sujeto popular", con el desmontaje de la situación anterior a la de la derrota, y con la farragosa reconstrucción de la hegemonía política que las clases dominantes han sabido llevar a cabo a partir de un revitalizado mercado mundial el juego de la política ha tendido a vaciarse. Sin batallas por librar, sin enfrentamientos de fuste por delante y prácticamente sin capacidad bélica alguna, la idea misma de la política se ha edulcorado. La palabra sigue circulando en medio del desprestigio pero ya nadie arriesga sobre cual sea su real significado. El mapa aparece por fin bien delineado al lector desprevenido: existe un grupo mas o menos bien definido que controla la inversión de capital y lo que tengan estos sujetos en sus mentes tendrá mucho que ver con lo que probablemente (nos) ocurra. Son los mismos capitalistas quienes tienen la capacidad de crear (buena parte de) la realidad y es precisamente en esta paradójica capacidad donde radica la contradicción existente entre los problemas de "gobernabilidad" y las crecientes necesidades de rentabilidad. Cualquier población que viva entorno de una planta productiva conoce bien su propio sometimiento respecto de la decisión sobre la inver-

sión de capital y no es casual tampoco que las reacciones más violentas a los términos en que se plantea la actual reproducción del sistema vengan precisamente de aquellos sectores o poblaciones que han quedado virtualmente excluidos como producto de la deserción del capital productivo.

La concentración de los ámbitos de decisión en un transparente¹ más allá de las fronteras nacionales y la multinacionalización del poder de la toma de decisiones ponen una y otra vez la cuestión siguiente: ¿En qué medida se puede afirmar que la reproducción social se da más o menos íntegramente en el territorio nacional? Y como repregunta obligada: si a la reproducción social hay que pensarla sometida a los designios de un mercado mundial íntegramente capitalista ¿Cuál es la idea que podemos hacernos acerca de la tradicional noción de la política, siempre demarcada por el espacio cultural y territorial de los Estados-Nación?

Esta pregunta es precisamente la del politólogo alemán Joaquin Hirsch quien preocupado por dotar al movimiento emancipatorio de una teoría firme del estado capitalista participó durante la década del 70 del famoso debate germano de la "derivación del estado". En la actualidad muchos de los participantes de aquella polémica encuentran que sus preocupaciones de entonces se hallan ampliamente confirmadas. Se da una paradoja clave consistente en que la reproducción de las relaciones sociales capitalistas tiende a realizarse —en el posfordismo— en un escenario multinacional (en el sentido de multiestatal) mientras que por el contrario la legitimidad política se

produce en el interior de los Estado Nación, categoría por definición territorialmente fija (contra el capital cosmopolita e hiper veloz y la fuerza de trabajo potencialmente móvil). Según esta idea el capital victorioso bajo la forma en que circula cuando toma velocidad (financiero, dinerario) tendría un extraordinario poder de chantaje sobre los estados nacionales los cuales –fijados a un territorio– estarían condenados a competir con el objetivo de que una porción de este capital se decida por reproducirse (proceso por el cual el capital financiero se metamorfosea y deviene en su forma productiva) en su propio territorio, ofertando para ello las mejores condiciones para su reproducción, o sea, altas tasas de rentabilidad y estabilidad política. En otras palabras, la textualidad con que el capital se hace entender es el discurso neoliberal. Esta concepción del universal como "globalización" ha dado lugar a la imagen del panel de abejas para ilustrar la conducta de un capital que "sobrevuela" la tierra buscando donde procrear. Cuando las hábiles obreras vuelan en grupo buscando donde construir una colmena es cuando más ofensivas se muestran y sin embargo es el momento en que más expuestas se encuentran.

En este "mundo nuevo" las sociedades se articulan alrededor de la territorialidad transformada en un conjunto de estados de competencia, ámbitos que, a su vez, cobijan una disputa entre actores políticos no tanto por plantear alternativas de fondo, las que no parecen posibles, sino por dirimir capacidades en torno al armado de coaliciones políticas exitosas en términos –obviamente– del posicionamiento en el mercado mundial. Así la econo-

mía (el capital) y la política (el estado) no son sino dos momentos de una misma matriz de relaciones sociales antes que dos esferas misteriosamente separadas por alguna fantasmagoría estructural o sistémica.

En un sentido similar pensaron la relación entre política y economía los teóricos de la "fábrica social". Una de las renovaciones más interesantes del marxismo occidental de los últimos años fue, precisamente, su capacidad de interpretar los cambios operados en la estructura productiva, social y política a partir de la cual se abandona la vieja delimitación del área de la explotación a la tradicional imagen de la territorialidad tecnológica de la fábrica como único y restringido núcleo de la producción de valor y se extiende este espacio hasta cubrir a la sociedad en su conjunto.

De todas las preguntas que podríamos formularnos en este punto escojamos sólo la que nos reconduce directamente al tema de la moralización de la política que estamos analizando. ¿Con qué nos encontraremos en momentos de imposibilidad de reestructurar una coalición política exitosa?

La cuestión queda planteada así en su forma paradójica: si por un lado la reproducción social (y en su seno la reproducción del sistema político) depende del exitoso posicionamiento del "estado competitivo" –con sus recursos en permanente adquisición–, por otro, este posicionamiento depende en buena medida de la capacidad de articular coaliciones políticamente exitosas. Se abre así la posibilidad real de que un círculo virtuoso se transforme en un círculo vicioso.

Efectivamente si durante una etapa se logra combinar una relación positiva entre ingreso de capitales y legitimidad política en la siguiente etapa desencadenada ya sea por una crisis política o por un probable cambio de decisiones por parte de quienes controlan la inversión puede desencadenarse una presión masiva hacia abajo, o sea más ajuste y precarización política.

Algunos optimistas se atreven a apostar el total de sus fichas a la regionalización como única respuesta. Y, sin embargo, se ve fácilmente que la ampliación territorial no llega en sí misma a volverse una política. Según se la plantee puede ser simplemente una forma de estiramiento de la misma situación paradójica. Así se confunde una asociación cuyo fin es beneficiarse con un reposicionamiento conjunto en el marco de la geopolítica en curso con un intento de reapropiación de las capacidades socialmente productivas que anidan en las poblaciones nacionales integradas.

C
Pero si los análisis estructurales son sólo una parte del momento del movimiento de totalización —y si estamos advertidos sobre la tentación de la parte de hacerse pasar por el todo—, hay que decir que traen consigo una trampa: existe siempre la posibilidad de que realicen un cierre o bien de que entren en crisis según la dirección en que independicemos la lógica utilizada respecto de la historia. El filósofo de la Ilustración alemana, Immanuel Kant, advirtió sobre los usos ilegítimos de la Razón o, lo que es lo mismo, sobre los peligros de independizar a la Razón de la experiencia. Efectivamente, la elucidación de la pa-

radoja no puede encontrar sus claves de resolución sin abandonar la actitud hiperracionalista según la que existe una posibilidad de cálculo o una solución lógica más allá de la percepción histórica concreta de las voluntades subjetivas. Ni la capacidad de conservar un orden ni la de subvertirlo se hallan como elemento a desentrañar a partir de calificadas capacidades deductivas. Aquí Holmes no podrá ayudarnos.

Así, la política es algo más que la mera formulación de estrategias cuya resolución incluso podría hallarse en el nivel de la lucha militar. Abandonamos el mundo de la racionalidad calculadora que se abre paso en el elemento de una atmósfera sumisa y oscura e ingresamos en el sinuoso devenir de la Historia. El mismo uso de la violencia como momento inevitable de toda política implica un conjunto de consideraciones que escapan a la mera razón estratégica. De Maquiavelo a Hobbes, y de Marx a Lenin el realismo político nunca fue una mera reducción a la eficacia como una pura maniobra. Y existen muchas razones por las cuales el realismo político no puede ser un mero manual de procedimientos económicos. El primero de ellos es quizás el hecho de que la política no es una técnica independiente del cuerpo social al que se aplica. Un gran lector del realismo filosófico-político como Antonio Gramsci captó la complejidad del movimiento por el cual la política es el devenir de una particularidad en universalidad, y por tanto es siempre singularidad concreta en autorealización. El grupo social en cuestión deviene voluntad estatal cuando logra salirse de sus intereses corporativos y se lanza a articular las cosmovisiones de las clases subalternas: se

trata de la construcción de la hegemonía, acción comprensiva del conjunto que no puede concebirse a partir de la separación orgánica entre un grupo hacedor técnico de la política hegemónica y la pasividad extendida de las capas sociales hegemонizadas. Nuevamente la dialéctica hegeliana interviene para recordarnos que el sujeto no es ajeno al objeto y que, por lo mismo, la política implica inevitablemente (aunque no solamente) una lógica de la identidad.

Probablemente los últimos años de neoliberalismo y posibilismo hallan agotado el arsenal teórico con el que históricamente contábamos para analizar políticamente a la política como objeto del que somos sujetos, y existe al respecto toda un *degradé* de corrientes teóricas y políticas influenciadas por una poderosa enunciación según la cual hemos devenido objetos de una sujeción.

De ser así antes de hablar de la crisis de las teorías emancipatorias –generalmente un eufemismo para referirnos a las diversas variantes del marxismo–, correspondería admitir que nuestros intentos actuales de lectura política se hallan muy por debajo del piso analítico en el que nos encontrábamos hace sólo dos o tres décadas. La única sujeción realmente actuante es aquella que se desprende de la omnipresencia de una ausencia o, dicho de otra forma, de la subjetividad sin sujeto. Se trata de una ausencia que tiñe nuestra mirada sobre el mundo y que se halla ubicada en un nivel prediscursivo. Y es por esta razón que el problema de la moralización no constituye un fenómeno de "retraso" de la teoría respecto de las situaciones de la política sino que pre-

cisamente es un tema de la política misma.

Habitualmente se desconoce en Hegel a un filósofo de la ideología. En la *Fenomenología del Espíritu*, sin embargo, y más específicamente en el famoso apartado de la dialéctica del señor y el siervo, el profesor alemán introdujo una distinción entre el deseo que mueve a la conciencia animal de la autoconciencia movida por el deseo humano. Y no es que sea posible una separación radical entre ambos deseos, de hecho en la dialéctica nunca hay separaciones radicales sino dimensiones y la dimensión propia del deseo animal es la de una satisfacción inmediata o, si se quiere, material, fisiológica: deseo de sexo, de comida. Es el deseo inherente a la vida. Pero como superación de la vida está la autoconciencia que es vida pero a su vez es algo distinto y algo más que vida. Aparece el deseo humano, propiamente un deseo de reconocimiento. Este es el deseo que cuenta en la historia del espíritu, en la historia de los hombres, la de los señores y los siervos. La materia, sí, pero recubierta o penetrada por aquello por lo que los hombres dan –literalmente– la vida, es decir, por aquello que se juega en la lucha por el reconocimiento humano. El reconocimiento es la mediación, o sea, es siempre el reconocimiento de otro, de otros, el ser por medio del otro, la mediación. La vida sigue requiriendo de la satisfacción fisiológica pero ya no en la misma forma en que aparecía antes, en la vida animal. Sobre esta diferencia se han construido todo tipo de distinciones entre lo natural y lo cultural o espiritual e incluso la famosa distinción actualmente vigente hecha por Dilthey, el famoso discípulo de Hegel, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu.

Las lecturas de estos pasajes hegelianos inspiraron en más de un sentido a la dialéctica marxista. Existe toda una tradición del pensamiento filosófico a veces denominada hegelomarxista o del marxismo hegeliano que ha recogido esta oposición categorial de mediación-inmediación. Y es precisamente sobre este par que se ha constituido buena parte de las intuiciones teóricas que sobre el problema de la ideología expusiese tanto el joven Marx con sus escritos sobre la alienación o el convencionalmente llamado Marx maduro con su teoría del fetichismo de la mercancía.

Es probable que algo de estas intuiciones del par mediación-inmediación pueda ser retomado también para pensar fenómenos específicamente políticos como el de la moralización del discurso público. La política como práctica de articulación hegemónica con capacidad de transformación del orden social existente requiere del proceso dialéctico de la mediación. Todo discurso político es una incitación más o menos reflexionada orientada a la acción, una apelación al hacer (o al no hacer) en algún sentido. En esta clave tal vez se pueda pensar la moralización precisamente como parte de un fenómeno de intermediación o alienación en el cual tiende a debilitarse el discurso de la acción social y en él el énfasis en la transformación, la interpelación al cambio colectivo y al mutuo reconocimiento entre los individuos como justamente algo más que ésto, individualidades. En rigor la única política de la inmediatez, de la individualidad es la del mercado o su alternativa, el fascismo. Toda otra política precisa del sustento de la intersubjetividad como tendencia hacia una fluida circulación del reconocimiento, una pu-

ra mediación.

Examinemos en nosotros mismos hasta qué punto pensamos la realidad casi irremediablemente en términos de lo justo y lo injusto y probablemente nos encontremos con que buena parte de nuestros juicios habituales procedan del rechazo en paquete de una situación inmediatamente dada. En otras palabras, en la medida en que aceptamos una situación tal como se nos presenta en su apariencia de totalidad acabada, de cierre, sin punto visible de ruptura, en esa medida, digo, el único rechazo posible consiste en tomar una distancia crítica a partir de la recusación del conjunto de la situación y la consiguiente construcción imaginaria de otra situación tan cerrada y sin fisuras como la que rechazamos, sólo que de signo inverso. Nace así una universalidad abstracta como defensa ante una situación concreta. Probablemente esta reacción nos sea muy útil en su función utópica pero en sí misma resulta a la vez enormemente pobre en la medida en que nos despista respecto de la estrategia política a seguir. Y es que la política es el hallazgo o la producción de un punto de ruptura interno a la situación concreta misma, y no exclusivamente una mirada hacia un trascendente más allá que seguramente cumplirá un papel movilizador y en buena medida orientador, pero sólo si se combina con una apuesta decidida a la acción disruptiva e inmanente, negación determinada, negación que niega pero que afirma, articulación de un pensamiento utópico y de un realismo práctico.

Frente a la potencialidad de la acción utópico-realista, la acción mediada y mediadora, se encuentra la realidad tal como se presenta en

el ser de la situación en su apariencia, en su intermediación, o sea, sin punto visible de ruptura. Probablemente sea en este punto en el que este fenómeno de la moralización se constituya como una pura pérdida de la mediación del discurso político de la izquierda. Al derivar una idea de lo justo y de lo injusto de un abstracto más allá de la situación y recurriendo –por la falta de puntos histórico-concretos de ruptura al alcance de la vista– a un derecho humano trascendental, ya sea originado en un contrato o recibido por la gracia de dios, innato, y por tanto natural para justificar la acción política se pierde aquel otro lugar privilegiado de la justificación para la acción revolucionaria a la que Gramsci llamó núcleo de buen sentido, núcleo éste que anida en el sentido común de las capas y grupos que constituyen el movimiento popular y última instancia de legitimación de toda lucha emancipatoria.

Se trata de pensar la derrota del "movimiento real" en tanto desafío inminente al orden existente y por tanto la existencia de una ausencia extremadamente significativa en términos de una reducción de las posibilidades del pensamiento político y de criterios orientadores para la acción. ¿Desde dónde nos paramos para recrear una "estrategia de poder"? ¿Qué es lo que podemos entender hoy por "estrategia de poder"? ¿Cómo evitar el reflejo de hacer mecánicamente de nuestras carencias virtudes? O bien lo que es lo mismo ¿cómo sacudirnos de encima la espesa apariencia de un fin de la historia?

Esta última pregunta incluso nos posibilita plantearnos de otra manera la cuestión. Afirmando que la historia no ha terminado pero

¿lo hacemos por una convicción teórica o como forma de interpelar al movimiento social, y a nosotros mismos, para no caer también en brazos de una ilusión triunfante?

Durante al menos un siglo el cuerpo discursivo de la emancipación tuvo dos puntos de apoyo: la existencia material del movimiento obrero-popular cuestionando en una forma u otra el orden existente, y, de otro lado, una fuerte idea de la justicia que de alguna manera orientaba y constituía dicho movimiento. En otras palabras la idea de una moral universal expresada en el triunfo definitivo de uno de los términos de la contradicción explotador-explotado contaba con una poderosa base material e histórica. La derrota de esta última sobredimensionó probablemente el espacio de la primera como única forma de mantener vigente la apuesta emancipatoria. Lo que en algún contexto se leyó como una posibilidad histórica resuena en otro contexto como dogmática inútil. En este sentido la apuesta de mediados de los años 80 a reencontrarse con los movimientos sociales puede leerse como un refrescante intento de reencontrarse con ese suelo fértil.

D

De todas formas y paralelamente con las tradiciones más objetivistas del marxismo este siglo también fue habitado por corrientes del movimiento popular que reivindicaron la acción moral como fuente indispensable para la constitución y el avance del movimiento de los explotados. Es una perspectiva interesante pues no acepta la externalidad entre moral y política ni considera la presencia de la primera en el ámbito de la segunda como sínto-

ma de la decadencia del conjunto. Así la "moral de los productores" de George Sorel devino en nuestra América fuente de inspiración para toda una generación de socialistas antipositivistas que concebían a la política a partir de una ampliación de la razón. Contra el racionalismo burgués en buena parte heredado por el marxismo, hombres como el peruano José Carlos Mariátegui reivindicaron para sí la potencia del mito como constructor esencial de la labor emancipatoria. Así –se decía– la clase social que enarbolase un mito movilizador era la que demostraba más vitalidad, más potencia social y por tanto tenía la iniciativa histórica.

Un supuesto sugestivo de este "vitalismo" (supuesto que curiosamente lo acerca al objetivismo contra el que polemizaba, ya que no parece ser sino una inversión de sus componentes constitutivos) es sin duda el hecho de que la moral universal(izable) estaba en manos de uno solo de los contrincantes indicando así cual de las clases sociales estaba en mejores condiciones histórico-materiales para enfrentar la lucha política. La gran diferencia, sin embargo, entre las clases protagonistas del enfrentamiento resultaba de una asimetría: la distancia entre la política burguesa que se sostiene desde un forzamiento desmesurado de las diferencias reales de opresión en favor de una falsa apariencia de igualdad contrasta con la eterna oportunidad que los oprimidos tendrían –hegelianamente– de hacer coincidir su lucha con una apuesta a sincerar el mundo, a develar la multiplicidad de diferencias constituyentes de lo concreto. En otras palabras, no es tanto quien posea la iniciativa en un determinado momento como

quien tenga la posibilidad de ser sujeto-objeto de la historia.

Un intento de integración armónica entre la política como estrategia pero fuertemente inserta dentro de un proyecto de cambio radical vinculado al movimiento de los oprimidos y por tanto cuidadoso de su tradición cultural fue el que 29 años después de la muerte de Mariátegui se dio en denominar –quizás abusivamente– "guevarismo"². La política era comprendida aquí como una fusión–articulación entre una estrategia de poder y la realización de un proyecto socialista radicalizado. Una relectura de esta experiencia constituye –tal vez– hoy uno de los lugares desde donde rastrear la herencia de este marxismo "voluntarista" en tanto uno de los últimos intentos serios por desarrollar un realismo utópico más o menos prometedor.

La derrota de los años 60-80 nos dejó un panorama algo cambiado. Pero en la nueva situación es posible aún hallar puntos de ruptura. Buena parte de las experiencias más exitosas del último tiempo, sobre todo en América Latina, estuvo fuertemente ligada con este reencuentro de una apuesta muy fuerte a determinados valores morales con un conjunto de intereses histórico–materiales concretos. Es de esperar que de un nuevo encuentro entre cuerpo y alma se produzca una explosiva presentificación de la política –subversiva– en donde predominan hoy los discursos moralizantes de la derrota y del poder.

Notas:

¹ No está de más recordar que esta noción de

transparencia es hoy una de las más eficientes metáforas de la retórica moralizante de derecha. Efectivamente, ante la imposibilidad de extraer normas de conductas funcionales al sistema de su propia lógica tales como la honestidad, la decencia o la responsabilidad de quienes administran el patrimonio público. Cornelius Castoriadis solía recordar que el capitalismo necesita apoyarse en valores "pre" o "anti" capitalistas para subsistir. La idea de transparencia opera entonces en un doble nivel: como una apelación a esos valores "pre" o "anti" capitalistas esenciales para mantener la cohesión social, la gobernabilidad política y la estabilidad de los mercados y a la vez como apelación a aceptar lo que esa misma transparencia trasluce: la inevitabilidad de las relaciones sociales de explotación y dominación).

² Según la periodización del marxismo latinoamericano realizado por el brasileño Michael Löwy en su obra *El marxismo en América Latina* la figura de Ernesto Guevara "simboliza y resume" el "nuevo período revolucionario" abierto con la revolución cubana de 1959. Atrás quedan el período revolucionario (1920-1935), cuya expresión teórica más importante es la obra de José Carlos Mariátegui. Entre ambos períodos Löwy ubica al "período stalinista", cuya hegemonía se materializa en los aparatos de los PC (1935-1959).

El "nuevo período revolucionario", dice el autor, vuelve a "adoptar algunas de las formas mas vigorosas del primer comunismo de los años 20". Si bien es cierto que la continuidad política e ideológica no es directa, es eviden-

te la presencia de una significativa influencia. La revolución cubana contribuyó a rescatar del olvido la obra de José Carlos Mariátegui y de otra de las figuras centrales del primer período como el comunista cubano Julio Antonio Mella publicando y difundiendo sus obras. En igual sentido se pronuncia José Aricó en el diccionario político dirigido por Norberto Bobbio cuando en su definición del marxismo latinoamericano vincula la producción de Mariátegui con la tradición llamada en su momento "castrista", hoy "guevarista". Dice Aricó de lo que hemos llamado "guevarismo": "vuelven a aflorar los temas del humanismo marxista, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, del hombre como productor de la historia", "la heterodoxia teórica, su adopción del marxismo como orientación ideológica pero a través de una lectura que enfatizaba sus supuestos o reales elementos de continuidad con la tradición martiana, posibilitaba una ruptura con el determinismo cientificista al que había sido reducido el pensamiento de Marx".

Cuando estás como ausente

Alejandra Prilutzky

En su libro *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, Ezequiel Martínez Estrada ensayó respuestas que medían algo más que los logros literarios del poema. Respuestas a por qué y cómo el personaje de Hernández fue despojado del contexto social que lo describía. En el afán por descifrar dicho recorrido, tuvo la suspicacia de señalar que si Martín Fierro había sido divorciado de su ambiente y tomado por un forajido pintoresco o por el ya clásico anti-héroe "alzado contra las leyes civiles y morales", se debió a la necesidad de demostrar que su accionar sólo era expresión de una voluntad individual. Dicha cirugía entre personaje y ambiente —continuaba Martínez Estrada— emparentó al *Martín Fierro* con el *Juan Moreira* de Eduardo Gutiérrez, "que reemplazó la injusticia social, el desorden gubernamental, con la injusticia personal del funcionario, la mala política con el mal político, la causa verdadera con uno de sus agentes ejecutivos." No es difícil advertir que este juego de divorcios y reemplazos, que Martínez Estrada —en 1948— evaluaba como una característica de la política nacional, nos vuelve a acompañar en esta década. En principio, se podrían establecer dos alternativas: acudir a dicho juego como una de las tantas estrategias que ofrece la política o bien adoptarlo como fin en sí mismo

hasta convertirlo en sinónimo del "hacer" política. En el presente, la balanza parece haberse inclinado lo suficiente como para resignar tal disyuntiva. Vale decir que asistimos al predominio de una ideología empeñada en concebir la política en cuanto permutación de ciertos valores y ejecución de peligrosos recortes. No hay convicción de carácter ideológico que —al salir a la calle— no deje sus marcas. En nuestro caso, esa forma de concebir la política va dejando rastros que se extienden desde la parálisis y la impotencia (con sus recaídas en el cinismo) hasta la acción dispersa e insuficiente de buscar acusados (que siempre los hay) y responsabilidades con nombre y apellido para explicar nuestros actuales desórdenes y nuestras actuales injusticias.

Tanto en la lectura reduccionista del *Martín Fierro* denunciada por Martínez Estrada, como en los análisis actuales que podamos hacer sobre las distintas expresiones de la política, se destaca un elemento que funciona como común denominador: la confusión entre conductas y estados individuales con acciones y consecuencias de dominio público o institucional. Peculiar equívoco que suele generar una ilusión de confort social basada en valores sentimentales, temperamentales y hasta psicológicos que poco tienen que ver con las tensiones y pasiones que deberían debatirse en el espacio público. Puesto que



los conflictos no son desapercibidos por la sociedad, lo ilusorio anida y se fortalece a partir de una *creencia del consuelo* —elucubrada tanto por derecha como por izquierda—, gracias a la cual aciertos, infracciones e incluso crímenes institucionales son leídos como aciertos, infracciones y crímenes de la personalidad.

Dijimos en la editorial: la política subordinada a una moral acotada deviene en el moralismo que escandaliza y se escandaliza ante el repertorio diario de denuncias y denunciados. De todos modos, ahora me permitiría agregar una variante: ese acotamiento moral de la política también invita a una sentimentalización de los procedimientos públicos.

Ya transcurrieron veinte años desde que Richard Sennett en *El declive del hombre público* problematizara el proceso a través del cual los sujetos habían volcado en el espacio público sus intimidades, desarticulando y reduciendo lo colectivo a una suma de deseos, expectativas y necesidades individuales. El origen de dicho desplazamiento lo encontraba Sennett en una mitificación que vivía la impersonalidad (considerada un elemento definitorio del espacio público) como pérdida y vacío de relaciones humanas. De allí que la gente —por temor ante este presunto vaciamiento— concibiera “la política como un dominio en el que la personalidad [es] declarada vigorosamente.” A su vez, la exaltación de la personalidad conseguía convertir a la realidad en escenario y a los ciudadanos en “espectadores pasivos de un personaje político que les ofre-

ce sus intenciones, sus sentimientos, más que sus actos, para que ellos los consuman.” Cualidades puestas de relieve tanto para acreditar el perfil de un personaje como para desacreditarlo en caso de malestar y disconformidad social.

A comienzos de siglo —con los efusivos festejos del Centenario en la mira— la lustrada captura del gaucho se ofreció como encarnación indiscutible del llamado “ser nacional”. La apropiación no fue fortuita, sino a los efectos de resolver vacilaciones y corrupciones de una identidad colectiva que se venía percibiendo amenazada. Tal como lo demuestran los discursos, publicaciones y polémicas de la época, esa oportuna vindicación se logró, en parte, sobre la base de determinados valores individuales que, por cierto, eran inexistentes o dudosos en aquel gaucho “real” que se decía invocar. La Virtud (idiomática, política, social, racial, cultural) alcanzó a materializarse haciendo del gaucho un personaje noble, puro y decente. Dicha materialización cumplió la doble misión de servir como referente de la nacionalidad y, a su vez, como garantía de la propia decencia y pureza de quienes lo exaltaron. Reeditando la bajada a los infiernos, la Virtud se veía sumergida en una zona turbia para luego retornar desinfectada al lugar donde realmente debía estar.

Ante el detonante inmigratorio, la alarma se volcó a contener los temblores de una identidad que —aunque inacabada— se creyó dirigible y planificable. Entre los múltiples alcances cuenta la proyección de un orden familiar y

privado (el de los grupos de poder) a otro más abarcador y menos domesticado, el social; y su revés, la extracción –y posterior emprolijamiento– de casos particulares para sanear “males” sociales (blanco de las críticas de Martínez Estrada).

El problema es espinoso. Parecería que ante la posibilidad de una orfandad de identidades colectivas se pusiera en marcha una serie de movimientos y desplazamientos que, en el mejor de los casos, reconfiguran y, en el peor, desfiguran el espacio público. Si bien las motivaciones no son equiparables, la mayoría de las veces la transposición de valores individuales en el curso de la vida pública supo operar como vitamina del *statu quo*.

En ambos casos (pasado y presente) emerge una coincidente paradoja: tanto la denunciada escisión entre personaje y contexto como la superposición de acciones individuales con el funcionamiento de estructuras sociales y políticas complejas, son fundamentadas por una ideología que se espanta ante lo “impersonal” juzgándolo irresponsable, obstaculizando así toda formación colectiva y organizada que busque responsabilizarse de algún tipo de cambio sobre el orden existente. A mi juicio, se trata de una ideología tan grandilocuente como moderada, ambigua y arbitraria en sus valoraciones sobre qué es lo personal y qué lo impersonal, movilizada por el raquítrico fin de invocar cuanta susceptibilidad flote en el aire para así disparar contra los verdaderos culpables de nuestros males. Sobre esto último se sustenta, por ejemplo, la afama-

da fórmula “todos contra Menem” que en estos últimos años embanderó y congregó a la oposición desde distintos flancos (cargos gubernamentales, intervenciones y discursos en el ámbito universitario, medios de comunicación, etc.). Fórmula proyectada en llamamientos que fueron desde los bulliciosos caerolazos hasta la posible marcha del silencio como el último recurso que le pondría valla al proyecto re-reeleccionista del presidente. La combinación es ecuaníme: unirse para hacer ruido o para callar. Formas de protestas condicionadas a encontrar una figura para oponérsele, defender o inmolar y –desde allí– hacer participe al pueblo (palabra usada con cuentagotas) confiriéndole el permiso para el GRAN DESQUITE. “Vamos, vamos, muchachos, enojensé. Ahora sí pueden patelear.” Haría falta aclarar, entonces, que estamos ante la apelación de un impersonal dirigido y regulado, sin premisas contundentes más que la cuantitativa (sumar individuos). Es decir que la apuesta termina recayendo en un impersonal de carácter estadístico.

Para evitar totalizar malamente. Hace ocho años las marchas silenciosas de Catamarca nos devolvieron una gravedad que denunciaba hasta dónde podían llegar los festines de poder. Silencio pesado y directamente proporcional a esa morbosa reencarnación de Salo que muy poco tenía para envidiarle a la de Pasolini. Se entiende: los nombres eran apenas un engranaje del autoritarismo que se venía derramando. Con el ojo desviado hacia un costado, la amagalma de nombres (apodos y alias también) era el tiro por elevación

de una gran maquinaria de impunidad; desviando el ojo hacia el otro costado sólo aparece un nombre, un nombre compuesto (María Soledad) que se ocupará de dirigir el trayecto del silencio y del grito. Por la forma de foguear y reorganizar el espacio público, la personalización fue punto de partida y estrategia (primero espontánea, luego decidida) para lograr objetivos concretos que luego fueron asumidos como una responsabilidad de carácter colectivo. La asunción cobró una presencia arrolladora cuando, justamente, los objetivos incluyeron y, a su vez, excedieron la infamia del crimen.

Lo contrario es la responsabilidad transformada en objeto de culto, la responsabilidad fetichizada. Es decir, cuando sólo es posible instaurar un compromiso social de importante magnitud, en la medida que las ondas expansivas de un suceso desembocan en la identificación de uno o más individuos con los cuales establecer tal responsabilidad (sea para condenarlos, sea para protegerlos). Si hubiese que encontrar una figura capaz de describir tal situación, la semejanza es con la forma de un embudo donde lo expansivo queda reducido a un estrecho canal. La posibilidad de un rotundo cuestionamiento al orden establecido se agota cuando pasa a ser el remedio capaz de calmar las "buenas conciencias" de los ciudadanos. Calmar mi "buena conciencia" es ser políticamente correcta, es cubrir la cuota de responsabilidad que me corresponde por ser miembro de una sociedad que se precia de democrática. Tal disposición tuvo y tiene cotidianas demostraciones; la más resonada y

espectacular en su despliegue fue la del caso Cabezas. Un suceso que con el tiempo no pudo escaparle a la tónica deportista del boxeo: Yabrán vs. Cabezas.

En una esquina, el suicidio de un empresario por el que se solicita a los ciudadanos –desde un gobierno que dice no competirle las turbulencias interiores del suicida– poco más que un pésame. La coartada tuvo secuelas e incluso sus correspondientes consecuencias judiciales: muerto el culpable, muerta la culpa.

En la esquina opuesta, un periodista asesinado que cotidianamente me encuentro en las pantallas del *SUBTV*, para mayor precisión: desde Federico Lacroze hasta Leandro N. Alem. Al pie de la citada fotografía se puede leer o adivinar la leyenda: "No se olviden de Cabezas". Caracterizando el tono de la frase, es evidente que estamos ante una prescripción, orden o, si se quiere atenuarla, una exhortación. Si eligiésemos el tono intermedio (también el menos conspirativo) nos quedaríamos con que se trata de una prescripción. En ese caso, toda prescripción deja abierta, por lo menos, dos zonas bien delimitadas: la que refiere a las causas y la que alude a las consecuencias. Entre las consecuencias, las más enfatizadas son las consecuencias indeseables (entre ellas, la sanción) producidas por el incumplimiento de aquello que se prescribe. En el caso Cabezas las causas (fratrelanzas mafiosas entre poder político, policía y empresariado) despiertan menos dudas que las consecuencias. O, para decirlo de otro mo-

la prescripción "no se olviden de" es menos inofensiva y más incómoda de lo que aparenta, en tanto no queda ajena a los reempezos y divorcios que parecen caracterizar uno de los ademanes de la política nacional.

Preguntarse de dónde proviene esa voz, quiénes son los destinatarios de ese "se" impersonal, quién o quiénes quieren ordenarme el recuerdo, es menos una cuestión de sutilezas lingüísticas que una ecuación definitoria y del orden de lo público. Es decir, ¿quieren involucrarme, otorgarme una responsabilidad o sumarme a un eslogan y venderme un compromiso como si fuese un cheque en blanco? Bajando las distintas posibilidades, también presiento frágil la permutación de los términos. No dudo que la inversión pueda resultar provocativa e incluso funcionar como una medida de prevención al ciudadano (centenares de carteles prescribiendo no olvidarse de la policía bonaerense), sin embargo, el gesto no alcanza para despertar mi convicción.

Creo que el problema –disculpen la insistencia– no es de carácter nominal, sino de ciertos movimientos (no únicamente del orden de lo mediático) a través de los cuales se reordena la esfera de qué es lo político, en cuanto acciones y en cuanto discursos. Si la política regida por una moral selectiva y electoralista –donde las imputaciones se miden según la escala escándalo– trae aparejado un empequeñecimiento amenazador; la política puesta en la encrucijada de lo personal y lo impersonal se vuelve un objeto maleable, confuso y permeable a mandatos cuasi religiosos. Sin

duda, el mayor peligro será creer que las opciones quedan reducidas a codearse con el equívoco permanente (la política confunde y empaña, nada es como se dice que es) o con la evangelización (la política salva, redime, purga, conmina).

Quizá, alguien se apresurará a decir que todo esto ocurre porque vivimos bajo el signo del neoliberalismo, e incluso bajo las secuelas –actualmente recrudescidas– del liberalismo local de comienzos de siglo. Ciertamente que trazar tales continuidades tiene más de un obstáculo. Aunque sugerirlo produzca escorzo, una diferencia –por poner sólo un ejemplo– entre uno y otro liberalismo es que los viejos liberales podían despotricar contra la política y sus desenlaces (ensuciar y dividir) al tiempo que no podían ocultar sus habilidades políticas tanto en gestiones concretas como en la eficacia de su retórica. Desdoblamiento que el discurso neoliberal ha logrado eclipsar. Es decir, presenciamos la puesta en escena de un discurso que remata la política como si se tratara de un antiguo mobiliario prefiriendo, a cambio, la eficiencia técnica. Por lo menos hasta ahora, este discurso puede jactarse de que todavía no se le ha podido corroer el caracú.

Proponer a ese gran almacén transnacionalizado que constituye el discurso del neoliberalismo como blanco de tiro, es una coartada que –a la larga– aleja y adelgaza cuestiones más familiares y no menos espesas. Una de ellas es la que intenté presentar en estas páginas. Los ejemplos enumerados (que no son



los únicos) parecen dar cuenta de cómo ciertos usos de la intervención de lo personal y lo impersonal en el espacio público, consiguen construir una mala conciencia sobre la política. Llamo aquí "mala conciencia" a la persuasión tendenciosa que no sólo busca instalarnos en un brete (el equívoco permanente o la evangelización), sino que lo ofrece –a ese brete– como el único campo de alternativas. A partir de estas evidencias, quizá resulte más asequible comenzar por el rechazo de rápidas y sospechosas polarizaciones antes de revisar qué o a quiénes incluyen y qué o quiénes quedan fuera de ellas.

Más buenos que Lassie

notas sobre humanismo y moral

María Pia López

1

Se sabe: cuando algo se percibe como escaso o en vías de extinción se hace más deseable. Y no intento una mera reformulación de los análisis de la economía clásica sobre la relación entre los niveles de oferta y demanda y los precios que los participantes del mercado están dispuestos a pagar, ni extender las conexiones que establece esa supuesta ley hacia otras esferas sociales. Es más simple: creo que, en determinados momentos, las personas pueden sentir que el mundo en que viven va perdiendo componentes que antes aparecían como obvios pero cuya progresiva crisis los devela como añorables o deseables.

Wright Mills, desde sus modernistas textos críticos, decía que cuando se percibía que algunos valores sociales estaban amenazados, los ciudadanos reaccionaban con malestar, con miedo o –lo que el radical estadounidense veía como mayor peligro– con indiferencia. Es decir, cuando había claras amenazas a valores sustentados y sin embargo, a nadie –o a muy pocos– le importaba demasiado. Creo que se puede pensar en otro escenario, además de los que plantea Mills a fines de la década del 50. Un escenario definido no por el

temor, la apatía o la incomodidad, sino por la *revalorización* de esos valores en crisis o su revalidación simbólica. O lo que es lo mismo: la colocación de esas ideas o núcleos ideológicos en el pedestal de lo canonizable y a lo que habría que supeditar el resto de las acciones sociales. La magna vara de medición, como es, en otro plano, el sistema métrico decimal. Algo así, entonces, como un sistema métrico valorativo.

No existe, supongo aunque la comprobación me sea negada, ninguna sociedad que carezca de valores aglutinantes o de mínimos consensos sobre qué es lo importante. Si la hay, no la imagino. Ni siquiera suponiendo un porvenir de crecientes fragmentaciones, de multiplicación plural de actores sociales, de tribalización de la vida social e, incluso, de declive de una escena pública unificada y deterioro de los lenguajes nacionales. Ni siquiera, digo, en ese contexto, me parece posible la existencia de una sociedad sin un marco común de creencias que orienten las acciones de los hombres. Parto, entonces, del supuesto de que hay ciertos valores que recorren nuestra vida en sociedad, que son compartidos por la mayoría de las personas, y que funcionan de marco general o de orientación más o menos reflexionada de nuestras acciones.

Es, obviamente, el viejo problema del sentido común. Que a muchos les tentó, pero casi na-



die innovó demasiado respecto de las proposiciones que Antonio Gramsci delineó en una cárcel italiana. El sentido común aparecía como un conocimiento escasamente reflexivo, imprescindible para el despliegue de la vida habitual de las personas, pero, por lo mismo que eficaz, elusivo de la crítica. Es decir: es un tipo de pensamiento estrechamente imbricado con el orden social existente, antes que ser el posibilitador de su denuncia o su ruptura. Por lo tanto, su reproducción tiene mucho que ver con la reiteración de dominios, y con la persistencia del consenso hacia esos dominios. Pero nada es tan simple —o nada tiene un solo plano, ninguna historia una sola deriva, ningún fenómeno una sola explicación—: el sentido común —en tanto cosmovisión, conjunto de comprensiones, postulación de valores— incluye en sí mismo componentes críticos que provienen de las experiencias vitales que los sujetos desarrollan en la sociedad.

Y si bien no creo que la política pueda ser reductible al sentido común —y no es necesario aclarar demasiado sobre la referenciación coyuntural de esta afirmación— tampoco se puede pensar como escindida y aislada de él. Salvo que se piense la política como algo que transcurre por afuera —más allá— de las voluntades colectivas e, incluso, de las decisiones individuales de las mayorías. (Esa política —que requiere del desprecio de la posibilidad de encarnadura de los principios sostenidos— es, fundamentalmente, una solicitud al mundo de que cumpla con aquello que sobre él se escribió en los textos sagrados. Algo así como el Apocalipsis o quizás el Corán. ¿Por qué no

El Capital? De última, también tiene buenas metáforas). Pero no es a esa política a la que ahora quería referirme, sino a la que supone una cierta relación con las creencias extendidas en la sociedad en determinado momento, y una reflexión —no siempre recuperadora y, menos, exaltadora— acerca de los valores o ideas que aparecen enaltecidos y defendibles.

Ordenando lo ya dicho: me interesa pensar, en este contexto de crisis de muchos núcleos valorativos, como la misma amenaza los revitaliza, o les da nuevas significaciones. Eso por un lado. Por otro, adelanto que esas significaciones suelen ser contradictorias o tener efectos diferentes de acuerdo a cómo sea el espíritu político con el que se los enlace y recupere. Esto es: dicen algo por sí mismos, pero dicen otras cosas de acuerdo a qué compañía ostenten y cómo se relacionen con ella.

Dos articulaciones valorativas —*el humanismo y el discurso moral*— me interesan especialmente, en parte por la centralidad que tienen en el discurso político de las últimas décadas, y en parte, porque en su misma enunciación parecen remitir a un universo de idílico comunitarismo, más simpático y menos peligroso que la imaginaria y las prácticas autoritarias, pero lo suficientemente inocuas como para ser deglutidas sin obstáculos por los mecanismos de generación de poderes y los recursos de difusión por los cuales estos se hacen efectivos.

2

Como se dice en clase: primero hablemos de

lo que todos conocemos. O el reiterado estribillo de fogón: una que sepamos todos. Excursión, entonces, a la célula básica de la cultura: la televisión. Y no por mera comodidad, ni por envejecidos ademanes populistas, sino porque creo que es ineludible la referencia a su formato y contenido a la hora de pensar en los valores e ideas que predominan en este país. No querría exagerar y otorgarle a la televisión poderes de generar conductas sociales o de instaurar corrientes de pensamiento; pero aun suponiendo que no es el origen potente, es evidente que colabora de un modo fortísimo en la generalización de valores y comportamientos. Reciprocidad, quizás: hay éxito televisivo cuando grandes sectores sociales reconocen allí algún tipo de verdad –al menos, la verdad de una ficción bien construida o de un anhelo compartido–; y la reiteración televisiva de esa verdad impacta sobre las creencias sociales.

Si un humanismo solidario y barrialista es el tono predominante de *Gasoleros*, el punto de partida para cada programa de Grondona continúa siendo la moral. O, lo que es sólo un cambio de perspectiva, su contracara: la corrupción. Hablo de éxitos. Y lo que implican. Porque esas rotundas mediciones de audiencia –sugiero, pese a recordar al Borges que ironizaba con acierto: “la moral no es una rama de la estadística”– se recuestan sobre la percepción generalizada de amenazas muy fuertes a ciertos valores (el valor de la comprensión del otro como igual, el de la posibilidad de juicio ético), y su resolución en el plano imaginario. Quiero decir: uno se siente

más bueno –porque se identifica con los buenos– mirando un programa donde se cría como hijos a ni-ós abandonados; y también es posible que se sienta reconfortado escuchando el balsámico fluir de un discurso armado a partir de la dicotomía estado–sociedad civil, y que sostiene la limitación de los componentes perjudiciales e inmorales al plano del estado o la política.

La televisión ha digerido distintas napas del discurso social y ha usado en sus leves tinturas las distintas tonalidades de la historia nacional. Mecanismo de digestión fácil, se comió los acontecimientos más trágicos. También sus efectos. De vez en cuando abre la boca para que veamos los restos. Eso cuando está grosera. Cuando se siente correcta y triunfal, se limita a dirigirnos un gesto de complicidad. Y si se pone en directora de conciencias, nos indica las formas de la memoria y del olvido, y hasta nos señala qué hacer con el pasado.

Quiero decir: lo que va de las referencias en *Gasoleros* a la asistencia setentista a una fallida recepción en Ezeiza hasta la emisión de la correctísima Ruiz Guiñazú sobre el Juicio a las juntas militares, son señales de buena digestión antes que platos de una dieta obligatoria. Porque parece demasiado simple recurrir a las señas identitarias de lo que fue un campo político bastante amplio –como parece demasiado fácil lo que hacen otras series televisivas: cubrir de meros eufemismos la reiteración ficcionalizada de sucesos periódicos–, o tocar hoy la marcha de la demo-



cracia triunfante una vez más. Al menos, no incomoda tanto como pensar los hechos de Sudán o el nuevo orden económico. Y si la televisión tiene razones económicas de peso para buscar, ante todo, un mercado consumidor; los espectadores tienen sus razones para correr tras una resolución, al menos imaginaria, de sus carencias.

3

Razones, dije. Razones para elegir un trasfondo humanista o moralista en los programas televisivos. Desde el comienzo: pensar en esos valores como algo que se revitaliza cuando es amenazado. Es claro que el humanismo caritativo que hoy conocemos descende, no del humanismo combativo, que suponía la posibilidad de conformar una nueva sociedad en la que el hombre y no las cosas fuera el centro y el objetivo; sino que es hijo directo de la represión ejercida sobre quienes militaban en nombre de esa recomposición de los lazos humanos y de la fundación de una subjetividad más liberada y plena. Obviamente, aceptamos todos los matices y contradicciones que esta historia exige. Pero esos matices, que cada lector pondrá o discutirá, que habría que contemplar en las distintas líneas políticas en su relación con el humanismo, no relativizan este corte que creo necesario.

El terror desplegado por la última dictadura militar violó, es sabido, todos los límites de lo que se concibe como humano. Deshumanizó a sus enemigos, deshumanizó a sus propios agentes. Porque si en la tortura se puede lograr la desaparición de la voluntad y de la de-

cisión del sufriente, en general quien inflige el dolor no puede menos que actuar como vacío de voluntad y de capacidad de decisión. Actuar por obediencia debida, entonces.

Sobre ese fondo de inhumanidad floreció el nuevo humanismo. Por lo mismo, sus contornos tuvieron mucho que ver con aquello a lo que se oponía. La deshumanización fue un efecto de la dictadura, contemporáneo a su aplicación; el humanismo un efecto tardío y, en apariencia, clara contracara del terror. Sostengo que, como todo contrario especular, acepta los límites que le impone su revés y, por tanto, acepta compartir una misma figura.

El humanismo de los 80 y 90 no es, sin embargo, un fenómeno argentino. Sí podemos encontrar en sucesos específicamente nacionales —como el que recién mencioné— el abono para producir un suelo fértil a su recepción y difusión, con peculiaridades propias. En Argentina surge asociado a la discusión sobre la violencia política y revistiendo de universalismo a la exitosa teoría de los dos demonios. Teoría quizás no creada pero sí difundida por un intelectual clave en el humanismo postdictatorial: Ernesto Sábato. Una figura paradigmática para pensar los límites que enmarcaron la reconstrucción de la memoria social realizada a partir de la Conadep como instrumento privilegiado e institucional, y para buscar los núcleos ideológicos centrales que aparecen en discursos muy aceptados socialmente.

Y si Sábato ya desde los años 50 iba delineando una política de la equidistancia, ese derro-

tero comenzará a tener explicaciones menos coyunturales a fines de los 70. Insisto: si la equidistancia se definía en las décadas anteriores haciendo apuestas a unos y a otros para no romper completamente con ninguno, el golpe militar va a exigir compromisos más intensos. Y Ernesto Sábató, para tenerlos, va a tener que elaborar continuidades más profundas de lo que puede parecer entre quien elogiaba el fin del caos en 1978 y quien presidía la Comisión investigadora sobre los crímenes militares. Esa continuidad está dada por el tipo de humanismo que, aunque haya sido iniciado antes, sustentará con más énfasis, durante y después de la dictadura, y que le permitió adecuarse a diestra y siniestra.

Un humanismo que tiene como eje a quien llama "el hombre concreto", suponiendo por concreto -al revés que algún filósofo alemán- aquello que tiene escasas determinaciones. El hombre despojado de ideología, nacionalidad, identidad comunitaria o política. El hombre sin más. Para algún músico uruguayo: el hombre de la calle. Para Sábató: el hombre del barrio, el que habla del clima y del crecimiento de las plantas, y pregunta por el sabor del té. El que garantiza, con su sola existencia concreta, la continuidad del mundo sin grandes amenazas. La formulación más intensa de ese barrialismo data de 1978. Para ese *hombre concreto* toda política es superflua y todo conflicto demasiado lejano; y es ése hombre el que, para Sábató, merece la intervención pública.

Esto es: bajo el halo de ese humanismo hay

que investigar lo que sucedió durante la dictadura despojando a las víctimas de toda adscripción política y también de toda elección de un lugar de lucha. Pensar a los otrora militantes como hombres concretos que han sido victimizados. Borrar todas las diferenciaciones entre ellos y el resto de la sociedad y que sólo queden los cuerpos llagados, los gritos, el horror. Víctimas. Y a las víctimas les corresponde una acción humanitaria, que atienda a todas por igual. Francis Jeanson, en una irónica reflexión sobre Camus, lo acusaba de difundir una "moral de Cruz Roja".

Solicito que se entienda: esa moral puede ser intensamente eficiente y necesaria, pero no puede ser el marco explicativo de la historia ni el haz de valores orientadores de la acción política. Al menos, si seguimos entendiendo por política una cierta intervención transformadora sobre el estado del mundo, y no la pugna por hacer un enroque entre unos gestores de los poderes existentes por otros nuevos. Y en estas décadas, esa moral sí parece haberse convertido en el quid de cualquier comprensión humanista de la política.

Por eso, el humanismo post dictadura es la respuesta social a una cruel deshumanización que alcanzó sus culminación durante el Proceso pero que subyace en las encendidas defensas del predominio de lo económico sobre lo político. Esto es: si la política terrorista fue necesaria para diagramar un país, es porque ese país se diagramaría bajo el mando de los poderes económicos, y su predominio sin trabas no es otra cosa que una nueva aboli-



ción de la política. Esas agresiones hacia lo que se concibe como humano, y hacia todos los valores que rodean a esa concepción, hacen que cierto humanismo –“sabatiano”, diría– equidistante y supuestamente a-ideológico tome el cetro de mando.

Pero, escribía antes, ese humanismo no es un fenómeno nacional. Regis Debray, en *El estado seductor*, analiza la alianza entre humanitarismo y medios de comunicación como un reemplazo de las prácticas políticas. Lo cito: “El crédito de los humanitarios ha crecido con el descrédito de los políticos en la mentalidad colectiva, y es natural que estos últimos procuren volver a dorar su blasón ayudándose con los primeros. El humanitarismo es el opio de los hombres de Estado: al principio, la inyección alivia... Se toma el partido de las víctimas, por lo tanto no se toma partido (aun cuando las víctimas hayan sido escogidas sin decirlo)... No se es de ningún campo y se es de todos. Es muy simpático, pero evidentemente insostenible a la larga. Y cada uno conoce el costo final, político, de la no-política humanitaria”.

¿Cómo no ver allí, en esa descripción, las implicancias de tantos rostros reiterados en las pantallas? La cara simpática y compasiva del boy-scout Weich; el rostro compungido y profesoral de Grondona escuchando a Farinello narrar las desventuras de los pobres; la sonrisa tierna y paternal de un Panigasi familiar; y hasta la seducción chillona de Susana antes de que pronunciara la desventurada pregunta por el Sheraton. Porque, y perdón por la insis-

tencia, hay diferencias no sólo epocales entre la intención de hacer un hospital de niños en el Sheraton hotel y la humildad cristiana de quien pide un porcentaje ínfimo.

4

Ya sé. Es mejor la extensión de esa solidaridad humanitarista que el predominio sin mácula –y sin parches– de un feroz individualismo mercantil. No lo niego. Lo mismo con la moral: si predomina la recurrencia en el discurso social y en el debate político al problema de los valores es, precisamente, porque han sido muy avasallados. Quizás haya una sensación compartida por amplios sectores de la sociedad acerca del estar atravesando una historia de la infamia. O un cisma provocado por degradaciones y corrupciones varias.

Frente a eso –a “eso” que ha sido el triunfo, hace casi diez años, de un partido popular, que incumplió promesas y deberes– cualquier anuncio de moral parece suficiente. Incluso en sus formas más pequeñas y rudimentarias: las que la hacen proveedora de excusas para la aplicación del código penal. Porque un acuerdo sobre ciertos valores parece imprescindible para la subsistencia de una comunidad, pero si esos valores son sólo los que al ser violados provocan sanciones legales, estamos frente a una moral sumamente acotada. Y, creo, precaria. Precaria, al menos, como ímpetu y límite para la acción política. No es lo mismo sostener una amplia noción de justicia y que ese valor –que trasciende al mundo realmente existente– oriente las construcciones políticas; que actuar en fun-

ción de una noción de justicia acotada a la efectiva aplicación de las leyes. No es lo mismo, porque si lo primero implica un fuerte impulso a la conformación de alternativas sociales; lo segundo remite al respeto de lo existente.

Si el humanismo actual era hijo del terror y sus efectos contradictorios, la moral acotada de la que hablo es el descendiente no deseado del menemismo. Obviamente, estos hijos más o menos heterodoxos, son más tratables que sus padres.

Sin olvidar esa –relativa– simpatía que nos merecen, es posible que ni siquiera a partir de una cuidadosa crítica se los pueda pensar como parte o como impulsores de una nueva política. Pero sí como valores morigeradores de los efectos más terribles de la escena actual. Quiero decir: mientras haya humanismo, por más acotado y no comprometido que resulte, hay un sustrato sobre el cual se puede desplegar la solidaridad con el otro más desvalido o la defensa de la vida de todos; mientras haya un ansia por la moral, un discurso que insista en la necesidad de pensar la política en conexión a valores que exceden el mero apego a lo real, existe la posibilidad de acentuar el componente transformador de esos valores. Son posibilidades. También hay riesgos. Fundamentalmente, que el humanismo devenga, sin más, humanitarismo; y que la moral –sin el auxilio de pasiones o ideologías– se reduzca a grito moralista.

5

Este humanismo y esta moral pueden funcionar, entonces, como formas sociales defensivas frente a las tendencias más fuertes del capitalismo finisecular. Tendencias hacia la exclusión, el desprecio al otro, la marginalización de amplios sectores, el enfrentamiento a muerte por la posesión de algunos objetos y la superposición de lógicas mafiosas con el aparato estatal. Ante esas tendencias se despliegan los discursos que describí y si bien –insisto– lo hacen para ofrecer a ellas ciertas resistencias, su efectividad no va más allá de la defensa momentánea.

En especial, por los propios límites que este humanismo y esta moral tienen, pero también por los modos en que se los recoge y se los pone en escena. Prima en esas recuperaciones el gesto de redimirlos de toda posibilidad disruptiva. ¿Qué es, si no, la compasión televisiva e impudorosa que parece despertar la pobreza? ¿Qué es, además de una excelente ocasión para exhibir la propia humanidad al mostrar el dolor ajeno? Es, también –y pienso en la alianza entre un cristianismo barrial y un periodismo filosófico y liberal– un modo de enunciar algunos temas para, con esa misma enunciación, inhibir otras apropiaciones de ellos. Y no hablo de conspiraciones sino de consecuencias a veces imprevisibles, otras indeseadas, de las intervenciones públicas.

¿Qué es, si no, la insistencia de políticos y periodistas en reducir la práctica política a una disputa por la coima menor? ¿Qué es proponer como cúspide de la indecencia los gastos



de funcionarios que, más allá de incurrir en actividades delictivas, configuraron un modelo de país basado en la desigualdad creciente? Es, también, desplegar mecanismos que impiden reponer la política como práctica masiva y democrática que, en tanto tal, debe constituir formas de expresión y organización que excedan con mucho la instancia del voto. Y, al mismo tiempo, esos mecanismos limitan la crítica sobre los asuntos públicos al reemplazo de la ineficacia policial por la eficacia investigativa del periodismo.

Quiero decir: esos valores que aparecen revitalizados socialmente no pueden ser el sustrato de una nueva política. Pero tampoco el ímpetu mayor de la crítica intelectual. Si lo son, la crítica se reduce a denuncia monótona o a lamentos por tanta paciencia y tanta aceptación de los límites ajenos. La crítica, si es que seguimos pensando bajo ese nombre una voz que reclama una escucha pública y un impacto sobre la política, no tiene que ser un mero señalamiento de las amenazas a los valores sociales, sino un intento de ponerlos en cuestión o desplegarlos en el marco de otro conjunto de ideas.

Cita y sentencia

arquitectura moral de Perón

Horacio González

a León Rozitchner

Si hay una notable circunstancia en la idea de cultura, es que imperiosamente ella reclama, exige la cita. Es decir, la apelación al legado y a la invocación de un préstamo. Son las formas de "estar en cultura", expresadas en el acto preciso de señalarse que toda creación sabe de sí misma que está sumergida en una trama que la precede y de algún modo la anula. Ahora bien, la cita es un arte que se corresponde con las infinitas maneras en que pueden exponerse las menciones celebratorias de lo ajeno, de lo precursor o de lo previamente establecido. Todos conocemos esa fatalidad artística de la escritura y del drama cultural en general, que podríamos significar con las siguientes preguntas. ¿Decidiremos recostar la totalidad de nuestra voz en una referencia previa? ¿Lo haremos tácitamente pero eludiendo la explicitación de las fuentes? ¿Aludiremos a las fuentes pero con un dejo irónico de modo de señalar que éstas no nos pesan ni nos neutralizan? ¿Mostraremos las citas pero como un modo de apartarnos de ellas en un acto de magnífica emancipación? ¿Cuidaremos de expulsar toda cita, aun la

que se siente tentada por la parodia o por la leve sombra del implícito, para exhibir un acto de originalidad fundante sobre el que se abalanzarán los críticos develando que de todas maneras hay modelos ocultos, antecedentes desconocidos o plagios involuntarios?

Quizás es imposible escapar a la cita, pues es lo que garantiza al mito de la cultura y a la vez es reclamada por ésta como su necesaria ceremonia de reiteración. Al lanzar todos los significados hacia el abismo de la reincidencia, de la autoridad incontrovertible y del prestigio figurado del origen, la cita hace algo más que colocarnos bajo el amparo de la cultura, sino que aparece como la raíz misma de la cultura. Ahora bien: ¿hay que dar por sentado que la cita es nuestra plácida invitada o que convocarla a nuestro lado revela más bien el drama irresuelto y las oscuras condiciones en que se manifiesta "la cultura"?

En la Argentina, esta discusión no apareció como tal, y siempre fue de suyo que el vasto anaquel de las citas debería cobrar estado público en las voces comarcales, para ennoblecirlas. Se trataba de un acto de visibilidad y fervor capaz de proteger toda acción autóctona del relegamiento y desprecio que supuestamente la acechaba si no se recostaba en el libro glorioso de las civilizaciones. De tanto pensarse que la cita protegía a las "culturas nuevas", no es difícil hoy rastrear el ina-



gotable caudal de emblemas, llamadas y citas que trazan el derrotero de la cultura argentina desde *La representación de los hacendados* de Mariano Moreno hasta *Sexo y traición* en Roberto Arlt de Oscar Masotta. Puede recordarse de qué modo, un astuto citador como lo fue Sarmiento, interpreta todo lo que en el Facundo se superpone a lo que escribe Fenimore Cooper, como perteneciente a una similar captación de las costumbres de los hombres, acomodadas al mismo trasfondo en todas las zonas de llanura del mundo.

De todas maneras, es preciso diferenciar la "cita acreditada" que horada con tenacidad perseverante todo el flujo nacional de la cultura, de la cita como breviario apocalíptico del conocimiento. En el primer caso, estamos ante la creencia de que la magnánima habilitación para el pensar, se realiza en el acto de llenar los intersticios que quedan luego de colocadas las citas que provienen del fértil vicariato intelectual de las culturas nacionales menoscabadas. En el segundo caso, la cita es lo único que se le presenta al pensar como señuelo completo para componer un sentido de la acción. Y se percibe de inmediato que esa clase de cita queda cercana a la sentencia, al aforismo, al apotegma, todas formas de un lenguaje que se ve en el mundo consignando una relación inmediata entre la frase, el significado y la actuación.

El peronismo, ¿un positivismo moral?

Recordemos los años del llamado *positivismo*

(nombre que evidentemente hay que usar con prudencia pues con su carga implícitamente desdeñosa, no hace justicia a estuendas obras argentinas) en los que una ciencia que se presentaba con algo de candidez y no poco de intemperancia, creía sostenerse con un fuerte sustento en obras europeas recibidas con admirativo gozo. Ingenieros cita desde Charcot a Bergson con empeñosa solicitud (con ese *esprit de suite* que, con esta misma expresión, en muchos de sus escritos criticaría), y aún considerando los infrecuentes aprestos de independencia de esa cultura científica –sin duda mayores frente a Freud que frente a Darwin– asombra hoy que sus despuntes de inesperada originalidad fueran recubiertos con un arsenal de referencias a obras de las doctas mentes de la ciencia cosmopolita, introducidas en el texto con implícitas saluciones devotas.

Este inocente fanatismo que acude a cimientos calificados para insuflar aires genuinos a los escritos suramericanos, puede ser parte de un estilo, de una fatalidad o de un sometimiento. El primero parece ser el caso de José Carlos Mariátegui, escritor virtuoso y agraciado, quién se propuso un plan de lecturas que explorara el mapa riguroso de la intranquilidad cultural de su época, desde Máximo Gorki a James Joyce. Ese plan deja tan fuertes e insinuantes huellas en su obra, que a César Vallejo lo considera un surrealista con acentuaciones indias. En una de sus escritos dedicados al "factor religioso", en sus célebres *Siete ensayos*, puede verse en carne viva su método de composición, donde el argumento

fluye mientras atraviesa con elegancia por diversos sostenes que van invocando a Waldo Frank, Frazer, Marx, Sorel, en ese orden, a la manera de un *crescendo* que deja al lector con la sensación de haber cruzado una lectura utópica, en la cual se representa en el texto una equivalencia del drama americano, es decir, la presencia del conocimiento innovador de culminante actualidad, en la cultura insurgente americana. *La cita era parte de la teoría.*

En esta turbia complejidad que la cita opera en los grandes tapices culturales podemos dirigirnos ahora hacia el modo en que parece actuar la voz citadora en la arquitectura moral de Perón: *el militar, el político y el profesor Perón*. El estilo más reconocible de este profesor del colegio militar hacia los años 30, es el que acerca el método de la cita a la forma de una sentencia, pero a ese acercamiento no lo descubrirá Perón enseguida, por lo que al principio es un citador que pertenece estrictamente a la cultura argentina basada en la ilusión de apropiarse del legado mayor de occidente a través del artificio de la convocatoria de un texto ajeno al texto "indiano", que así habría exhibido lo que, remedando a Oswald de Andrade, llamaríamos su "estómago devorador" (1929). Los *Apuntes de historia militar* de Perón (1930) componen un texto con una poderosa clave lingüística capaz de vaticinar la maraña trágica de la Argentina contemporánea. Leemos allí un rosario inagotable de citas de todos "los pensamientos del estado mayor", una densa poética que reconoce en su génesis moderna el nombre ma-

yor de Clausewitz y que interpreta la guerra "como lo que yace escondido en la política".

Pero las cribas que en los *Apuntes* se hacen notorias, son las que lo convierten en un desfile de esquirlas. Nombres propiciatorios unidos a frases sacadas de los manuales de academia militar de toda la Alemania post-bismarckiana y la Francia del mariscal Foch. Tanto cita contrasta con una mención del prólogo, en la que Perón indica que presenta este compendio para evitar que sus alumnos, "jóvenes cadetes argentinos", se distraigan en las clase tomando apuntes en vez de tener la mirada fija en la palabra profesoral, que irradia astralmente del centro del aula –símil espacial y ocular anticipatorio de la *paideia* de la plaza pública, no apta para distraídos– que va desgranando la historia como una sucesión de "casos ejemplares". El contraste es justamente el que se revela cuando tan concisa invocación de la cita que "somete" al saber actual al tejido previo de un saber, antagoniza con las miradas erguidas de los cadetes "liberados" de la timorata escritura.

Mito e infortunio de los guerreros

Por eso, el eco de las frases de los guerreros de la humanidad –eco mitológico de una experiencia laica que no se cansa de remedar helenismo y paganismo– estalla en los oídos de los jóvenes militares de mirada fija y los suelda a frases virtuosas y graníticas, dictámenes atemporales que tienen la reservada simultaneidad y la justa rigidez de los cuerpos



en desfile. Alejandro Magno, Aníbal, Julio César y el singular "Mariscal de Sajonia con su mula" —que para las juventudes movilizadas de los años setenta revestía una enigmática comicidad— eran los patronímicos de este libro de horas castrense, del cual brotaba enérgica una frase maestra: *la guerra es un drama violento y pasional*.

Perón le atribuye autoría, pues la frase pertenece al acervo clásico. El Clausewitz al que remite, es la cita obligada del profesor Perón, de modo que es un enunciado con su propietario, alojado en el anaquel de la cultura de academia militar. No decimos nada nuevo si recordamos las sucesivas mutaciones por las que atravesó esa frase. La primera mutación fue la supresión de su autor. Perón anulaba autorías y "absorbía" esas frases como quién embucha un alimento inmemorial proveniente de un cielo profano. Así procede Perón con casi todo el yacimiento de frases que son los *Apuntes*. Los años subsiguientes ven a esas frases del subsuelo mineral napoleónico, dedicadas a describir diversas situaciones políticas con su poder aforístico, independizadas de aquellos cadetes absortos, volcadas ahora a las plazas públicas argentinas sin dueño ni pastor. Se convierten en "frases peronistas".

Y así como Groussac supo decir que sacando solecismos y errores gramaticales, las *Palabras simbólicas* de Echeverría ya estaban totalmente contenidas en las Palabras de un creyente de Lamennais, es evidente que ese fraseo peroniano estaba *in toto* en los libros europeos de teoría militar —que la Biblioteca

del Oficial puntualmente reproducía— pero no necesariamente en estado de glosa, pues se iba más allá, hacia un estado de tesonera literalidad. Perón citaba y por él hablaban los otros; él era esos otros, en un proceso de sustituciones que al fin se convertía en su verdadera arquitectura moral: por un lado, cada frase expropiada del "saber antiguo", indicaba la voluntaria subordinación de cada enunciado autoral al cuerpo colectivo. Pero por otro lado, esa subordinación no podía abolir ese yo suplementario que a su vez abolía. Era el "yo peronista", que suprimía o subordinaba la identidad de todos con la garantía de que quedaba, como la sonrisa del gato de Cheshire, flotando en el aire la señal incorporal de ese mecanismo, que Perón llamó de distintas maneras, sea "óleo de Samuel", sea "ventura del conductor". El yo suplementario era el verdadero yo, no sujeto a reglas ni limitaciones, excepto la de su "princesca" ironía de construir un nombre que se disolvía a cada acto que lo invocaba.

Pero esa frase que recordamos —*la guerra es un drama violento y pasional*— sufre una segunda transmutación, ya no omitiendo a su autor "verdadero" sino reemplazando el sujeto "original" de la oración por otro. En los sesenta —lo recordarán los memoriosos— la frase se leía así: *"la liberación nacional es un drama violento y pasional"*. Esa línea del conocimiento militar establecido, se disolvía doblemente, en el sujeto de su autoría y en el sujeto del enunciado, para pasar a hablar de "otra cosa". No tan otra cosa, es cierto, pero la idea moral de Perón estaba toda allí, en el

desalojo de un saber inmovilizado en la cita pedagógica, por una cita diluida en el cuerpo de la política nacional y en el *esprit* de la época. Esa dilución era una modalidad de la cita diferente a la de la cultura civil "científica", que no procedía a substituir autorías bajo pena de privarse del blasón prestigioso al que reclamaban sustento, sino a formar un lenguaje "propio" con todos los desechos del conocimiento de muchos siglos de parnaso y clasicismo militar.

Las sustituciones del autor por el reapropiador y de *guerra* por *liberación nacional* anuncian una cadena indefinida de relevos –como puesto de centinelas– que componen una moral del citador capaz de relativizar cada enunciado y a la vez dándoles un hecho nuevo a cada oportunidad diferente, y de relativizar los sucesos haciéndolos encajar en una estructura preparada por un atemporal "César retórico". A los memoriosos –nuevamente invocados: este artículo también les está dirigido– no les costará trabajo recordar el uso permanente que hace Perón del concepto de "hecho nuevo", al que Cooke le sale al cruce con el suyo de "hecho maldito", que se ajustaba enteramente a las extrañas modalidades polémicas que habían encarado esos dos hombres.

¿Cómo definir un fatalista? Perón lo es, esa es la *forma moral* que percibe en la historia. Por eso dice que sólo es posible "ponerle una montura a los hechos" y que "el mundo marcha al socialismo", un evolucionismo lineal para el cual el hecho nuevo es una metáfora

de su propia capacidad de reemplazar, como los *reemplaçants* del 18 Brumario (bien se ve: también citamos), los hechos antiguos por otros recientes que no hacen más que confirmar que la historia precisa del molde moral del estratega, que pone orden en el caos gracias a que él sabe encarnar también un desorden esencial, que es el secreto final de su alma.

El evolucionismo de Perón, teniendo un ingrediente optimista para interpretar el mundo de la técnica, percibe las crisis culturales aproximándose al materialismo pesimista de cierta aristocracia científica-positivista. Por un lado, obliga a reconstruir un tramo excesivamente rutinario de la historia de las ideas argentinas. Es común olvidar que hay en la idea militar peronista una ostensible compatibilidad con el ejército de "euro-argentinos" que imagina la leyenda positivista, que con el Ingenieros de 1910 es definido como un ejército de "ciudadanos blancos que custodian la dignidad de la nación". De allí sale la idea del "conductor científico" que diverge del arcaico caudillo intuitivo, desconocedor de las nociones profesionales de estrategia y reprobado tanto por el autor de *El hombre mediocre* como por el Perón de *Conducción Política*, con similar carga enfática en ambos casos y por las mismas razones. Por otro lado, *La razón de mi vida* busca su secreto modelo inspirador precisamente en *El Hombre mediocre* y eso revela hasta que punto la medida pedagógica del peronismo se imbrica a la dimensión mítico-moral del positivismo.



Se trataba de pensar la política como la creación de un "hombre entero", que implicaba el rechazo de los que no pudieran estar a la altura del "llamado". En el peronismo no se trataba de "extasiarse ante un crepúsculo y volar más allá de lo real", como proponía Ingenieros en su credo para los idealistas, sino de participar en el cuerpo colectivo como una partícula traspasada por el ideal que convocaba a los hombres que habían escuchado la sentencia característica: "nadie debería nacer sin tener un ideal a cumplir en la vida". El acceso al ideal no se produce en el mero campo laboral cuando éste se encuentra definido por la división del trabajo, sino cuando este campo laboral se expresa como el "trabajo de la nación" en la esfera de lo público. Por eso, el *trabajador-soldado* es la marca que pone el peronismo sobre la escena histórica, no con la nitidez que puede tener en la filosofía artística de la guerra y de la movilización que se difunden en la Alemania de los años veinte, sino con la presentación política de una alianza entre militares y sindicalistas, con trasfondo de masas. Las masas encuentran en el ejército una disciplina en contrapunto a la que se les ofrece en la fábrica capitalista, y la resolución del enigma de la legítima pasión popular que no obstaculice el afán productivo del capital, es hacer de las masas un cuerpo orgánico poseedor de conocimientos, intuiciones y memorias, capaz de encarnar la nación. ¿Cómo se realizaría tan magno evento?

Las masas como organismo moral

En Perón pesa el pensamiento del caos como estímulo "anarquista" (desquiciador) para provocar el orden por contrastación. El peronismo siempre presupuso que las sociedades están en ebullición, en verdadero estado de impaciencia y tumulto. Son las "masas inorgánicas" que en el lenguaje de Perón adquieren la presencia y el colorido con el que esta expresión había figurado en casi un siglo de pensamientos cercanos a una biología ordenancista de la sociedad. Perón —y esa es su singular originalidad— propone responder a la inquietud colectiva y al resquebrajamiento de la historia, con un vía crucis que lleve al orden pero con un lenguaje de riesgo y ventura, claveteado con el eco de las mismas excitaciones que se proponía obstaculizar. Para ello debía alimentarse de ellas, ser ellas. Es así que el tema revolucionario es el corazón lingüístico del peronismo —revolución que engulle revoluciones, revolución que vence revoluciones— y corresponde a la idea de que la política es la condensación de la retórica. El Perón retórico —no hubo político argentino que lo fuera más, Sarmiento fue literato, Yrigoyen, enigmático; Frondizi, ideológico; Alfonsín, discursivista; Menem paródico— ponía en la *persuasión* la superación del *mando*, a costa de hacer de la primera la manifestación aglomerada del segundo.

Por eso, en el *Manual de conducción política* se lee el siguiente aforismo: "los hombres se conducen mejor cuando están preparados para ser conducidos", lo cual invoca el alma

educativista del peronismo y sugiere a la disciplina como un acto de la catequesis nacional. De la *masa inorgánica a la masa orgánica*, se despliega el alma de esta tesis basada en el papel irradiador que el conocimiento estratégico puede tener en la sociedad nacional, evitando que se "disgregue". Cada brizna de una totalidad no actúa entonces en tensión con ella, sino que asume al conjunto de una manera que recuerda los contractualismos del siglo XVII y XVIII pero bajo el sello lacrado de una "doctrina" corporal de la sociedad. Cada corpúsculo piensa igual que el "Único Reunido", al punto tal que el último hombre de la masa ya no debe ser conducido sino que... "se conduce solo". Porque: "él también es conductor, conductor de sí mismo". Así lo exclama Perón, con lo que llega a su beatífica aporía, la masa de conductores, que le inspirará una clásica sentencia que lo acompañará el ciclo entero de su vida pública: "todos deben tener el bastón de mariscal en su mochila".

Este momento de consumación de la conducción es la obra del Conductor, pero simultáneamente implica su desaparición, sumergido en los átomos agrupados por la masa sapiente. ¿No estamos pues ante una teoría circular y agónica de la estrategia, donde cada punto de una red que une al conductor y conducidos, es a la vez un extraño punto de resistencia, de libertad y de subordinación? Tal complejidad irrefutable y concluyente hizo del peronismo un tejido inarmónico de amenazas revolucionarias y exorcismos de la anarquía, sostenidas por una articulación que se levantó siempre sobre un vacío. Ese vacío era la

inestable masa retórica que ponía en juego Perón, sostenida por "la materia de la cual están hechos los sueños" y por evaporación de la orden en sucesivas delegaciones y reemplazos, que la vez se van expandiendo en el tiempo prolongando la oquedad originaria. De ahí que toda esta retórica se basa en el plagio, tendencia inherente a la constante utilización de citas que van siendo guillotizadas en su autoría para formar un caldo de sentencias que enhebran el *ethos* del cuerpo colectivo.

El peso de la cita es así un peso moral, la voz del otro en mí, actuando en un plagio correspondiente a la internalización de la representación global en la conciencia individual. Sólo con esta posibilidad de "internalizar" el mando en la persuasión —esto es, la retórica que hace mansos a los hombres en su libertad— se puede construir una estructura moral en la historia. Esa "estructura" es la de la conducción, entendida como la presencia de la mirada abarcadora del jefe en las conciencias que moldea y en las cuales se disuelve. Así, el conductor es la fusión entre estrategia y moral, en su figura se funden ambas dimensiones. Es debido a esa trama moral como estrategia, que no hay valores particularistas preexistentes, de los cuales se hace innecesario postular una filiación moral o unas cartillas de reglas inspiradas en el deber-ser. Esa trama moral es la que hace de la historia política un suceso pleno de amoralidad.



Invariantes, contingencia, voluntarismo

El intento de paralizar con esta arquitectura normativa el flujo errátil de la historia –acción de cuya inutilidad de todos modos el peronismo fue testigo como pocos– son aforismos como *la organización vence al tiempo o más vale el tiempo que la sangre*, que parecen contradictorios entre sí, al postular el primero una destemporalización de la política y el segundo un respeto paciente por los traqueteos cotidianos sujetos a los ritmos imperantes, pero que en verdad significan una construcción escalonada de valores que en su trípode de preferencias, enumera primero la *organización*, luego el *tiempo* y luego la *sangre*. Así, se indica una predilección por las invariantes de la historia, frente al libre juego de las contingencias, pero también se prefiere a éstas ante el voluntarismo militante.

León Rozitchner interpreta que Perón “pagó con sangre de izquierda” sus contratos con las derechas, porque debido a un formidable malentendido, actuaba como delegado de quienes a su vez eran sus propios e implícitos enemigos de clase, los obreros. Entonces, mantenía en sus manos los valores que dilapidaba al servicio de defender las ideas de los adversarios de esos mismos valores. Esta sugestiva interpretación le da un atributo de *sanción moral*, a un artificio de comando que esencialmente no cree necesitarla. Si se pueden juzgar estas cabriolas del pensamiento estratégico con el juicio moral del sujeto que hace de la justicia el núcleo de su subjetividad, sólo sería para mandarlas al desván de

los trastos infames de la política y los Estados. ¿Pero también no podría decirse que si estas metáforas de Perón fuesen la inscripción que había dejado el “saber de la batalla” –el clásico saber que se imponía desatar y a la vez dominar las pasiones que lanzaba al ruedo, y ser el hechicero que las soltase a la lucha y el guardián que las acautelase luego–, el juicio de condena a la amoralidad política debería desbrozar, enfrentarse y desarmar una *difícil forma* –muy retraducida y pobre, es cierto– de la idea ancestral de la *moralidad estratégica*, cual es la de *despojar* de la acción del sujeto político toda referencia a valores que antecedan o subyazcan al propio acto? ¿Alguien de nosotros estaría dispuesto otra vez a semejante despojamiento en nombre del procedimiento político eficaz? ¿Pero cualesquiera de nosotros podría pasar por alto la severa y mórbida atracción que ejerce esta insondable ambigüedad con que se presenta la voluntad política, en el momento de preguntarnos de nuevo, y las veces que sea necesario, qué fue lo que pasó?

Los valores eminentes de la historia se movían desde la atemporalidad del panteón del estratega, y descendían hacia el infierno donde se encontraba con el vértigo del tiempo y los desgarramientos de las contiendas. Agotado ese descenso al averno que siempre acecha en la historia, se debía subir a la superficie para recomponer la idea moral de la política: precisamente, esa detención del tiempo y de las luchas. Única moral posible, sin moralismos, sujetos ni ideologías, sino con la argamasa fáctica que hacen y deshacen los puros

"hechos nuevos", capaces de seguir en las tinieblas de la historia, el mecanismo inapelable, la rueda a cremallera inexorable de la evolución.

Ya estaba listo el arsenal de frases sentenciosas para contemplar una gema mayor del breviario del estratega, que en su teoría de la naturaleza humana acude a infinitas exacciones del alma maquiaveliana de la política, que busca saber si es necesario partir de una idea fija de "naturaleza humana" y si ésta es primordialmente "mala". La sentencia es: "si voy con los buenos me quedo solo", lo que supone la amarga comprobación de una superpoblación de hombres malos en el orbe histórico, y la precaución cardinal que debe tomar el estratega al noticiarse de esta antropología negativa para formular sus planes. Pero ¿quién juzga, quién razona en esa frase, que filamento moral se anuncia en quién así habla? El estratega, *el que así habla*, podría pensarse que habla desde el bien, lamentando que pulule una mayoría viciosa e impura a su alrededor. ¿Acaso no podría pensarse, entonces, que el emisor del enunciado se adjudica el profundo lamento de quién habla *atribuyéndose el bien* y contempla con una mirada melancólica desde la colina los estragos del alma pública?

Quizás el peronismo en la voz de Perón, no quiso designar ese lugar más que como la manifestación de una formidable ambigüedad. Al mismo tiempo que los interlocutores de esa frase tenían el derecho de considerar cada uno que no era a él dirigida –¿por qué

pensar que soy malo si puedo considerarme bueno?–, también quién la decía dejaba en las penumbras si él podría ser el intérprete del mal o del bien. Ésa era la fuerza de esta sentencia, y ella misma condensaba todo el saber estratégico como el símil de un orden moral indeterminado, desesperante y radicalmente impreciso. Se podrá decir que el mundo de las ideas contemporáneas –izquierdas, derechas, socialismos, nacionalismos– y el mundo de las militancias –el sacrificio, la heroicidad, la esperanza– impregnaban este artificio que insistía en expulsar de sí la inmediatez de las ideas revolucionarias modernas, para observarlas desde una extraña superioridad ontológica que le confería el sentirse "más allá del bien y del mal". El peronismo tenía una catadura premoderna en su razonar político y una indelegable responsabilidad en su situación práctica, arrojado a la realidad de un siglo convulsionado por el recorrido desvelado de las revoluciones sociales, parte de cuyo idioma el peronismo absorbió como una esfinge que se nutre obligadamente del néctar de los tiempos nuevos. Viene a tratar de torbellinos, puede mimetizarse con ellos. Pero, esencialmente, su saber tiene la fuerza de lo transhistórico. Su tono, sin embargo, era falstaffiano, con una respiración de viejo Vizcacha, que lograba contrastar su doctrina extraída del anaquel clásico, donde la política era el estudio geométrico de las pasiones, con una dicción picaresca de guiños y sobreentendidos, que traducían el partenón del saber militar a diversos juegos plebeyos de la lengua.



Y en un insoportable tormento por estar en la historia junto al deseo del estratega de reunir a todos bajo el auspicio de un combate perseverante que es siempre una natalidad del sentido, el peronismo que conocimos marchó con su vestimenta plebeya a evocar los jirones de un sentimiento heroico de la vida: "no debería nacer nadie que estuviera al margen de las luchas cuando pelagra la patria". Eran las frases de un vasto refranero, que el conductor, conducía. ¿Qué era el estratega sino un conductor de oraciones, un general que enviaba axiomas al combate, un jefe que daba órdenes a los adagios, máximas, reglas, apotegmas, para que se dirigieran hacia la batalla diaria de sembrar incerteza y disciplina en la historia? General educado en una idea laica de la "fortuna", profundamente alejado del cristianismo —aunque mentó prudentemente a la Providencia para decir destino— el pesimismo moral de Perón fue una rara pieza conceptual que se entreveró inopinadamente a las luchas sociales de la época.

Fatalistas y destinales a la vez, trozos perdidos y ajados del texto renacentista de la política, estuvieron entre nosotros para hablar de una revolución que a su vez temían y neutralizaban. En el uso de las citas y sentencias —a veces más que en su contenido "moral"— estaba el retrato vivo de cómo la historia crea núcleos de fuerza que embelesan porque llevan en sí mismos la promesa de una felicidad nueva pero pueden presidir la desgracia. La arquitectura moral de Perón no es una singularidad argentina sino que también traza un cuadro completo de los linajes políticos con-

cidos y antiguos: las retóricas de la política contienen en sí mismas las latencias de un cambio venturoso o de una refriega implacable. De ahí la importancia de seguir examinándolos. Nos siguen como una sombra, no desde 1945 o 1973, sino desde que Maquiavelo escribió *El Príncipe* o Mariano Moreno —él o su doble— el *Plan de Operaciones*.

Un poco de economía sin economicismo

Guillermo Levy

Economía y política

Una de las consecuencias de la retirada de la política es el sobredimensionamiento de otros lugares que pasan a ocupar su lugar, parecerían tener vida propia y autosuficiencia, como por ejemplo la economía.

Cuando la lucha política deja de ser negación de lo existente, cuando deja de ser lucha por los *para qué*, seguramente un *para qué* triunfó sobre los otros, y comenzó su proceso de naturalización. Una lógica ordenadora de la sociedad, una serie de objetivos en la vida, y una serie de relaciones entre nosotros, entre nosotros y las clases dominantes y entre nosotros y el estado, toma forma natural, lógica y única posible.

Por lo tanto, toda la discusión que se dice a sí misma política, se reduce a los *cómo*.

Este proceso tiene consecuencias múltiples y en múltiples lugares, cuando los *para qué* desaparecen y sólo quedan los *cómo* con su *para qué* semi-oculto, único y vencedor, los límites del pensamiento y de la acción se estrechan hasta el ahogo. Lo real y lo posible pasan a ser el sólo reproducir las relaciones de fuerzas existentes, relaciones de fuerza que producen la realidad y que al no pensarlas ni

cuestionarlas sólo se puede pulirlas y administrarlas.

La Atenas Aristocrática del siglo IX al VII A.C. donde todo el poder político y el excedente lo tenían los Aristócratas, que además tenían la posibilidad de esclavizar a otros griegos por deudas, se desarticuló cuando otros sectores sociales, los plebeyos y campesinos pobres no aceptaron más esa lógica ordenadora, y cuestionaron la naturalidad de ese orden social. La tiranía le sucedió como un intento de la Aristocracia por conservar el poder político en un doble juego de absolutismo por un lado y concesiones políticas y económicas a las mayorías por otro. La democracia directa, inédita hasta ese momento, le siguió fruto de la presión y creación populares. No existía previamente modelo a imitar, no había experiencia transmitida de poder popular, sin embargo la lucha rompió los horizontes estrechos de la aristocracia y los nuevos sujetos pudieron pensarse por fuera de la organización aristocrática de la vida. De esta analogía podemos extraer algunas conclusiones: La política existió cuando grupos no dominantes empezaron a cuestionar los *para qué*, a partir de ahí comenzó la lucha y la creación; lo posible no estaba determinado, la democracia esclavista fue creada porque ese fue el horizonte que construyeron en la lucha los griegos no aristócratas.



Los esclavos no accedieron a la herramienta de la política, no pudieron pasar de su ser objetos, instrumentos de trabajo a constituirse en sujetos, con un horizonte en común diferente al horizonte impuesto. Su realidad no fue cuestionada ni por ellos ni por los no esclavos, por lo tanto, la aristocracia, la tiranía y la democracia eran exactamente iguales para ellos. La característica del esclavo no fue tanto el trabajo a destajo, si no su ser objeto, instrumento de otro, sin política, sin posibilidad de pensar su realidad y transformarla, su imposibilidad de mirarse más allá de la mirada del dominante.

La ausencia de la política implica la ausencia de sujetos; y donde no hay sujetos hay objetos. Que no podamos pensarnos por fuera de la realidad que se nos impone, nos vuelve en parte, objetos.

Economía y nuestra política

Una consecuencia lógica y actual de auto encerrarse en los límites de la realidad, o sea de la relación de fuerzas existentes, es el posibilismo. Llevado a la Argentina actual frente a la ofensiva del capital sólo podemos modificar como máximo el que los políticos no acepten las coimas ofrecidas por el capital y que la justicia no privilegie las mafias internas por sobre las externas. Más vagamente (justamente por ser más osadas) redistribuir un poco a partir de cobrar mejor los impuestos. Cuando desaparece la negación de lo existente, desaparece la política y aparece en todo su

esplendor y fuerza la mediocridad de la administración y la gestión, se imponen la mediocridad y la apatía de contadores y técnicos; a nadie emociona la pelea, ni nadie va a dar la vida por administrar mejor una empresa y más cuando es cada vez mas obvio que esa empresa es de otro.

En el plano de la relación política-economía, cuando se achica la política se fetichiza aun más el discurso económico; entonces la economía se nos aparece como algo con una lógica y un movimiento propio más allá de la política y la historia. En el discurso de los economistas liberales, no aparecen visibles las racionalidades políticas, los valores, las conspiraciones, la lucha de clases, ni los sujetos. Las cosas parecieran moverse solas por fuerzas que nunca quedan claras. Este reemplazo de las personas por las cosas, sólo pudo ser posible con la derrota de sujetos cuya existencia implicaba la de la política como instrumento para transformar la realidad, donde la realidad posible es toda la que se pueda imaginar y organizar. La falta de discusión de para quiénes es la política económica, no como la única posible si no como la que expresa una relación de fuerzas, muestra la ausencia de la política.

Empecemos entonces a ponernos en el discurso económico y a volverlo un discurso político, un ámbito de reflexión y lucha, expropiémosles a los técnicos el saber sobre nuestra vida material, saber al que pareciera que no tenemos alcance sin algún master en Harvard, en tanto saber tramposo y fetichizado; si

empezamos a mirar los sujetos detrás de los números vamos a ver que los problemas no son económicos si no políticos y por lo tanto el ámbito de su resolución ya deja de estar en manos de los técnicos especializados y pasa a estar en manos de los que hagan política y logren incidir en la realidad en su sentido más amplio.

Hoy escuchamos: "el mercado organiza", ¿quiénes son el mercado?; "El dólar sube", ¿sube solo, transgrediendo todas las leyes de la física, o lo hacen subir?; "los precios suben", ídem. La economía pareciera moverse sola, pareciera que no hay planificación, por lo tanto que no hay lógicas que la organizan.

Este es el campo de los técnicos. Al no discutirse los *por qué* y los *para qué*, quedan sólo los *cómo*, campo para técnicos y administradores que parecieran no tener ideología ni preferencias, hacen lo único posible de hacer. Los políticos pelean por parecer los mejores técnicos y los originales técnicos son los que cotizan, los indispensables, a los que se les reclama, se les pide, se les llora pero no se les cuestiona (en general) su saber ni la ideología del mismo.

El lenguaje de la economía neoliberal está especialmente planificado para profundizar la despolitización de la economía y la deshistorización de la política económica.

Se le llama, lo llaman todos, desregularización, a las regulaciones que se le expropiaron al estado (en principio al conjunto de la socie-

dad) y pareciera que si el estado no regula precios, tarifas, acumulación de riqueza, nadie regula. Este traspaso de regulación del estado al mercado no es un traspaso de unos a nadie, sino un de unos a otros.

El mercado, como bien dicen los liberales, es una mano invisible, pero seguro que no es inexistente. No la veremos claramente pero la regulación que antes hacían las manos del estado ahora la hacen las manos de las corporaciones transnacionales con incidencia en la Argentina. Esta combinación de Grupos Empresarios nacionales asociados (cada vez más) a grupos extranjeros, mezclados con acreedores externos y fondos de inversión, y bancos cada vez más extranjeros, regulan ahora (sin la mediación de nadie más que las de sus contradicciones internas, y los pocos límites que les podamos poner). La única lógica que organiza esa regulación es la de la producción de la rentabilidad. Lógica que sólo a veces puede chocar porque la dirigencia política existente tiene que ganar elecciones cada dos años y tiene que lograr compatibilizar demandas antagónicas, unas con mucha fuerza y pocos votos, y otras con poca fuerza y muchos votos. En todo caso la osadía de la dirigencia posibilista es que las exigencias de las demandas de las clases dominantes sean cada vez más articulables a las demandas de todos. Esto implicó en los últimos años lograr consensos grandes para las privatizaciones y la apertura económica.

Durante años, y a partir de la experiencia peronista, los sectores populares tuvieron a tra-



vés del estado, la posibilidad de imponer en una organización social capitalista, fuertes lógicas no mercantiles. A través del estado se dio la puja por la redistribución del ingreso. Desde el estado se establecían mediaciones y límites a la acumulación de capital, a la especulación financiera. Mediaciones y límites que se expresaban en el control de insumos indispensables para la industria y el consumo, de protección a la industria local, de entes reguladores estatales, de fijación de precios, de redistribución del ingreso mediante el salario indirecto, que se financiaba con el plusvalor que el estado capturaba mediante impuesto y retenciones y lo devolvía a sus productores y se expresaba en infraestructura, escuelas, hospitales, vacaciones, etc.

A partir del año 89, la descuartización, achicamiento y remate del estado, sólo posible con el previo aniquilamiento de las fuerzas que lo sustentaban, no tuvo únicamente por fin la subsistencia de capitales improductivos, que otrora crecieron a partir de contratos y endeudamiento estatal, y ahora se volvieron monopolios de servicios dueños del anterior estado, si no quebrar a futuro toda posibilidad de que los sectores populares mediante éste, puedan incidir en la distribución de la renta nacional. Por eso no se desreguló, sino que se quitó un actor en esa regulación; la regulación de tarifas, precios, salarios, rentabilidades etc., se hace ahora sin mediaciones. Los capitales sólo se tienen que enfrentar con otros o con los trabajadores en forma directa sin un tipo de estado que exprese una relación de fuerzas más parejas. Al acabarse unas relacio-

nes de fuerzas más o menos parejas se empezó a acabar el tipo de estado que las representaba. El estado no desapareció. Se achicó porque se achicó el abanico de intereses que expresaba. Hoy pasa casi a representar en forma pura a las clases dominantes; casi sin mediaciones. La frase de Marx, aparecida en el Manifiesto comunista, acerca de qué es el estado: "*hoy el poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses comunes de toda la clase burguesa.*", que fue tan criticada por simplista y poco útil para entender sociedades complejas como la nuestra, hoy parece recobrar vigencia.

Esta destrucción del estado de bienestar, contribuyó al actual reinado de la economía apolítica. Al desaparecer casi las lógicas no mercantiles que regulan la producción y la distribución, desaparece casi la lucha política del ámbito de la economía. Esto también es un canal conductor que logra que nuestro lenguaje, y nuestro sentido común se plaguen de conceptos que no tienen valores en sí mismos. Son sólo sustantivos pero, ante la ausencia de la política, proveedora de adjetivos y significados, son adjetivados como positivos y únicos por la única política existente, oculta y naturalizada; allí aparece el reinado de los términos de *Productividad, Eficiencia y Crecimiento*. Lo importante es ser productivo y eficiente: el para qué ser productivo y eficiente ya no importa ni se discute, los medios se nos aparecen como fines en sí mismos.

Productivos y eficientes

La productividad es buena, la eficiencia es indispensable, el crecimiento es lo que importa. El galardón de una gestión, ya sea gubernamental, universitaria, fabril, bancaria, de servicios etc., es poder adjudicarse el ser productivos y eficientes, por supuesto si nosotros no le incorporamos los *para qué* es por que otros ya lo hicieron.

Los nazis son un ejemplo a mirar en esto. Asesinar 12.000.000 de personas en campos de exterminio en 3 años no es una tarea fácil, ni posible sin un crecimiento económico y un nivel de productividad sólo posible bien entrado el siglo XX. Los campos de exterminio sintetizaron lo más avanzado de la arquitectura, ingeniería, química, psicología, de la época, desarrollaron a un punto de tremenda eficiencia la división del trabajo: llevar trenes cargados de miles de prisioneros, bajarlos en minutos, aterrorizarlos, formarlos en filas, expropiarles en un primer momento todas sus pertenencias, separar los familiares, trasiadarlos, cortarles el pelo, meter de a cientos en una cámara de gas, matarlos en tres minutos, sacarles piel y dientes de oro como materia prima industrial, quemar los cadáveres y sacarlos por la chimenea, en decenas de minutos y así sucesivamente sin lograr casi resistencia, es una obra monumental de eficiencia. Lograr mediante la división del trabajo un ejército de "técnicos" que van desde el que maneja el tren lleno que conduce al campo, y que nunca vuelve a buscar a nadie, el que produce el gas más eficiente para matar más rápido, el

arquitecto que diseña el campo, el dueño de una fábrica que usa mano de obra esclava del campo y le paga por sus servicios al ejército alemán, el que corta el pelo, el que se limita a abrir y cerrar la puerta de la cámara de gas, todas personas muy normales que cumplen el trabajo y no sienten ninguna responsabilidad general es un logro no menor.

La lógica de la fábrica que produce mercancías y el campo-fábrica que produce muertes tienen una matriz común. Empresas como la Siemens, Krupp, Fabber y Mercedes Benz, tuvieron fábricas en los campos de exterminio.

La lógica del desarrollo del capital se tuvo que alterar muy poco para producir el genocidio más grande de este siglo.

En Auschwitz también reinaron la productividad, la eficiencia y el crecimiento económico. Los nazis también tuvieron sus tecnócratas brillantes que "más allá de toda ideología" cumplieron eficientemente con su tarea.

El desarrollo del positivismo en la ciencia aportó a dar la matriz para el pensamiento en donde se escinde los *para qué* de los *cómo*. Toda la ciencia positivista y empirista busca separar las subjetividades como medio indispensable para la búsqueda del objeto real; la escisión de la teoría y el método de investigación también va en este sentido, la afanosa idea de gran parte del pensamiento científico de que nuestros sentimientos, valores, motivaciones enturbian e impiden el acto de investigar, y producir conocimiento, y por ende



impiden el progreso.

Lejos de separar la teoría, los valores y subjetividades de los métodos, una idea de progreso, un marco teórico, una concepción del mundo se legitima y naturaliza desde este paradigma, con el método elegido. La universalización de las formas esconde una universalización de los contenidos, así como la generalización del método científico como única forma de conocer, en la política económica mundial hoy, la apertura económica, la precarización laboral, el pago de las deudas externas y la neutralización de los estados nacionales, parecen más la receta lógica y fruto de la experiencia colectiva del siglo, que la expresión económica del triunfo político y político-militar del capital sobre el trabajo, y la consecuente aplicación de un programa para recuperar la rentabilidad perdida en décadas de revoluciones, luchas y estados de bienestar.

El reinado del capital, sin resistencias ni imposición de relaciones no mercantiles, lleva a la mercantilización absoluta de la vida, a la virtual esclavización de la fuerza de trabajo, a la expropiación de todo sentido de la vida más allá del consumo, a la pérdida de toda libertad, a la destrucción de la naturaleza. En esa escena como horizonte posible puede haber una analogía posible con Auschwitz, lugar donde el capitalismo también actúa sin ningún tipo de mediación construida desde la revolución francesa hasta ahora. Donde la fuerza de trabajo es una mercancía en su punto más alto, donde no hay poderes contrapuestos, donde no hay política, sólo la muerte o la

resistencia violenta y heroica.

La lógica absolutamente hegemónica de las relaciones mercantiles, sin mediaciones ni límites, implicaría que no haya otra lógica ordenadora de la vida que la mercancía y la reproducción del capital.

El reinado absoluto de la mercancía es seguramente el tipo ideal del mundo neoliberal. Es el mundo posible en el momento de hegemonía absoluta del capital, es el reino de la productividad, la eficiencia y el crecimiento económico. Es la desaparición absoluta del sujeto, como colectivo con identidades y horizontes autónomos, la desaparición absoluta de la política, la desaparición absoluta de la lucha de clases. Nunca la humanidad estuvo tan cerca de arribar a ese tipo ideal, pero por suerte estamos todavía muy lejos.

Crisis y consenso I

Es que este escenario está lejos de ser estable, la locura del capitalismo produjo que haya 400 veces más capital en el circuito financiero que en el productivo; la globalización pueden hacer que se saquen miles de millones de un país en una hora y que caiga un gobierno, y que se desestabilice un región, aún antes de que efectivamente ese capital haya salido del país.

Este capitalismo no puede prometer ni generar clásicos consensos en torno a la integración posible, al trabajo como herramienta de

progreso.

En la Argentina los nuevos consensos se lograron a partir de una operación combinada de terror, genocidio e hiperinflación. Además con explicaciones que afirmaban que la integración a las nuevas relaciones de fuerza en el mundo iba a traer beneficios económicos concretos. La desocupación era un fenómeno coyuntural y la producción de mayor riqueza iba a tener efectos para todos. Es obvio que ese discurso convence cada vez menos, pero también es cierto que las exigencias bajaron mucho su contenido. Ahora no se necesita prometer salarizado para ganar una elección.

Los golpes de mercado y la inestabilidad internacional generan críticas al capitalismo pero también generan, en mayor escala, disciplina, miedo a lo que parece enorme e inmodificable.

Es obvio que esta enorme masa de capital en el circuito especulativo indica que hay una baja rentabilidad en la producción, lo que hace que este capital se autonomice cada vez más de la economía real y obtenga su ganancia por medio de créditos, bonos, fondos de inversión y acciones; esta actividad todavía mantiene en algún grado, una relación indirecta con la economía real, con la producción de valor. Las acciones expresan capital de empresas, los créditos si bien en general se dan a estados nacionales que los utilizan para cerrar sus cuentas, o (igual que en la época de la plata dulce) a entidades financieras que vuelven a prestar la plata a mayor interés que el acordado por ellos internacionalmente;

también muchas veces son tomados por empresas para producir, etc. Pero esta modalidad también tiene su techo, al tener su vinculación con los estados o las industrias, tiene su pie de apoyo en la economía real, y por lo tanto en la lucha de clases, en el sentido que toda alteración de la relación de fuerzas existentes al interior del estado-nación le afecta.

Ahora hay una particularidad especulativa que se nos presenta más escindida aún de la economía real, de la lucha de clases y por lo tanto más fetichizada: el mercado de divisas. Esta creciente particularidad de la especulación implica que el negocio de estos mercados, es solo comprar y vender divisas, en los momentos oportunos, y ganar con la diferencia de cotizaciones en distintos lados y en distintos momentos. No le prestan a nadie, no dependen de que un estado o un particular les pague nada, simplemente construyen un juego autónomo, con las divisas que libremente circulan en el mercado mundial.

Ésta es la modalidad más destructiva para los estados nacionales. Grandes tenedores de capital apuestan a favor o en contra de una moneda, pueden obligar a un país a vender en días todas sus reservas para tratar de enfrentar una ofensiva absolutamente desigual.

Arma mortal.

El golpe de mercado, en sus diversas formas, se convierte así, en el arma más eficaz para tirar gobiernos, disciplinar otros, fortalecer la



dictadura del pensamiento único, vaciar economías a una velocidad absolutamente novedosa. El golpe de mercado reemplaza en parte a sangrientas invasiones, golpes de estado, y doctrinas de antaño, que sin desaparecer, ya no tienen la efectividad que tiene esta modalidad en economías dependientes de los flujos permanentes de crédito. La efectividad en el disciplinamiento del menemismo, y de toda la sociedad argentina, que en 1989 mostraron las hiperinflaciones generadas tanto por acreedores como por exportadores, no ha sido seriamente reflexionada. Las denuncias de traición y de posibilismo de la dirigencia política, no pueden dejar de lado la obligación que tenemos los que queremos trabajar para la construcción de un sujeto popular: el entender a fondo como operó no sólo en la dirigencia política sino en toda la sociedad, esta nueva arma que seguro no es mucho menos efectiva a la hora de disuadir, que la bomba de Hiroshima o los campos de concentración.

A la siniestra lógica del capital de organizar la sociedad en torno a la expropiación de lo producido por la mayoría, ahora se le suma la irracionalidad a que somete a toda la humanidad el predominio de los que no tienen su ganancia en la expropiación directa de valor si no en la reproducción virtual de éste.

Pareciera que hubiese sólo dos opciones en un mundo que ya produce varias veces lo necesario para que toda la humanidad viva sin ningún tipo de privaciones. Una, someterse totalmente a la globalización como única forma de estar adentro del mundo y lograr como

máximo cierto crecimiento y la promesa de cierto cuidado frente al arma mortal; otra, quedar en el infierno que implica estar fuera del planeta. Modelo África.

La Argentina menemista eligió la primera. Su gran logro fue, negociar la paz entre los distintos sectores de la clase dominante para garantizar una pata de la estabilidad y a su vez expropiarle al conjunto de la sociedad gran parte de su ingreso, su estado, sus conquistas, sin demasiada resistencia, gracias a la otra pata de la estabilidad que significó disciplinar a la dirigencia de la CGT. Entonces así, logró una entrada de capitales importantes, y construir en el Banco Central un colchón para inhibir por un tiempo alguna corrida contra el peso.

En este escenario de pauperización, crecimiento de la exclusión, y hecatombes financieras en el que Argentina está inmersa generalizando la sensación de que toda la armazón de la política económica puede estallar en cualquier momento, es legítimo preguntarse si esta locura expresa o no una crisis en el capitalismo.

Asistimos este tiempo a un espectáculo aparentemente incomprensible:

En este capitalismo absolutamente fetichizado y virtualizado, nos cuesta ver los actores y sus motivaciones detrás de las caídas de bolsas y la fuerza erosionadora que producen en todo el mundo. Ahora no hay lecturas obvias y fáciles. ¿Qué nivel de planificación tiene es-

to? ¿Quiénes y con qué motivaciones deciden correr en contra de un país? ¿Qué incidencia o no tienen los estados nacionales?

En los circuitos especulativos circulan una cantidad de capitales golondrinas equivalente al presupuesto anual de 40 países como la Argentina (que tienen un presupuesto anual de 40.000 millones de dólares). Podemos construir otro dato con estos números y decir que las reservas de todos los bancos centrales del mundo juntos ascienden a 640.000 millones; o sea 3 veces menos que todos los capitales golondrinas. De manera que podrían ser vaciados en un tercio de un día normal de actividad especulativa. Ya no existen garantías de que una nación esté suficientemente protegida de los especuladores sólo por tener un alto nivel de reservas o una política económica correcta.

¿Quiénes son estos especuladores? ¿Cuánto es el poder real que tienen? ¿Qué relación tienen con las transnacionales o los grandes bancos, qué capacidad de conducirlos tienen los estados nacionales del G7? ¿Cuánto de planificación y cuánto de histeria generalizada hay detrás de apostar contra la moneda de un país? ¿Qué capacidad pueden tener los estados nacionales de cerrarse a estos circuitos?

Y llevado a la política ¿hasta que punto esta nueva escena actúa como condición para desarrollar política? En la relación dialéctica estructura-sujeto, ¿cuánto peso tiene esta estructura, (que se nos aparece por encima co-

mo una construcción extrahumana que aniquila toda producción humana que no se le subordine) fuera de la subordinación ideológica que crea? ¿Cuál es la relación entre la idea de globalización y la globalización? ¿Tienen existencia independiente una y otra?

Desde la dogmática y positivista teoría del reflejo, en donde toda construcción ideológica sólo refleja la relaciones de producción, a la idea poseedora de pensar que todo son ideas y que nada existe fuera de que lo pensemos; podemos tratar de entender estos términos sin escindirlos.

Existen procesos en el campo de las relaciones económicas y de producción concretos. Hoy los límites nacionales no son celdas para ningún capital, es verdad que los grandes capitalistas pueden moverse en horas de un país a otro de acuerdo a su interés. Es cierto que el aumento de tecnología en las comunicaciones le permite al capital operar en distintos países al mismo tiempo. Cosas impensables hace unos años. También es cierto que en estas condiciones los estados nacionales que deciden subordinarse a esta dinámica impuesta por capitales mucho más poderosos que estados enteros (otra realidad nueva), su único margen de maniobra es hacer todo lo posible para parecer atractivos a estos capitales subordinándose a sus condiciones o regionalizándose para negociar un poco mejor (Mercosur).

Pero por otro lado también es cierto, que el discurso de la globalización, del poder de los



mercados y de la crisis internacional tiene cada vez más existencia como discurso de dominación, que afianza la imposibilidad de pensarse por afuera de la histeria del capital financiero. Si no existen mas las naciones, no existe la posibilidad de una transformación salvo internacionalizando la lucha. Proeza que parece tan gigante como imposible.

El mundo no es una aldea global, no hay todavía una cultura única, no creo que paseando por Latinoamérica, Asia o África se sostenga mucho lo de la aldea global. No hay una determinante económica que produzca la caída de la economía de Argentina si se cae la bolsa de Moscú: la provoca la histeria de inversionistas que creen en una debacle por venir que sólo ellos pueden producir. En ese sentido la globalización y el poder de los mercados en abstracto es un discurso de poder, que unifica una realidad que por suerte es mucho más compleja, rica y contradictoria.

Que tantas realidades y posibilidades desaparezcan y que prevalezca una como la única y homogeneizadora, expresa sobre todo el poder ideológico del capital y su capacidad para convencernos de que es el único actor posible de la humanidad, y que su deseo es incuestionable. Pensar, por otro lado, que no hay realidades y que todo existe sólo en plano del discurso, además de no ser real, anula la dialéctica tanto como el otro, y trae la misma consecuencia. La inacción.

Yendo a la idea de crisis. ¿Podemos pensar que hay crisis en el capitalismo? Podríamos

decir que la cantidad de capital especulativo existente, expresa que el capital no puede obtener su rentabilidad en la producción, en la extracción de plusvalía y sólo se puede reproducir óptimamente en el circuito financiero. Podríamos ser optimistas y decir que esto expresa la fuerza de los trabajadores que no se dejan extraer la cantidad de plusvalía que el capital necesita para mantener determinada tasa de ganancia, lo que determina que estos abandonen la producción y vayan a circuitos financieros donde esta tasa es mayor. Es una lectura posible de la financiarización del capital; tendríamos que pensar si la imposibilidad de la tasa de ganancia en la producción no está determinada por otras cuestiones frente a la obvia pérdida de poder de los trabajadores en todo el mundo (derrota de los movimientos tercermundistas, caída del socialismo, desaparición de la URSS y neoliberalismo como teoría-política del capital casi única desde 1980) en los últimos 20 años. Si la primera hipótesis es correcta hay crisis; el capital no puede reproducirse más productivamente por causa de la fuerza de los trabajadores.

Se puede decir que esta retirada de la producción, la concentración de capitales, la financiarización, etc. son fenómenos que la lucha entre capital y trabajo y que el único actor en esto es el capital. Entonces hay un nivel de crisis si leemos que el capitalismo no se puede estabilizar o autoregularse como en otras épocas.

Ahora, ¿podemos pensar una crisis del capitalismo sin un actor que cuestione al capitalismo, en el momento de la historia de la hu-

manidad en que el dominio del capital tiene más consenso? Un consenso que puede engañar, porque no es eufórico, ni militante, un consenso que no busca integrarnos, sino un consenso logrado desde el lugar de que "no hay otro sistema posible", "contra el capitalismo no se puede, y la vez que se pudo fue un fracaso".

Un consenso logrado con golpes de mercado que pueden en horas desestabilizar un país. Con guerras como las del Golfo, en las que todas las potencias nos mostraron por TV como se trataba a un país sin demasiado peso ni convicciones que disputaba la hegemonía militar de la región y unos cuantos pozos de petróleo de EE.UU. Una muestra contundente para que no haya dudas para nadie.

Desde un lugar moralista podemos decir que hay crisis porque el capitalismo no puede resolver la pobreza, ni la desocupación, que destruye fuerzas productivas y que destruye el planeta (destrucción de bosques, cambio de clima, capa de ozono, pruebas nucleares, extinción de especies o contaminación del agua). Pero eso sería suponer que el capitalismo posee una racionalidad en ese sentido, que su fin es ese y si no lo logra no hay crisis.

Podemos pensar que hay niveles de irracionalidad, en el sentido que si se destruye el planeta se destruyen los capitalistas, pero esto está lejos de pasar; guerra nuclear ya no hubo. La exclusión, el hambre, la desocupación y la destrucción del medio ambiente es un problema para nosotros no para el capital.

El capital no le va a dar respuestas si no se ve obligado a hacerlo. No están hoy en juego, en estos problemas, las condiciones para la reproducción de su ganancia.

Yo creo que si no hay una fuerza que ponga en cuestión la hegemonía del capitalismo no hay crisis, que los problemas que la dinámica del capital genera, se resuelven cada vez mas en desmedro nuestro en la medida que nadie se lo impida. Por eso no hay beneficio posible en una debacle financiera producida y solucionada por ellos. Sólo puede traer más ajuste, más recesión, y más explicación de lo inevitable del ajuste y la recesión. Las únicas caídas favorables son las que ocasionemos nosotros.

Justamente es en el plano de la ideología en donde tenemos que empezar a salir del agobiante marco que nos imponen. El capitalismo lleva a la humanidad a la barbarie.

Hoy la humanidad produce varias veces lo que necesitamos todos para vivir, por lo tanto tenemos que imponer que es absolutamente irracional la existencia de miseria generalizada. Ya no hay explicaciones económicas al hambre solo políticas. Organizar al mundo sobre la lógica de la tasa de ganancia del capital lleva sí o sí a destruir el medio ambiente, a mercantilizar todas las relaciones, a que el consumo quede como único horizonte globalizado de la vida, a esclavizar al hombre integrado o dejar que se autodestruya el expulsado. Toda nueva fuerza que intente romper con esta hegemonía, no lo va a lograr hacerlo sólo haciendo hincapié en el tema de distribuir



el consumo, el capitalismo si tuviera que hacerlo por que una fuerza se lo impone, lo podría hacer y relegitimarse.

Además tenemos que cuestionar el horizonte de vida impuesto, la mercantilización de todos los ámbitos de la vida. Este capitalismo sólo es irracional en la medida que subsisten otras racionalidades fuera de la obtención de ganancia y acumulación de bienes. Si estos valores cobran vida y fuerza el capitalismo dejará de ser la forma más natural y lógica de organizar el mundo y puede pasar a ser para millones la más salvaje, destructiva, y, sobre todo (lo más subversivo) ya no la única posible.

Nota:

¹ Los grandes tomadores de créditos en el mercado internacional, pueden conseguir, en este mercado saturado de capitales, créditos al 4 o al 5% anual, dólares que prestan acá al 12 o al 13%.

Es sabido que los refranes, si bien se los asocia con los saberes populares, están imbuídos del sentido común más llano –muchas veces como sostén de prácticas conservadoras–. Pensemos sino en "no hay mal que por bien no venga" o "más vale pájaro en mano que cien volando". Frases que apelan al quietismo y a la naturaleza de los actos. Para explicar a qué viene esta referencia, agregamos otro: "en boca cerrada, no entran moscas". Contra el silencio, no el entendido como modo de resistencia, sino como mutismo, elegimos conjurar dicha máxima recuperando el diálogo.

Un gran hablador, de los pocos generales que nos animaríamos a citar, fue Lucio V. Mansilla. "El silencio tiene sus apologistas, y la palabra también. En todo es lo mismo. Los polos del mundo moral son la contradicción. Sería capítulo interminable, coleccionar, nada más que la forma aforística, lo que se ha escrito en pró y en contra de esta máxima: el silencio, es oro; la palabra, plata. Yo digo –escribía Mansilla– que todo depende del que habla y del que se calla –en tésis general, lo único que afirmo, que el silencio es una concentración y la palabra una expansión".

El intento es, decíamos, conocer las voces que desde distintas prácticas reflexionan sobre distintos hechos vinculados a la actualidad, a veces, o al pasado como lugar vivo, otras y utilizar estas páginas como tribuna de difusión ante un auditorio probable. En esta sección, dos voluntades, la de La Escena Contemporánea, por un lado y la de Michel Löwy, en este caso, intelectual nacido en Brasil y residente en Francia desde hace casi treinta años. Autor de numerosos libros. Entre ellos: La teoría de la revolución en el joven Marx, Dialéctica y revolución, El pensamiento del Che Guevara, Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács, y el más reciente editado en español, Redención y utopía.

La entrevista que transcribimos en las próximas páginas fue realizada por Diego Sztulwark, en París, durante alguna tarde de febrero de 1998.



Entrevista a Michel Löwy

por Diego Sztulwark

¿Cuál es tu opinión sobre el fenómeno llamado pensamiento único y de su correlato en la idea de un final de la historia como triunfo universal del neoliberalismo?

Bueno, se puede decir que efectivamente hubo una tentativa de las clases dominantes, del capital, del imperialismo, de aprovechar el fin de la URSS y del pretendido socialismo real, para echar fuera del ámbito de la reflexión cualquier propuesta de crítica al capitalismo, o mejor, de cualquier propuesta de un otro modo de vida, de una otra sociedad. Hubo entonces la tentativa de asimilar el socialismo, el comunismo y el marxismo con el sistema que se había derrumbado en la URSS y en los otros países de Europa del este y, con eso, echar de una vez a la basura todo lo que fuera socialismo, marxismo, utopía revolucionaria y, de una manera más general, la búsqueda de una alternativa al sistema imperante. Esa tentativa se llevó a cabo bajo varias formas. La más espectacular de ellas fue la del trabajo del pseudo-hegeliano, filósofo del Departamento de Estado, Francis Fukuyama; pero se la vio aparecer con mil argumentos bajo mil formas distintas, en otros libros, en artículos de prensa, en programas de televisión. Y se trató de imponer la ideología del capital en su forma actual, que es el neoliberalismo, como la única razonable. El capital se transformó en una verdadera religión con sus dogmas, con su clero, con su inquisición, con su casa de brujas y de herejías contra cualquier pensamiento de carácter crítico.

Bueno, esa tentativa se llevó a cabo a fines de los años 80 y principios de los 90, pero creo que estamos asistiendo a las primeras señales de una crisis de esa perspectiva. Estas señales las vemos en dos niveles distintos pero que de alguna manera se interrelacionan. El primer nivel, obviamente, es el de los movimientos sociales, que de manera cada vez más explícita y más directa se enfrentan con la lógica del gran capital financiero y de la ideología neoliberal. Un ejemplo evidente fue el movimiento de noviembre y diciembre del 95 en Francia, la gran huelga y

movilización que hubo, el apoyo de la abrumadora mayoría de la gente; movimiento que sigue de alguna manera hasta hoy presente en la vida social y política, que se expresó de alguna manera en el resultado de las elecciones, y que se manifiesta con el movimiento de los desempleados. Pero este ejemplo no es el único, hay otros movimientos semejantes que van apareciendo: la gran huelga de los estatales de Corea del Sur, el movimiento de los campesinos sin tierra en Brasil, el levantamiento zapatista en México, ahora mismo en Indonesia las seminsurrecciones del hambre. En fin, cambia de un país a otro, de un continente a otro, pasa en formas muy distintas, algunas más conscientes, más políticas, otras veces muy confusas, pero toda eso son señales de la imposibilidad de seguir aceptando la lógica del capital financiero internacional.

En el nivel cultural o intelectual se ven también señales de un rechazo creciente al pensamiento único y, paralelamente, un redescubrimiento o una reactualización de lo que representa la principal o la más radical alternativa al pensamiento único que es el marxismo. Entonces, después de que en los últimos diez años se hablara de la muerte de Marx, la muerte del marxismo, la muerte del comunismo, después de toda esa campaña que se dio en todo el planeta se ve en los últimos años una vuelta del pensamiento de Marx al centro de la discusión económica, social, política e intelectual. En el caso de Francia, que es el que conozco mejor, una y otra figura del campo intelectual se manifiestan llamando a volver o enfatizando la importancia del pensamiento de Marx. Para dar un ejemplo de cierta relevancia, porque es un personaje que tiene mucha influencia en todo el mundo, Jacques Derrida sacó en el año 94 el libro *Espectros de Marx*. El libro francamente no me gusta, tengo muchas críticas desde el punto de vista filosófico; pero desde el punto de vista político fue muy importante porque hay una crítica de corte marxista al neoliberalismo, un llamado a una internacional de resistencia contra el capitalismo neoliberal y una afirmación tajante de que sin Marx, no podemos entender nada a nivel teórico. Eso fue importante en la medida en que Derrida apareció durante años como el principal teórico del posmodernismo que se presentaba como una alternativa y como una superación misma del marxismo.

Además, hay que contar a los autores marxistas, pero que tuvieron impacto en círculos más amplios. Menciono sólo un ejemplo pero hay muchos, es de un compañero mío, Daniel Bensaid¹, que escribió un libro sobre Marx que se lo discutió, se lo llevó a la televisión. Otro ejemplo importante fue en el año 95 el Congreso *Marx internacional*², organizado por la revista *Actuel Marx*. Esta revista hacía años



que organizaba eventos en los cuales no venían más de 100 personas. Ese encuentro tuvo una participación más grande, internacional, ha traído unas mil quinientas personas. A partir de ahí se volvió a plantear el tema de la vuelta de Marx. Un poco superficial, pero es también un síntoma de que estamos entrando en un nuevo período en que vuelve a estar presente Marx, el marxismo, las ideas críticas, especialmente revolucionarias, en el campo intelectual internacional. Este año se está preparando un gran encuentro internacional para el ciento cincuenta aniversario del Manifiesto Comunista del cual yo participo. Actos semejantes se están desarrollando en Brasil, EE.UU., México, en fin, en muchos países; y más allá de la fecha creo que es también un síntoma de esa vuelta del marxismo al centro de la discusión.

Derrida probablemente afirmaría que los dos niveles que planteaste recién son espectro y espíritu o el fantasma con su encarnación.

(Risas). No, no creo que se lo pueda analizar así, el campo social y el campo intelectual tienen su autonomía, pero los dos son expresiones, en campos distintos, de un fenómeno más global que es eso que he tratado de diagnosticar como el principio de la crisis de este intento de imposición totalitaria del pensamiento único.

Ahora hay que decir que entre los dos niveles, el intelectual y el social, ya empieza a haber comunicación, empiezan a haber contactos, ya no son dos esferas totalmente distintas. En el movimiento de noviembre y diciembre del 95 en Francia, la gran huelga, se produjo una fractura en el campo intelectual; los intelectuales se dividieron en dos bandos, uno que se solidarizó de una manera u otra con el gobierno, con los sindicatos de derecha y el otro que se solidarizó con los huelguistas. Ahí tuvo participación activa, entre otros tantos, Pierre Bourdieu, y por primera vez se dio en el campo intelectual, una toma de posición en solidaridad con el movimiento social; solidaridad incluso concreta concurrendo juntos a manifestaciones, participando en asambleas con los trabajadores.

Otro ejemplo importante con un carácter un poco distinto pero significativo fue el Encuentro internacional –intergaláctico, lo llamaron– contra el neoliberalismo y por la humanidad en Chiapas en el 96. Ahí también se dio un encuentro de movimientos sociales: campesinos, indígenas, sindicales, intelectuales, escritores, cineastas, ¿no? Ese también fue un momento importante de convergencia interna-

cional porque obviamente la respuesta al neoliberalismo y al capital financiero no se puede dar sólo en un país. Desde ese punto de vista el encuentro de Chiapas fue un acto muy importante porque por primera vez después de muchos, muchos años se vio realmente una convergencia internacional en el buen sentido de la palabra, es decir, no sólo latinoamericano o del tercer mundo o europeo, sino realmente gente que venía de todos los continentes en torno de un objetivo común: la solidaridad con los zapatistas, pero más allá de eso, buscando formas de resistencia al neoliberalismo.

Prácticamente en todas las tradiciones emancipatorias y en particular en el marxismo, lo social y lo teórico-intelectual tienden a resolverse en una estrategia política. En estos dos niveles primeros de los que hablás habría como una discusión y a la vez una expectativa de qué correlato hay en cuanto a propuesta, estrategia y concepción política. ¿Puede afirmarse que precisamente este nivel de la política sea el más retrasado en el marco de una recomposición del movimiento social e intelectual?

Sí, tienes razón. Efectivamente, el campo político de alguna manera refleja lo que pasa en el campo social y cultural, pero de manera muy parcial, muy limitada, muy insatisfactoria, en la medida en que, con algunas excepciones, siguen imperando las fuerzas tradicionales de la izquierda, las organizaciones tradicionales del campo obrero y popular, con todas sus limitaciones; y esa efervescencia social e intelectual no ha logrado tener una inserción política adecuada. Obviamente, si de alguna manera el campo político se transformó, no se puede decir que no cambió en nada, y estas transformaciones son seguramente parte de ese proceso, pero muy debilitado. Tomemos el caso de Francia. Sin esa movilización social del 95 y sin ese principio de transformación en el campo cultural no se puede entender la derrota electoral de la derecha en las últimas elecciones. También los partidos que formaron la coalición de izquierda tuvieron, de alguna manera, que modificar su planteamiento y transformar sus enfoques en función de la presión que venía de abajo, e incluso también del campo cultural. Así hemos visto al partido socialista hacer algunas críticas al neoliberalismo y tomar una cierta distancia crítica hacia su política en los años del gobierno de Mitterrand. El Partido Comunista tuvo también que cambiar un poco su organización, su funcionamiento. Se cambió su dirección, hubo una cierta apertura, una voluntad de terminar con los sectarismos en la izquierda, con las prácticas stalinistas del partido. Y el Partido Verde, después de mucha discusión, se decidió a abandonar su posición tradicional que era que



la ecología no es ni de izquierda ni de derecha para situarse claramente de parte de la izquierda.

Esos cambios positivos permitieron la conformación de una coalición de izquierda plural y ganar las elecciones. Pero en mi opinión fueron insuficientes, porque esas fuerzas, y sobre todo el Partido Socialista que es el hegemónico, no asumieron el compromiso que le exigía el movimiento social de una ruptura radical con el neoliberalismo, con las condiciones impuestas por el gran capital, las políticas de desregulación, las concepciones monetaristas, en fin, todo lo que significan los acuerdos de Maastrich.

Vemos aquí lo mismo que podemos encontrar en muchos países de América Latina o de Europa, es decir, el desfasaje entre una aspiración muy grande de cambio social y transformación de estructuras, de rechazo al neoliberalismo como pérdida de conquistas sociales, como mercantilización de la vida y la cultura; todo ese sentimiento presente de rechazo, no encuentra transcripción política adecuada. Se puede decir que son raros los movimientos políticos que realmente traducen esa aspiración. En América Latina, por ejemplo, se ha tenido un avance con la formación del *Foro de San Pablo*, con la expectativa de articular al conjunto de la izquierda latinoamericana, precisamente para luchar contra el neoliberalismo y la dominación imperialista norteamericana, para plantear políticas en interés de los sectores populares. Pero bien, también ahí se puede señalar un desfasaje: los movimientos que participan en el *Foro*, salvo excepciones, no llevan de la manera más radical el combate contra el neoliberalismo.

Hay en tu diagnóstico una clara idea de los límites de lo político para contener una cierta recomposición del nivel social y del intelectual. Para profundizar un análisis de esta imposibilidad habría que discutir también la situación del Estado, o los cambios estructurales que la llamada globalización impuso a las formas de la política y a las formas de representación política. Hay un gran cuestionamiento de parte de los movimientos sociales y de nuevos grupos de pensamiento radical respecto a la tradiciones clásicas en que se ha pensado al Estado y a la política en relación al Estado. En ese sentido la pregunta sería la siguiente: ¿Hasta donde el marxismo tiene la capacidad de poder articular un pensamiento radical y prácticas de movimientos sociales bastante nuevos en relación a los últimos ciento cincuenta años de prácticas de movimiento obrero?

Bueno, es una cuestión compleja. Por un lado, es obvio que la globalización ha vaciado los estados nacionales de su poder de decisión política, sobre todo en los países periféricos, y hasta un cierto grado también en los países avanzados sobre todo en Europa. Muchas de las decisiones económicas y políticas importantes ya no son tomadas a nivel del estado, de los gobiernos, sino a nivel de organismos multinacionales. La lucha contra esa centralización de las decisiones multinacionales que ningún gobierno ni parlamento controla, es un combate democrático en la medida en que hay que volver a permitir que la población de cada país, de cada región, pueda tomar las decisiones en función de sus necesidades. Hay otro aspecto de la cuestión del Estado que es la campaña anti-Estado llevada por los neoliberales. Bueno, ahí hay que reaccionar contra ese discurso y reafirmar el hecho de que las cuestiones de la vida económica tienen que ver con intereses públicos y por tanto deben tener un carácter de servicio público, e incluso la idea del control público sobre la actividad económica en general. Reafirmar la idea de que las decisiones económicas no las pueden tomar algunos capitalistas privilegiados, sino que se trata de decisiones que tienen que ser tomadas democráticamente por la población. Creo que debemos rehabilitar la idea de la planificación democrática de la economía en contra de la ideología del mercado y la filosofía liberal. Y en ese campo las ideas del Che Guevara y su crítica al fetichismo del mercado me parecen muy, muy actuales.

Ahora bien, eso no significa volver a plantear el poder de lo que fue el llamado socialismo real, en el cual el Estado asume desde arriba el control sobre la vida económica, social, política y cultural imponiendo de forma autoritaria y burocrática todas las decisiones. Creo que tenemos que volver a una visión marxista si se quiere del Estado, basada en la idea de una democratización radical de la vida política. Impedir que el Estado vuelva a ser un poder enajenado, un poder que se separa de la sociedad civil y se transforma en un Leviatán, un monstruo burocrático, totalitario. El planteamiento de una democracia pluralista, con la más amplia libertad de expresión, y con posibilidades de control directo de la población sobre las instancias políticas, son ejes de una reflexión sobre lo que puede ser el futuro del Estado partiendo de la tradición marxista, pero incorporando también elementos de la crítica libertaria al estatalismo, al culto del Estado que predominó mucho en la izquierda tanto stalinista como socialdemócrata. No digo para tomar sus soluciones como alternativas, pero sí como parte de un rescate de una visión crítica, como un correctivo de la tendencia de la izquierda a concentrar todos los poderes sociales en manos del Estado.



La siguiente pregunta sería pues, precisamente a partir de tu reciente Redención y utopía, el judaísmo libertario en Europa Central, donde introducís un concepto muy interesante, que es el de afinidad electiva. Este concepto es utilizado para investigar el surgimiento de una expresión original compuesta por la convergencia de una tradición del judaísmo mesiánico y un pensamiento libertario, romántico y anticapitalista, proceso ubicado en las primeras décadas del siglo XX en Europa Central. La pregunta tendría que ser formulada en dos partes: la primera interrogaría por saber más de tu intento de tomar este proceso como una reacción contra un positivismo que se ha filtrado en el pensamiento revolucionario contemporáneo y por delimitar los alcances de esta advertencia sobre los peligros de su presencia en nuestro propio pensamiento. ¿Hasta dónde nos encontramos con una mera advertencia realizada desde una ubicación ocasional y hasta qué punto, por el contrario, hacés un llamado a recuperar y a desarrollar esta tradición del mesianismo utópico? La otra pregunta tiene que ver con el potencial y con los usos posibles del concepto de afinidad electiva. En definitiva es una pregunta por las posibilidades de ampliación de ese concepto hacia la construcción de un nuevo pensamiento radical, en donde el marxismo, con sus variantes, estuviera incorporado, pero articulado a otras corrientes de pensamiento.

Bueno yo diría que son los dos ¿no? Es decir, es lo que traté de hacer al reflexionar sobre esa tradición, esa cultura judía de Europa Central, tenía a la vez el objetivo de subrayar el interés y la actualidad de un pensamiento que rechaza las subsistencia del positivismo y la ideología del progreso en el pensamiento de izquierda, y en ese sentido es introducir una vertiente crítica dentro del pensamiento revolucionario. Por otro lado, también, el sentido positivo, es decir que una reconstrucción, una reconversión del pensamiento revolucionario, hoy en día, puede incorporar algunos planteamientos, algunos aspectos de esa sensibilidad romántica, revolucionaria, anticapitalista, libertaria de esa corriente de pensamiento, la de Walter Benjamin, George Lukács, Ernst Bloch, Gustav Landauer, Martin Buber. Incluso, varios de esos autores como Benjamin, Lukács o Bloch se consideraban marxistas o, a partir de cierto momento de su evolución intelectual, se apropiaron del materialismo histórico y a partir de ahí ya no lo abandonaron; pero al mismo tiempo tenían esa sensibilidad de la tradición libertaria y ese rechazo a la visión positivista del proceso histórico. Entonces ya en esos autores encontramos elementos, orientaciones, pistas para una reformulación del materialismo histórico, una reconstrucción del marxismo revolucionario, con un enfoque distinto al que

fue dominante durante buena parte del siglo.

De una manera más general, yo creo que el marxismo debe seguir estando abierto a nuevos planteamientos, y para eso tenemos que estar abiertos a contribuciones de otras corrientes antiguas como el anarquismo o socialismo libertario, lo que yo llamaría socialismo romántico: William Morris, Landauer y otros, que tienen su coronación en el marxismo del siglo XX a través de gente de Inglaterra como Thompson y Raymond Williams. Incluso hay muchos elementos en Fourier y en los pensadores del socialismo utópico del siglo XIX que son muy interesantes y que sería un error considerar que eso es algo que fue superado. El mismo Benjamin, por ejemplo, plantea que el marxismo tiene que volver a redescubrir las ideas de Fourier sobre la relación entre hombre y naturaleza.

Bueno, pero además de redescubrir esas corrientes del socialismo un poco marginadas por el marxismo dominante, de corte positivista, centralista, populista y autoritario, también tenemos que estar abiertos a lo que hay de nuevo en el campo del pensamiento crítico y revolucionario. Por ejemplo pienso en todo el planteamiento del feminismo, las críticas a las concepciones etnocéntricas del marxismo y la crítica que viene de la ecología, sumamente importante. Los ecologistas se equivocan al creer que tienen en el pensamiento ecológico un paradigma alternativo al marxismo. No es así. Una ecología que no plantea la superación del capitalismo, que no pone en cuestión el carácter destructor del medio ambiente del capitalismo, es un ecologismo mutilado, es un ecologismo condenado a transformarse en un complemento verde del sistema existente. Pero sí, la ecología ha planteado una serie de cuestiones nuevas que implican una revisión profunda de conceptos tradicionales del marxismo como el del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, que implican también desafíos en la medida en que la ecología no está directamente relacionada con intereses de clases sociales, sino con un interés humano más amplio. Por ello yo creo en la necesidad de un marxismo verde que integre los desafíos de la ecología.

Pero sigo creyendo, puedo estar equivocado, pero sigo creyendo que esa refundación de un pensamiento revolucionario se puede dar a través del marxismo. Es decir yo no creo en una especie de, un poco como plantean ciertos postmodernos, en la yuxtaposición de varios enfoques, de varias teorías, que de alguna manera coexistirían en una especie de conjunto un poco ecléctico que sería una especie de pensamiento posmarxista. Para mí, el marxismo sigue siendo el marco



dentro del cual se deben integrar todos esos aportes; es el campo político, intelectual y cultural a través del cual se puede reformular la teoría revolucionaria. Por tanto, la problemática que me interesa es la de los aportes que pueden dar al marxismo el pensamiento libertario, el romanticismo, la ecología, el feminismo.

Vos llevás una ya larga polémica con algunos marxismos: contra la ortodoxia de la segunda internacional primero, contra el stalinismo después, y no sé si por último, pero sí al menos una de tus últimas polémicas fue con el pensamiento estructuralista althusseriano, en plena vigencia hace algo más de veinte años aquí, en Francia. A la vez, tu formación se debe en gran medida a un discípulo de Lukács, Lucien Goldmann, y a partir de ahí se encuentran en tus escritos, permanentemente, un posicionamiento en favor de una interpretación del marxismo como una filosofía de la praxis. ¿Cuál es el estado de la discusión entre esta marxismo entendido como una filosofía de la praxis contra las distintas ortodoxias frente a las cuales polemizaste? ¿Cómo puede comprenderse el marxismo actualmente a la luz de estas discusiones?

Desde los años 60 hasta los 80 hubo efectivamente un enfrentamiento en el seno del pensamiento marxista entre una vertiente que se inspiraba en la filosofía de la praxis, del pensamiento de Lukács, de Gramsci, en el campo político de Trotsky y de Rosa Luxemburgo. Un enfoque que tuvo también su expresión en Francia en la obra de Lucien Goldmann y de Henry Lefebvre. Yo fui alumno de Lucien Goldmann, su amigo, aprendí muchísimo con él y compartí su planteamiento crítico hacia el estructuralismo, el althusserianismo, toda esa concepción que trata, precisamente, de evacuar el sujeto, la praxis, el proceso histórico, en función de las estructuras objetivas. Bueno, esa fue una discusión importante, que tuvo su reflejo también en América Latina en la polémica sobre la economía socialista en Cuba, aunque no se tratara de la época del debate con Althusser. El Che hizo su planteamiento en contra de una visión meramente objetivista de la economía y de la ley del valor, que tuvo su expresión en las posiciones del Charles Bettelheim, el fundador de una idea de la ley del valor como una ley general y estructural de las relaciones sociales socialistas. Entonces hubo esa corriente, el Che Guevara por un lado, los partidarios cubanos de la Unión Soviética por el otro, apoyados por Charles Bettelheim, y del otro lado Ernest Mandel, dirigente de la Cuarta Internacional, que se solidarizó con el Che. La cuestión humanismo o antihumanismo, praxis o estructuralismo, estuvo presente en esa discusión que no fue sólo de intelectuales europeos, sino que tuvo una relación directa con el debate sobre los

caminos de construcción del socialismo.

Bien, hoy en día, la discusión no está planteada exactamente en esos términos aunque en alguna medida sí. En Francia, la discusión principal que se está dando en el interior del marxismo, tiene de alguna manera que ver con esto, pero el tema central es la cuestión de la comprensión de la historia como proceso abierto, el rechazo de toda concepción inevitabilista del proceso histórico, contra todo determinismo, contra la ideología del progreso dentro del marxismo y contra las visiones triunfalistas de la necesidad inevitable del socialismo como producto de las contradicciones del capitalismo. Ese es un tema que está muy presente en dos libros importantes, uno de Henri Mahler, sobre la utopía, que defiende la idea de que hay en Marx dos concepciones de la utopía socialista o comunista. Una, de la utopía inevitable, que surge de las contradicciones del capitalismo. Y la otra concepción que estaría en juego en Marx es la de la utopía estratégica, es decir, como un objetivo estratégico en un proceso de lucha en que nadie está al margen. O sea, las dos concepciones están presentes de manera contradictoria. En el libro de Daniel Bensaid sobre Marx también esta problemática es central, al enfocar ese mismo proceso histórico como abierto, imprevisible, en que se plantean bifurcaciones en cada momento, y por consiguiente la acción de los marxistas, la acción de los revolucionarios no puede estar fundada en una pretendida determinación, en una necesidad científica de lo que va a pasar, en una garantía científica del triunfo del proletariado o lo que sea, sino en una apuesta. Ahí retoma un tema que había sido esencial en la obra de Lucien Goldmann: él retomaba la idea de la apuesta de Pascal, pero dándole un nuevo sentido, no religioso, sino histórico y secular, planteando que para el marxismo la actividad humana, el socialismo o la utopía no es una necesidad que se pueda demostrar científicamente, sino que en último análisis es una apuesta, la apuesta es la posibilidad de la realización de una verdadera comunidad humana, apuesta en la cual hay la esperanza de la victoria pero existe el riesgo de la derrota. Y una apuesta en la cual el individuo juega toda su vida, digamos, en la cual toda su vida está construida sobre esa apuesta, es un tema central en el libro de Bensaid. Entonces, si se quiere, es una formulación un poco distinta del mismo debate de la filosofía de la praxis en contra del estructuralismo, que de alguna manera retoma esos temas pero en otras circunstancias.

Una pregunta que surge de este conjunto de afirmaciones es el de una aparente tensión entre una concepción de la historia como un proceso de inde-



terminación radical centrado en el concepto de lucha, y una determinación inocultable en el sentido de que tal lucha es protagonizada por clases sociales. ¿Cómo compatibilizar esta aparente contradicción tan señalada por los teóricos de la deconstrucción? Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por ejemplo, han señalado en su obra Hegemonía y estrategia socialista que la construcción de una democracia radicalizada cuestiona los a priori esencialistas –clasistas– presentes en el marxismo. ¿En qué medida una teoría marxista del capitalismo, que supone límites a la lógica de la contingencia, puede chocar con una lógica realmente abierta de la historia como lucha?

Bueno, yo creo lo siguiente: primero como decía el mismo Marx "no fui yo quien inventó la lucha de clases", ya hacía años que los analistas de la sociedad capitalista se habían dado cuenta que existe un conflicto social en el corazón del funcionamiento del sistema capitalista e, incluso, que existían conflictos sociales estructurales antes del nacimiento del capitalismo. Bien, yo creo que sí es acertado el planteamiento de Marx de la lucha de clases como motor de la historia, como proceso fundamental del cambio revolucionario. Uno de los grandes aportes del marxismo es el de ver en la lucha de clases el eje de la transformación revolucionaria en el sentido de la emancipación social.

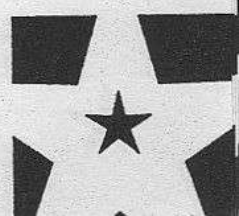
Al mismo tiempo, efectivamente, sería equivocado limitar el sujeto de la transformación social únicamente a las clases sociales, menos a una sola clase –la obrera– que sería el único sujeto histórico. Entonces, ya al nivel mismo de las clases sociales históricamente se ha observado al lado de la clase obrera, que los campesinos, los intelectuales y otras capas, son revolucionarias, y por tanto hay que romper con toda una tradición obrerista, en el fondo economicista, como puede ser la que afirma que el obrero industrial que está en una fábrica y que por tanto está en condiciones estructurales de paralizar la economía, es el único sujeto. Hay que romper con esas tradiciones, pero sin olvidar que efectivamente en la historia del siglo XIX y del siglo XX, dos siglos de pleno capitalismo, han sido las clases sociales oprimidas quienes han sido los actores de la lucha social. Pero, al mismo tiempo, la experiencia histórica y la reflexión de los pensadores revolucionarios, nos obligan a darnos cuenta de que el sujeto de las revoluciones no son solo las clases sociales; hay otros actores que han jugado y juegan un papel muy importante.

Para empezar, las entidades étnicas ¿no?, la nación es un sujeto, el tema de que existen naciones oprimidas y que actúan por su liberación; y entre la nación como actor y la clase social hay relación, son dos cosas distintas, pero existe una especificidad de la nación como actor social, lo hemos visto en todos los movimientos anticoloniales y de liberación nacional, en las luchas de minorías nacionales oprimidas, como los negros en EE.UU. Ese es un factor que sí, de alguna manera, Marx y los marxistas lo tenían en cuenta pero generalmente de manera insuficiente.

Otro actor no clasista, obviamente, son las mujeres. Además de estar divididas en clases, tienen un interés común en cuanto mujeres a liberarse de la tradición patriarcal, a liberarse de la dominación del hombre. Hay una serie de reivindicaciones comunes de todas las mujeres contra la violencia sexual, por la libre disposición de su cuerpo; son demandas que son parte del proceso amplio de emancipación de la mujer, entonces el feminismo hace surgir un actor social propio, con sus propias demandas, su propia visión, sus propias luchas, que se trata también de articular con la lucha de clases, pero que es autónoma de ella.

Y finalmente vemos aparecer otros actores que no se pueden identificar con un grupo social preciso, estoy hablando de la ecología. La gente que se moviliza por el tema del medio ambiente no pertenece a ninguna clase social o grupo específico; se puede decir que muchos vienen de la clase media pero no es así, hay luchas ecológicas que son populares, que son de campesinos, que son de indígenas, por ejemplo la lucha por la defensa de la flora amazónica liderada por Chico Méndez, ese dirigente asesinado hace unos años.

Bueno, pero, dicho esto, yo también por ser demasiado ortodoxo, por ser un viejo marxista muy clásico, sigo creyendo, y no soy el único realmente, que las clases sociales son el eje central de ese proceso de transformación social. El eje alrededor del cual se pueden y se deben hacer converger o articular los otros componentes o los otros sujetos; sean los negros, los indígenas, las mujeres o los ecologistas, tienen que buscar articularse en torno a la lucha de clases y a los objetivos de la abolición del capitalismo y la creación de una sociedad sin clases, una sociedad socialista. No como plantea Laclau, una especie de coalición heteróclita entre varios componentes, en que puede entrar un sindicato y una organización de mujeres y movimiento de vecinos y todo en lucha por la democracia radical. El objetivo no es la democracia radical; el objetivo es la supresión del capitalismo y



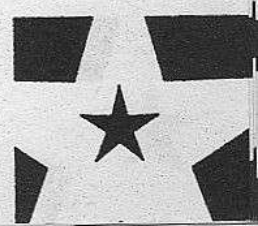
su sustitución por una sociedad socialista radicalmente democrática, que no es lo mismo que una democracia radical sin contenido democrático y social, y en ese proceso las clases sociales oprimidas, en un sentido amplio, son un factor fundamental. Eso es la experiencia de doscientos años de historia, y la experiencia de la lucha actual. Uno no puede especular que va a pasar en el siglo XXI, si van a desaparecer las clases, o si el mundo se va a acabar, no sé, no podemos especular en el vacío, pero a partir del pasado y del presente, podemos obtener una idea de la realidad. La lucha de clases sigue siendo el motor central. Pero hay que verlo como una especie de proposición condicional: el movimiento obrero puede ser el eje central del movimiento de las clases en lucha, en la medida en que asuma en su programa de lucha, en su ideología, en sus banderas esas otras demandas de los otros movimientos sociales. Y eso es algo que no se da automáticamente, sino que se dará en un proceso difícil, contradictorio, en la cual los marxistas, los revolucionarios, tienen un papel fundamental; es decir, no es espontáneamente que los sindicatos toman, por ejemplo, las demandas de las mujeres, o de la ecología, sino que esto implica una lucha; y en cuanto esa pelea no sea ganada, no podrá el movimiento de los trabajadores ser efectivamente el vector de un proceso emancipador.

Toda la argumentación de la teoría de la praxis, y el desarrollo de tus argumentos sobre la lucha de clases, se remite implícita e ineludiblemente a Hegel. Este fenómeno se ve acentuado en el último tiempo por la crítica posmarxista-posestructuralista-posmoderna a la dialéctica hegeliana. Incluso en el pensamiento revolucionario mismo, desde posiciones radicales, como por ejemplo es el caso de Toni Negri³, se insiste con una negación de la dialéctica como matriz de un pensamiento revolucionario actual, vigente. Te plantearía la siguiente pregunta, que de alguna forma remite a la misma cuestión de fondo en relación a la pregunta anterior: si a pesar de que se cree que la respuesta a los requerimientos históricos es siempre contingente, abierta, resuelta en la lucha, a pesar de esto, si la dialéctica hegeliana no ha dado al marxismo, como herencia sobre la cual reflexionar críticamente, una especie de trampa, presente en el pensamiento de Lukács, en el sentido de que siempre aparecen dos caminos, pero uno especialmente recomendado (risas), por ejemplo: socialismo o barbarie. ¿Cómo se pueden superar estos obstáculos con el fin de rescatar el potencial del pensamiento dialéctico hoy en día?

Yo creo que la dialéctica es fundamental como método para entender la realidad

como proceso realizado por contradicciones y en transformación constante, es decir, la dialéctica es la mejor respuesta metodológica a las visiones estructuralistas o de corte spinozista como las de mi amigo Toni Negri. Las estructuras se desestructuran y se reestructuran y ese proceso se da a través de un choque de contradicciones, a través de un proceso no simplemente de avances. Ese es el método dialéctico que me parece fundamental para entender la realidad. Ahora, el problema es que en Hegel la dialéctica es también una visión de la Historia como progreso, es decir, a través de las contradicciones se va llegando, a través de un proceso de síntesis, antítesis, síntesis, en la cual las síntesis son cada vez más superiores desde el punto de vista de la libertad, una visión de la Historia en que a través de las contradicciones, de una o de otra manera la Razón impone su objetivo; la famosa astucia de la Razón. Esa visión un poco está presente en Marx, herencia que en realidad no viene de Hegel sino de la Filosofía de las Luces. Hegel en ese sentido es un heredero de la Filosofía de las Luces, y Marx también. Por tanto, en último análisis, como tu decías, en la disyuntiva de socialismo o barbarie, el socialismo se debe imponer. Este elemento sí está presente en Marx, aunque también hay elementos que apuntan a una visión más abierta, pero hay una tensión en Marx. Bueno, entonces, yo sí creo que hay que tomar en serio la disyuntiva de socialismo o barbarie como una disyuntiva abierta, contingente –para tomar la palabra preferida de Laclau–, como la tomó la misma Rosa Luxemburgo. Rosa Luxemburgo cuando escribe eso en 1915, realmente cree que ya estamos conociendo formas de barbarie; el curso de la primera guerra mundial ¿no es cierto?. Pero ¿qué significa barbarie? ¿La vuelta a la barbarie primitiva? No, es una barbarie moderna, la de la primera guerra mundial. Trotsky tiene un planteamiento semejante, la disyuntiva es socialismo o guerra permanente. Y yo creo que la historia del siglo XX confirmó esas dos previsiones. Las derrotas del socialismo le abrieron el campo a la guerra permanente, que se suceden una a la otra. En este mismo momento estamos viendo lo que pasa con Saddam Hussein, y hemos conocido la barbarie moderna con la segunda guerra mundial, con Auschwitz e Hiroshima; y por tanto la disyuntiva no es para nada una hipótesis de escuela, o una especulación filosófica, es la historia del siglo XX, es la historia de las tentativas revolucionarias de implementar el socialismo, que tuvieron ciertos logros, pero que en último análisis fueron derrotadas, y de esas derrotas salió la barbarie moderna que se continúa en el presente.

Yo creo sí, que hay que romper con el elemento teleológico de la finalidad que determina ya su historia, con todo lo que tiene aún la dialéctica hegeliana de he-



rencia de la Filosofía de las Luces, y tenemos que llevar muy en serio la amenaza de la guerra permanente y la amenaza de la barbarie, a las que hay que agregar una tercer amenaza que no conocieron ni Marx, ni Lenin, ni Trotsky, que es la amenaza de la catástrofe ecológica, que es tal vez la más angustiante porque pone en peligro la supervivencia de la vida sobre el planeta. Por eso, mi amigo Ernest Mandel, en sus últimos textos, decía que la disyuntiva de la humanidad hoy ya no es socialismo o barbarie, sino sencillamente socialismo o muerte. Y mirando al siglo XXI la disyuntiva sigue abierta, no hay dialéctica, ni leyes de la economía que nos garanticen una u otra de estas alternativas. Lo que podemos hacer es jugar nuestra vida en la apuesta de que sí es posible la realización del socialismo. No hay nada que garantice la catástrofe, hay que evitar el inevitabilismo sea de una u otra posibilidad.

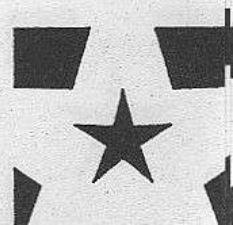
Bueno, volviste a nombrar a Mandel, que murió recientemente. Aún para quienes no tenemos trayectoria alguna en las corrientes trotskistas, representa en varios aspectos un verdadero ejemplo de militancia y un compañero que ha realizado un gran aporte teórico al movimiento revolucionario. Y precisamente la figura de Mandel nos vincula a otros temas de interés particular para los latinoamericanos. Uno de ellos es el de su participación en el debate en el seno de la revolución cubana por las características de la transición socialista. En aquella ocasión, la intervención de Mandel transcurrió en el mismo sentido de las posiciones del Che⁴. La pregunta que quiero hacerte se relaciona con una reflexión del historiador Eric Hobsbawm, quien en su trabajo Historia del siglo XX, reflexiona sobre la suerte del leninismo a partir del ocaso del stalinismo –como única herencia posible según la lectura del liberalismo triunfante–. Sin embargo Hobsbawm observa la supervivencia de al menos tres formas de continuidad específicamente distintas entre sí de leninismo en las corrientes trotskistas, maoístas y castro-guevaristas. ¿Encontrás legítimo realmente considerar al castro-guevarismo –o guevarismo a secas– como una tradición, una corriente del marxismo revolucionario?

Sí. Yo creo que el guevarismo fue una corriente específica que representó una profunda renovación del marxismo latinoamericano. En cierta medida fue una vuelta a sus orígenes revolucionarios tal como existió en los años 20 en la obra de José Carlos Mariátegui y Julio Antonio Mella, que habían sido olvidados y marginados por 30 años de stalinismo en América Latina. Con la Revolución Cubana, con el triunfo de Fidel Castro y con la obra del Che –porque el Che es quien ha teori-

zado de la manera más rica la experiencia de la revolución cubana, generalizándola para América Latina—, entonces con el guevarismo hay, a la vez, una vuelta a esa tradición revolucionaria latinoamericana de los años 20 y una teorización nueva a partir de la experiencia cubana.

Efectivamente, y a partir de la Revolución Cubana, esta corriente se desarrolla viéndose a sí misma como heredera de lo que es la gran corriente del comunismo —del leninismo si se quiere—, la corriente iniciada por la Revolución Bolchevique. El guevarismo es un heredero no ortodoxo realmente, pero un heredero de la experiencia de la revolución de octubre y, en ese sentido se puede aceptar el planteamiento de Hobsbawm a condición de no tomar el leninismo de manera muy estrecha porque, efectivamente, entre las ideas del Che de la guerra de guerrillas y las concepciones del foco... Bien, yo creo que el guevarismo fue un aporte muy importante al marxismo latinoamericano, pero yo diría, también al marxismo universal, porque el interés por la obra del Che se dio en el mundo; tenía una fuente, en mi opinión universal, que se manifiesta en lo que llamamos humanismo revolucionario, esa concepción a la vez de la lucha por la liberación de la humanidad y el internacionalismo revolucionario, esa concepción del comunismo como sistema que parte de la personalidad de los individuos y de su liberación de la enajenación.

Y yo creo que sí, que hizo varios aportes muy importantes a la teoría y la práctica del marxismo y de la revolución en América Latina. Primero, la importancia del campesino como sujeto revolucionario. Durante años los marxistas tenían una visión muy obrerista de la lucha de clases y un poco se olvidaban que la mayoría de la población en América Latina era campesina. Otra cuestión importante fue cuando plantea que no hay otra revolución que hacer: o revolución socialista o caricatura de revolución. Es la ruptura también con treinta o cuarenta años de stalinismo, con la idea de la revolución por etapas, de la revolución nacional democrática antifeudal en alianza con la burguesía, toda una visión nacional reformista, que obviamente sigue hasta hoy en la izquierda. Un planteo que coincidía además con lo que los trotskistas venían haciendo aunque con un enfoque un poco distinto, con otra terminología. El tercer elemento fue, obviamente, la cuestión de la lucha armada. Ahora, hay que subrayar que El Che decía claramente en sus escritos que el camino de las armas es el único en los países en que no existen posibilidades de intervención democrática. Bueno, ese planteamiento yo creo que sí es correcto y, por eso, durante todo un período de dictaduras militares, Mandel y



sus compañeros de la Cuarta Internacional han apoyado y participado en los movimientos de lucha armada y guerrilla como en Perú o en Bolivia. Sobre la cuestión de la lucha armada la crítica que se le puede hacer tiene poco que ver con la idea misma de su necesidad para derrocar una dictadura. Se dice en general de esta estrategia: "bueno, fue derrotada en todos los países", no es cierto. Fue derrotada en el Cono Sur, pero en Nicaragua se demostró que en ciertas condiciones sí podía triunfar. Ahora el problema del Che, de los textos del Che y sobre todo de su práctica en Bolivia, es que parten de una idea, me parece equivocada —y es una crítica que hacía Mandel—, que es la de que el foco de guerrillas puede un poco sustituir al movimiento político. La Revolución Cubana no la hicieron solos los doce sobrevivientes del Granma. Contaban con el apoyo de una gran red militar que se había organizado y que se llamaba Movimiento 26 de Julio, que eran miles de personas que inmediatamente pasaron a ayudarlos trayéndoles voluntarios, armas, dinero. Y eso es lo que le faltó al Che en Bolivia. Él creyó que el Partido Comunista Boliviano podría cumplir ese papel, no fue así y, a partir de ese momento, el foco guerrillero estaba condenado al aislamiento en la medida en que no existiera un movimiento político amplio sino que eran pequeños grupos armados, que trataban heroicamente, en una manera muy admirable, de luchar contra el imperialismo, pero con todo ese aislamiento estaban condenados al fracaso. Por eso creo que hay que distinguir en el planteamiento de la guerra de guerrillas el núcleo racional, si se quiere, de lo concerniente a determinada situación histórica.

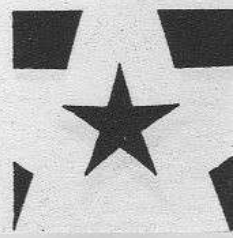
La otra crítica que se le puede hacer, porque a pesar de que el Che sea un ejemplo para cualquier revolucionario latinoamericano yo creo que es correcto hacer críticas, es que me parece que hay una reflexión insuficiente sobre la cuestión de la democracia. Eso se ve en particular en sus escritos sobre la transición del socialismo en Cuba. Él plantea con razón que no hay transición socialista sin planificación, y que si se permite que predomine la ley del valor del mercado nunca vamos a lograr el socialismo. Y tiene razón. Pero no plantea claramente la cuestión de quién toma la decisión de la planificación, quién debe decidir cuáles son los sectores prioritarios para las inversiones, o cuánto del producto vamos a acumular e invertir y cuánto vamos a consumir. Esas decisiones no se pueden dejar en manos de un buró político o una junta planificadora, deben ser tomadas democráticamente en una discusión en la cual participa el pueblo directamente, y eso no está claro en el Che. Y eso es también la principal limitación, yo diría, de su planteamiento político. Pero me apresuro a añadir que sólo conocemos una

parte de sus escritos; hay otra parte que hasta ahora no ha sido publicada, que sabemos que existe, que está en Cuba, no sé en donde, no sé porque no se la ha publicado, pero es un hecho. Y entre otros elementos inéditos existe un borrador de una crítica al manual soviético de economía política, en el cual parece que hay cosas muy interesantes. Yo no he podido leer esos textos, pero he visto una cita de alguien que sí pudo consultarlos y sacó una frase de ese documento en la que dice el Che que el pueblo debe participar en las decisiones económicas, en particular es el pueblo el que debe decidir cuál es el presupuesto que va a ser reinvertido y cuál es el que debe ser destinado al consumo. Así que él empezaba a plantearse esas cuestiones y si algún día se publican sus textos inéditos probablemente tengamos una visión más completa del pensamiento del Che sobre esa cuestión.

¿Cuál es tu opinión y qué recordás de la polémica entre Santucho y Nahuel Moreno y cuál fue la discusión por la cual la IV Internacional le otorga la representación al PRT de Santucho, siendo que este último si bien venía de una alianza con el grupo de Moreno, que era claramente trotskista, ya mostraba su orientación hacia los planteos de Fidel y del Che?

En realidad se produjo una escisión dentro del PRT en los años 60. Si me acuerdo bien de que Santucho quedó con la mayoría del Comité Central, y Nahuel Moreno con la minoría, o sea que había un argumento formal por el cual se decidió, en el noveno Congreso de la IV Internacional, al cual yo asistí, reconocer al PRT de Santucho como su sección argentina. Pero además había una razón política y es que Santucho y otros compañeros planteaban que, bajo la dictadura militar, era inevitable y necesario tomar las armas y que como en otros países de América Latina había que iniciar la lucha armada bajo formas adaptadas al proceso argentino, obviamente, en vistas de derrumbar la dictadura y posiblemente iniciar un proceso de revolución permanente. Ese planteamiento nos pareció correcto a la mayoría de los participantes en el Congreso.

Bueno, en esa época el PRT sí se reclamaba de la herencia del marxismo revolucionario, del trotskismo si se quiere, se identificaba con la IV, varios de sus dirigentes tenían una larga trayectoria dentro de la IV, y digamos, el interés que tenían Santucho y sus amigos por el pensamiento de Guevara, por la experiencia cubana y todo eso, era compartido por la gente de la IV Internacional.



En un período de pocos años, digamos, el PRT va a tomar una orientación distinta, en la cual a la vez el elemento militar va tomando cada vez más peso, o sea, hay una militarización de su política, y en función de eso también, un alejamiento de los planteamientos políticos, teóricos, programáticos más generales del trotskismo, de la IV Internacional, y una orientación más cercana a Cuba, y enseguida a Vietnam, al modelo de la Guerra del pueblo, hasta que al final pasan a considerar a la URSS como la retaguardia de la revolución en América Latina, dejan de plantear la revolución política antiburocrática en la URSS, y —obviamente— llegan a una ruptura con la IV Internacional.

Quería saber si conocés a John William Cooke, de quien se cumple este año el treinta aniversario de su muerte, y si pensás que tiene pertinencia un intento de reescribir hoy una tradición del marxismo revolucionario latinoamericano.

Conozco, pero poco, para decir la verdad. Sé que Cooke fue representante del peronismo revolucionario, del peronismo marxista, que se acercó mucho a Guevara y a la revolución cubana y, desde ese punto de vista me parece una figura interesante dentro de la izquierda argentina. Pero, digamos, personalmente me identifico más con el tipo de marxismo del que habla Horacio Tarcus en su libro *El marxismo olvidado en la Argentina*, Silvio Frondizi y Milcíades Peña, que tuvo una posición mucho más crítica frente al peronismo, aunque reconociendo su importancia, no dejando de reconocer su papel en la lucha social argentina; pero fundamentalmente una posición de distancia del peronismo. Yo personalmente considero más realista y más adecuado esos tipos de análisis del peronismo, los de Frondizi y Peña, con sus diferencias, más bien que la corriente de Cooke que de alguna manera persiste hasta hoy. Siempre existió dentro del peronismo una corriente de izquierda, clasista, de base, para mí es un componente importante de la izquierda argentina, pero sobre la cual tengo más bien una cierta distancia.

Notas:

¹ Dirigente francés de la IV internacional y autor de varios libros entre los que se destacan *Marx L'imtempestif* y *La Disconcordance des temps*, publicados en 1995. Ver "Marx, el inactual" de Enzo Traverso, en Cuadernos del sur N° 24.

² Realizado en setiembre de 1995 en la Universidad de París X, Nanterre. Participaron más de un centenar de revistas e instituciones marxistas y dirigentes y teó-

ricos como S. Amin, P. Anderson, A. Lipietz, J. Texier, D. Harvey, M. Godelier, F. Jameson, J. Bidet, P. Salama y J. Valier. Por la Argentina participaron Inés Izaguirre, Rubén Dri, las revistas *Doxa*, *Tesis 11*, *Crítica de nuestro tiempo* y *la FISyP*. Ver la cobertura de Ana C. Dinerstein, en *Doxa* N° 15, 1996.

³ Filósofo y político italiano, dirigente del grupo Autonomía Obrera Italiana en la década de 1970 y autor de numerosas obras teóricas entre las que se destacan *La anomalía salvaje, ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, y *El poder constituyente, ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Fue acusado por el Estado italiano de ser uno de los ideólogos de las Brigadas Rojas y del secuestro y asesinato de Aldo Moro. Recientemente decidió volver a Italia –se encontraba exiliado en Francia desde 1983– para denunciar los numerosos casos de presos políticos en situación semejante a la suya. Actualmente se lleva a cabo una campaña internacional para su liberación de la que participa, entre otros, Löwy.

⁴ Durante los años 63-64 se desarrolló en Cuba un extenso debate en el seno de la dirección de la revolución cubana que, por su trascendencia y por la propia coyuntura internacional, adquirió amplias repercusiones. Las discusiones giraron sobre cuestiones tales como la organización de las empresas industriales, la naturaleza de los medios de producción estatizados, y el papel de los estímulos materiales y de la ley del valor en la transición al socialismo.



Espacio, ciudad, escenario: todas palabras útiles, económicas (ya que el uso quiso encontrarlas sinónimas) y que además suenan bien. Por otro lado, se trata de palabras que la moda aún no ha conseguido devaluar, aunque cierta voz finisecular se empeñe en recordarnos que se descubre menos de lo que se reedita.

Pensar y cronocar nuevamente el espacio, la ciudad o el escenario en el cual nos vemos involucrados cotidianamente puede no ser una tarea inédita pero no por eso deja de resultar-nos necesaria y provocativa. Necesidad y provocación acompañan el desconcierto, la furia, el esfuerzo por comprender qué es todo esto. Por eso deseamos tanto la teoría especular que hace de la ciudad una superficie plana que refleja simétricamente un conjunto de valores éticos-morales-culturales (teoría que en sus juicios suele saltarse las contradicciones); como la mera revisión nostálgica de una ciudad perdida y extraviada de su destino.

Ya en la década del '30, Roberto Arlt supo hacer de su ojo un termómetro de la vida urbana y sus transformaciones. Las aguafuertes porteñas no sólo se ofrecieron como bellas y eficaces traducciones de la modernización, su impacto, reticencias y voluptuosidades, sino que, a su vez, drenaron la humedad apropiada para pensar la ciudad en otras dimensiones.

Setenta años son suficientes para cambiar, en setenta años se puede morir, es el plazo aproximado de un hombre.

La geografía urbana (no sólo porteña) sigue sufriendo mutaciones y mutilaciones. A las transformaciones arquitectónicas de la ciudad le siguen transformaciones en las formas del ocio,

los medios con qué se la transita, los hábitos alimenticios, la moda, la publicidad, los medios de comunicación; que inciden radicalmente en la forma de percibirla.

Creemos que semejantes transformaciones, en algunos casos nos incluyen y en otros, nos salpican. Detenernos, atenderlas, medir sus alcances, son ejercicios insoslayables para un posterior análisis sobre prácticas, mitologías o ideologías. Quizás, porque todavía la evidencia de lo material continúa sirviendo como despertador o como un posible puerto de llegada.

En esta sección buscamos acoger evidencias que puedan despertarnos o confrontarnos con nuestras hipótesis y reflexiones actuales. No queremos ni exponer diagnósticos científicos, ni lucir un voyeurismo decadentista, ni estetizar la ciudad para defenestrarla o exaltarla sin más.

Tampoco queremos –aunque la contingencia urbana nos resulta un ropaje ineludible–, rendirnos a una hegemonía que privilegie el escenario de la ciudad omitiendo, por desconocida, la crónica de otras geografías que cuentan con recorridos y transformaciones diferentes. A ellas también las convocamos.

Sabemos que poner en palabras lo que habitualmente miramos, hablar de lo conocido, corre con la ventaja de la claridad y popularidad del referente y la desventaja de apegarse a lo anecdótico. Apostamos entonces a que las narraciones que transiten por aquí, puedan diagramar un itinerario propio acompasado a la temperatura de nuestras comodidades e incomodidades presentes.



Entre cartoneros

Judith Blanco

El tango como preludio del juego.

No termino la ultima palabra y una voz me dice que eso ya se hizo, que es previsible. Entre otras cosas, puedo responderle que lo previsible también se viste como coartada del suspenso.

Pero antes de avanzar, quiero dejar asentadas las coordenadas de tiempo y espacio: sábado, ocho de la noche (otra voz interrumpe y precisa que esa no es la verdadera noche; apelo entonces a la convención de que así sea), una calle peatonal, una cuadra cercada por Suipacha y Esmeralda.

Lavalle es una calle poco feliz, excepto a la altura del Abasto cuando el empedrado la revive y le devuelve un encanto remoto. Con infelicidad o no, el escenario al que me dirijo es Lavalle entre Suipacha y Esmeralda.

Camino esquivando codos, carteras, la mostaza de un superpancho, hasta ver a un hombre vestido de viejo arrabalero, caricatura repetida de un Buenos Aires *for export* venido a menos (como aquellos folletos de la década del setenta que promocionaban al "Buenos Aires nocturno" con sus boites, asadores y psicodelia en plataformas de corcho). El hombre canta un tango, solo, *a capella*. Nadie se para a escucharlo pero pienso que todavía es temprano, que más tarde tendrá público. También pienso que el optimismo me alcanza en situaciones insospechadas.

Detrás del cantor diviso las puertas altas y vidriadas que deberé atravesar. Dicroicas, alfombra roja en el centro, impresionantes espejos que me muestran parada desde todos los flancos y macetones con plantas que no llegan a entibiar la mirada. En un segundo plano, puertas acolchadas con cuerina bordó y cuatro carteles electrónicos que turnándose advierten al público: "pasen" - "esperen".

Yo espero. Me acerco a la boletería-guardarropas y comienzo a preguntar por un juego que debería haber aprendido en algún momento de mi vida (—"¿No te acordás de la lotería familiar?"-, -"Sí, sí, claro"-). Pasados diez minutos, dejo de esperar, compro la entrada a dos pesos y paso a convertirme en invitada de un letrero que se reserva el derecho de admisión.

Aturdida, ignorante, ingreso al salón de juego.

Bingo Lavalle.

El nombre del lugar es un punto identificable en el mapa. Ni Caballito, ni Avellaneda, ni Congreso. Lavalle. El mote puede no ser imaginativo, pero nunca podrá pecar por su falta de contundencia. Quizá, única contundencia (la geográfica) capaz de contrarrestar la uniformidad del comienzo, la monotonía del juego. Si el espacio es un elemento diferencial y discriminador (tanto de barrios como de habitués), adentro el tiempo es uno e indistinguible. No hay relojes ni tampoco ventanas que orienten el trayecto de la luz; pueden ser las nueve de la noche como las seis de la mañana. Para este caso, invocar la eternidad puede ser un exceso; apelar a la circularidad del tiempo, una referencia literaria eficaz aunque desajustada. Esa indistinción temporal parece inclinarse más bien hacia un "estar entre paréntesis", estar suspendidos. En todo caso, si hubiese circularidad el tiempo no se detendría, sería un movimiento continuo y sin destino pero movimiento al fin. En cambio, en el salón de juego las horas no se suceden; a diferencia del dinero, se hace imposible su acumulación. Y si el tiempo no se puede acumular tampoco existe la posibilidad de perderlo.

Durante siglos, la Fortuna fue vista como una divinidad secular cuya tarea era recordarle a los humanos la inestabilidad y provisionalidad de su destino. La precariedad de esta situación posibilitó la analogía del destino humano con los avatares del juego (el famoso "hoy lo tienes, mañana lo pierdes"): una partida, una vida. La analogía con el juego tuvo como contrapartida una vasta mitología que mostraba al hombre desarrollando su astucia a fin de esquivar los alcances de la divinidad amenazadora. El objetivo siempre es clausurar cualquier indicio que contabilice la marcha del tiempo para calmar así el desasosiego.

Aturdida, ignorante, ingreso al salón de juego.



Comienzo a vagar entre las mesas, amago sentarme en una pero la encuentro despoblada, sigo recorriendo y elijo aquella a la cual le sobra un único asiento. Allí me quedo. Un solo hombre entre mis compañeros de mesa; a mi izquierda una señora pega el cartón al marco de sus lentes (puesto que no acusaba miopía, todavía sigo sin entender esa extraña relación entre el azar del juego y la vecindad entre su cuerpo y los números); a mi derecha una mujer más joven será mi informante, instructora e incluso amable alentadora. El resto del salón lo voy percibiendo gradualmente, por etapas.

Mujeres, sobre todo. Mujeres solas que entretienen sus horas mientras se asumen inofensivamente como jugadoras insaciables (—"Hace cuatro horas que estoy sentada en este mismo lugar, todavía no gané nada y ya voy por los sesenta pesos"—). Las mujeres de mi mesa fuman como escuerzos y compran cartones sincronizadamente cada siete minutos. Yo fumo, soy un escuerzo y compro cada catorce.

Alrededor una multitud de mesas redondas cubiertas de ceniceros, marcadores, monedas de un peso, etiquetas, cartones usados y porciones de pizza. Un poco más hacia los bordes veo el empapelado de carteles digitales, pantallas y televisores orquestando el sorteo. Durante los cinco minutos que dura la jugada sólo aparecen cifras de bolillas y cifras de dinero, excepto la pantalla gigante de la derecha que televisa el partido Ferro-Racing. Fútbol y cartones; la superposición es del tamaño de la obiedad.

Durante los cinco minutos que dura la jugada, un silencio sin fin suspende el cigarrillo recién encendido, el vaso recién servido, la frase recién comenzada; afuera los carteles de las puertas acolchadas con cuerina bordó deben estar deteniendo a los recién llegados con la orden de esperar. El único movimiento que no pasa desapercibido es el de los labios de una señorita que detrás de un mostrador canta los números de la partida. Aunque se traten de cifras, su voz no desprecia la sensualidad, todo ese silencio es suyo. Pasan dos minutos y gritan "línea"; tres minutos más y alguien, más o menos eufórico, cierra con "¡bingo!". Luego vuelven el ruido, el humo, la sed, la conversación. Se abren las compuertas acolchadas y arriba una nueva cohorte de futuros jugadores.

A lo largo de seis o siete partidas tres mujeres de mi mesa saludan sin estridencia y se marchan. Entre partida y partida, converso con la que está a mi derecha mientras el único hombre de la mesa, entre maní y maní, precisa algún dicho de su compañera. Al cabo de otras cinco jugadas giro sobre mi cadera y encuentro en dos puntos distintos a dos de las personas que creí haber despedido para siempre (una de ellas es la señora de los lentes sobre el cartón).

Vuelvo a la mesa y comento el descubrimiento; mi instructora informa acerca del habito de cambiarse de mesa, es decir, del modo de alentar la suerte. Ese dato basta para imaginarme a decenas de personas intercambiando sus sitios, como en el colectivo donde cada asiento desocupado pasa a engrosar el circuito de los viajeros indecisos que rotan de lugares. Aquí, cambiarse de silla es esquivar la jetta. Por otro lado, no restan muchas alternativas. El suspenso y la ansiedad –en este juego– son imperceptibles; la resolución de la partida, módica. Lo primero que pregunto apenas llego es sobre la martingala, mi interpelación no recibe repuesta o más bien lo que recibo es esa mirada complaciente de los que ya saben y tienen por compañera a una iniciada. Intuyo, entonces, que la videncia resulta inútil cuando existen televisores y pantallas que aventajan cualquier intento de premonición. Decía que la resolución de la partida es módica, también lo es el dinero que se pueda llegar a sacar después de haber pasado cuatro o cinco horas tachando números (exceptuando –claro está– el gran acierto del pozo); allí no se vive ni la excitación ni las cifras del casino. Incluso, de a ratos, el Bingo llega a transmitir la temperatura de un salón familiar, como si se tratara de una prolongación del living-room donde la sobremesa se inicia frente al televisor. Viéndolo así, es más verosímil pensar en una reunión familiar (sólo hablo desde Lavalle; otras geografías describirán otros visitantes) que en una turba de jugadores disciplinados que buscan sacar fajos de billetes y salvarse de por vida.

El final de mi cocacola coincide puntualmente con la señal de abandonar el salón. Cruzando las puertas bordó y luego las de vidrio, el tiempo vuelve a correr aunque Lavalle esté apenas transformada por las horas. Pese a mi condición de perdedora, afuera ya no hay cantor ni tango que me reciba. O, quizá, la mayor desilusión sea irme sin el convencimiento (único que vale en estos casos) de que la próxima vez me pueda tocar a mí.



A contrapelo de la pretensión ideológica dominante, la cual asegura haber logrado clausurar definitivamente la posibilidad de crear prácticas y discursos con capacidad de intervención crítica en nuestra escena contemporánea, existen diversos grupos cuyo accionar –aun el de inofensivas apariencias– contribuye a la corrosión, sino a la ruina, de los supuestos en los que se sostienen dichos relatos hegemónicos. Es que estos grupos, si bien proliferan con variada suerte y destino, logran tensar y desarticular los lugares comunes que constituyen la trama cada vez más opresiva de nuestra sociedad. Generan así, instancias creativas de resistencia a las diversas formas de dominio político, económico, social y/o cultural, y crean también las condiciones para la construcción de alternativas colectivas que tengan la vocación de cuestionar el orden social existente.

Esta sección, el envite, constituye un desafío para que los protagonistas de este universo de acciones y sentidos refuercen su apuesta crítica cotidiana, ya sea dando cuenta de sus discursos y de sus prácticas, ya sea reflexionando sobre las mismas.

En este primer número, el envite está a cargo de la agrupación H.I.J.O.S., quienes respondieron con el siguiente texto, escrito por Diego Genoud, uno de sus integrantes.

H.I.J.O.S.

Diego Genoud

"¿Vale la pena ser honesto?" se pregunta, desde la última edición (23 de setiembre) de la revista *La Maga*, el empresario Daniel Lalín. Una semana después el último abogado del duhalde-menemismo cierra la revista y echa a la calle, sin contemplaciones, a 50 trabajadores que no cobraban su sueldo desde junio. El presidente de Racing responde así, con contundencia, el interrogante planteado siete días atrás. La respuesta es un No infinito. No es raro que un hombre que persigue la unidad de Menem y Duhalde piense de esa manera. Un personaje paradigmático además, que ha sabido adaptarse a los tiempos que corren y olvidar las consignas que cantaba hace algún tiempo.

Ese es el modelo de la clase dirigente de fin de siglo que ha reducido la política a una

repartija de cargos y ministerios entre familiares y allegados. Después de la dictadura y 15 años de engaños y oídos sordos a los reclamos de las mayorías, las clases dominantes han logrado alejar con bastante eficacia a los sectores populares de la política. No les ha resultado fácil y tal vez observen con preocupación que se trata de un éxito incompleto, pero han logrado lo que comenzaron a proponerse, con más fuerza que nunca, a partir del 24 de marzo de 1976.

La dictadura militar de Videla, Massera y compañía cumplió con creces con el encargo de la burguesía argentina: desarticular las demandas populares, fragmentar las luchas sociales y políticas y redistribuir la riqueza a favor de los sectores más concentrados del capital. Hoy muchos piensan que la victoria fue militar y en menor medida política. Los genocidas son repudiados con más fuerza y frecuencia que la que imaginaron cuando disfrutaban de las efímeras

concesiones de los grandes grupos económicos argentinos y la Doctrina de la Seguridad Nacional se extendía por todo el continente. Incluso los mismos dinosaurios que a menudo escriben cartas de lectores en los diarios que aún las publican (*La Nación*, *La Prensa*, y una importante cantidad de pasquines intrascendentes) aseguran que ganaron en tiempos de guerra, pero están perdiendo en tiempos de paz. Entre los índices que abonan esta hipótesis pueden agregarse, además, la reacción —en el sentido político del término— de algunos vecinos ante un escrache, cuando escupen comentarios del tipo: "Este es el único país en el que los perdedores escriben la historia". Sin embargo, la derrota política, ha sido, en todo caso para los genocidas, pero no para quienes los mantuvieron en todo momento bajo su tutela.

La dictadura avanzó en el genocidio dando pasos firmes no sólo en lo económico. A fuerza de silencio y terror, lo-



gró imponerle un sentido muy claro y contundente a la categoría de "subversivo", que caló muy hondo en la conciencia del pueblo argentino.

El general Acdel Vilas en su diario de campaña en Tucumán, de 1975, deja muy claro que entendían los cuadros más lúcidos del genocidio por "subversión". Dice Vilas: "La subversión se hallaba enquistada en todos los organismos del país y, no obstante, se me ordenaba combatir a su brazo armado –la guerrilla–. Si me limitaba a comandar mis tropas descuidando otras esferas (gremial, empresaria, universitaria, social) el enemigo seguiría teniendo los santuarios de que disponía hasta el momento".

"El enemigo montó un aparato que se materializaba en dos frentes: la acción psicológica y el terrorismo. Dentro del primero –continúa– coparon la Universidad, solventaron innumerables casas editoriales, se adueñaron de los centros culturales y lanzaron al mercado toda clase

de revistas –no sólo políticas, sino cómicas, artísticas y femeninas, con las que lograron influir sobre la población de manera asombrosa".

El Ejército, agrega Vilas, era incapaz hasta el momento de diferenciar a la guerrilla de la subversión y separar a los guerrilleros del pueblo: estaba aislado. Los responsables del poder político se empeñaban en negar la existencia subversiva en gremios, universidades, partidos políticos, iglesias, colegios y –seamos justos– en las Fuerzas Armadas.

Más adelante, explica: "Se pensaba que la subversión anidaba en las clases más humildes. Pero la pobreza era sólo una de las condiciones, la ideología 'concientizadora' era la verdadera causa. Allí estaban los colegios, las universidades, los sindicatos y las parroquias trabajadas. El sacerdocio tercermundista también apoyaba. Pero era en los claustros donde residía la plana mayor de la subversión". Como se ve Vilas tenía claro como pocos la importancia del movi-

miento de masas que se encontraba en ascenso y del cual la guerrilla era sólo un componente más. Lo que la subversión representaba, para Vilas, era una territorialidad que amenazaba con agrandarse más y más. Pero, en lo que a este análisis respecta es interesante, fundamentalmente, advertir que la subversión estaba, a los ojos de los terroristas de Estado enquistada en todos los ámbitos culturales, sociales y políticos.

También vale la pena recordar la definición del Jefe del Estado Mayor Conjunto del Ejército, General Roberto Viola en 1977. "La subversión es toda acción clandestina o abierta, insidiosa o violenta, que busca la alteración o la destrucción de los principios morales y la forma de vida de un pueblo, con la finalidad de tomar el poder e imponer desde él una nueva forma basada en una escala de valores diferentes. Es una forma de reacción de esencia político-ideológica dirigida a vulnerar el orden político-administrativo existente, que se apoya en la explotación de

insatisfacciones, reales o fingidas, de orden político, social y económico..." (Fragmento de una conferencia de prensa del 20/4/77, citado por Inés Izaguirre en *Los desaparecidos, recuperación de una identidad expropiada*).

Esta definición marcó el accionar de la dictadura durante los siete largos años que las Fuerzas Armadas detentaron el poder. Fue acompañada además por una formidable mimetización de los medios de comunicación que adoptaron, salvo honrosas excepciones, el punto de vista y el lenguaje de los genocidas.

La subversión y los subversivos estaban en todos lados. Y había que exterminarlos. Una vez concluida esa tarea, las "personas honestas" no tendrían porque preocuparse. Ese mandato fue respaldado e impulsado por algunos sectores de la sociedad y adoptado por otros gracias a este mecanismo permanente de asfixia. Con el genocidio consumado y una sociedad de sobrevivientes,

la certeza de que no había que involucrarse en nada que tuviera siquiera un matiz político penetró muy fuertemente en la población.

Esa sensación que bajo la dictadura era de pánico, no se modificó en su esencia ni aún con el retorno de la democracia. Muchos volvieron a militar y a participar con ganas de llenar de contenido a la Política con mayúsculas. Pero no fueron pocos los que, desde el comienzo, se reeducaron en la concepción de que hacer política está bien y es un derecho siempre y cuando no afecte los derechos de los demás, claramente, los derechos que los poderosos adquirieron durante el genocidio.

El prólogo del *Nunca Más*, de Ernesto Sábató, no deja dudas al respecto. No sólo inaugura la "teoría de los dos demonios" en la primera oración: ("durante la década del 70, Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda"). También la noción misma de "nunca más" ins-

cripta en este contexto resulta por demás ambigua y queda servida para que cualquiera (que haya vivido en aquella época o se haya informado) la utilice. Pueden hacerlo los familiares de las víctimas de la represión e incluso los sobrevivientes, refiriéndose a que el pueblo argentino no permitirá un nuevo genocidio. Pueden usarla incluso los genocidas como lo hizo el propio Antonio Domingo Bussi, uno de los comandantes del exterminio a mediados de 1997, asegurando, ante la ofensiva del gobierno sobre una supuesta ola "subversiva", que no había posibilidades de tamaño disparate. Y pueden emplearla también aquellos que están convencidos –por distintos motivos– de que "nunca más" será posible acumular las fuerzas suficientes como para desafiar a las clases dominantes, "nunca más" habrá jóvenes que se animen a luchar por lo que consideren justo, de que "nunca más" los poderosos permitirán que los sectores populares alcancen niveles tan altos de compromiso y organización, de que "nunca más",



después del genocidio, se consolidará un movimiento tan amplio y diverso que confluya en la idea de llenar de contenido a la política y ponerla nuevamente al servicio del cambio.

Los gobiernos civiles del posgenocidio también han hecho lo suyo para alejar al pueblo de la política. Quizás con diferencias o quizás no, se han burlado insistentemente de las voluntades de las mayorías así como de sus demandas. Qué puede entenderse sino cuando Alfonsín le asegura en la Semana Santa de 1987 a una multitud reunida en Plaza de Mayo para defender la democracia que "la casa está en orden", y de inmediato comienza a trabajar en las leyes de Obediencia Debida y Punto Final para dejar libres a miles de represores, asesinos, secuestradores y apropiadores de niños. O cuando Menem firma los indultos a la junta de comandantes del genocidio contra la voluntad de cientos de miles de personas que se movilizaron para impedirlo. Lo mismo puede decirse de la impunidad con

que se realizaron las privatizaciones de las empresas públicas que, entre otras cosas, dejaron a miles de trabajadores en la calle, a pesar de las recurrentes manifestaciones que se oponían a la entrega del patrimonio nacional. Y seguramente de tantos otros ejemplos de la impermeabilidad de las clases dominantes frente a las demandas populares desde el fin de la dictadura hasta hoy.

Esa firmeza a la hora de imponer el rumbo de las decisiones ha conseguido que grandes sectores del pueblo argentino se hayan autoconvencido de que la política ha dejado de ser una herramienta para transformar la realidad y de que su voluntad de participación debe ser volcada en otros ámbitos, menos contaminados. La política hoy parece ser la política de saco y corbata, la política de celulares y mansiones, de fiestas negras y cadáveres sobre la mesa, de narcotráfico y tráfico de armas. Si la política es lo que parece, entonces el pueblo tiene razón en no involucrarse en algo que indefectible-

mente ha perdido todo contacto con sus necesidades y que nada tiene que ver con la ética o la honestidad militante.

Pero lo que sucede es que esos son los políticos de fin de siglo o mejor los mercenarios que han ocupado un lugar que no les pertenece. La tarea entonces debe apuntar a cambiar la política y negarnos a aceptar esta realidad y esta forma de esterilizarla y maniatarla. Se trata de recuperar la política, de reapropiarnos de ella y de devolverle su sentido transformador.

Alguna vez alguien escribió que en 1945 las masas (lo privado) ganaron las calles y con las patas en la fuente se apropiaron de lo público. En 1955, frente a los bombardeos y la represión, hubo quien dijo "de la casa al trabajo y del trabajo a la casa" y la paridad entre lo público y lo privado se reestableció. Con esa paridad, claro está hubo (y hay) vencedores y vencidos. Pero en 1976, lo público fue más allá y entró al ámbito de lo privado. En la

noche y con violencia arrasó con todo lo que encontró en su camino. Fue así durante siete años de silencio y terror. En 1983, la paridad devolvió lo público y lo privado a sus lugares. Prácticamente no volvieron a tocarse. Aunque, más que nunca la paridad fue sinónimo de triunfo para unos y derrota para otros. Fue tan grande la magnitud del terrorismo de Estado, que la oficialización de la derrota pareció un paso adelante. Con el retorno de la democracia, el nuevo patrón señalaba que ya no habría nuevas patas en la fuente.

Hoy, frente a la política de saco y corbata, la propuesta de HIJOS para recuperar la política incluye recuperar las calles y ganar los espacios públicos, volver a meter las patas en la fuente. Y no pedirle permiso a nadie para reapropiarnos de lo que, en definitiva, nos pertenece.

Frente a los políticos que descubrieron que un punto de rating es igual a una Plaza de Mayo llena, pero no entendieron que la política exige participación y compro-

miso, nuestra propuesta pretende hacer política desde abajo, con los jóvenes y con los viejos que no perdieron ni perderán la memoria.

Frente a la política massmediática, el escrache le devuelve acción a la política, o mejor, le devuelve la política a quienes quieren participar y sumarse a la lucha contra la impunidad.

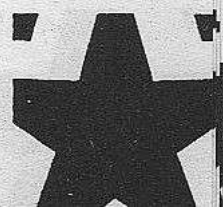
Frente a la política que funciona como somnífero, la propuesta consiste en despertar y accionar para darle vida a la política.

Cuando muchos ya se habían olvidado de las banderas y los bombos, nuestra propuesta recupera banderas y bombos y les agrega además murgas, fuego, malabares, teatro y afiches. Para que la política (es decir, los que pugnan por darle vida cada día, en cada marcha, en cada escrache, en cada reunión o en cada periódico) no sufra sino que goce con la saludable tarea de pelear contra el presente perpetuo.

Con el escrache la política

demuestra que no es cuestión de expertos o especialistas sino que necesita de muchos hombres y mujeres, jóvenes y no tanto, que se decidan a aportar lo suyo para transformar esta realidad.

Frente a esta realidad, el surgimiento de HIJOS aparece como una bocanada de aire fresco. Y en cierta medida lo es. HIJOS, así como varios organismos de derechos humanos, se enfrentan a los abogados de la impunidad con ética y dignidad. Hoy, ocho años después de los Indultos de Menem, vuelve a plantearse, con un vigor inusitado, la demanda de cárcel efectiva para los responsables del genocidio y el terrorismo de Estado. Vuelven a cuestionarse, cuando ya nadie —o casi nadie— lo esperaba las amnistías y los Indultos que el pueblo argentino jamás eligió. Y vuelve a ponerse en cuestión, entonces, a quienes construyeron el gigantesco edificio que deja a los genocidas sueltos. Tanto la UCR como el PJ tienen que dar explicaciones sobre sus decisiones. Por eso se vieron obligados a armar una farsa



que terminó en la derogación de las leyes –cuando las mayorías reclamaban la nulidad–.

Mientras en el Congreso, los legisladores se abrazaban emocionados por haber dejado una vez más a los asesinos entre nosotros, en Plaza de Mayo más de 30 mil personas exigían cárcel a los milicos. La bandera que llevó HIJOS en esa ocasión fue contundente y oportuna: "PJ y Alianza: responsables de la impunidad". Ayer fueron las madres, las abuelas y los familiares los que lucharon incansablemente por la justicia. Hoy somos los hijos de la generación diezmada los que queremos colaborar con esa tarea. Por eso denunciaremos a los partidos políticos que garantizan la tranquilidad para miles de represores. Son los mismos que aportaron cientos de embajadores, intendentes y funcionarios a la dictadura más sangrienta de la historia argentina. Y siguen demostrando, veinte años después, de qué lado están.

La reconciliación de la que nos hablan las clases dominantes en sus distintas face-

tas –Menem, Balza, Grondona– implica simplemente olvido y silencio sin castigo. No queremos ni podemos aceptarla. Por nuestros caídos y por el compromiso con la construcción de una nueva sociedad que jamás podrá hacerse realidad si se asienta sobre cadáveres.

Esta sección se propone acercar a los lectores algunos escritos viejos que, a pesar de su posible interés, son en la actualidad mayormente desconocidos. Claro que este interés no es un hecho natural ni, mucho menos, obvio. Tanto es así que con absoluta legitimidad, podría preguntársenos cuáles son las razones que nos llevan a publicarlos en una revista que, titulándose La escena contemporánea, busca dar cuenta críticamente de su presente.

Si bien es cierto que toda política –que toda acción– se sitúa siempre en un presente, esto no quita que el pasado y el futuro puedan formar parte del mismo. Pero para que ese genérico "formar parte" sea político, debe obedecer a una voluntad; es decir a una decisión, que es ella también política. En este caso, nuestra decisión nos llevó a considerar los escritos que pensamos publicar como textos encontrados. Entiéndase: el carácter de encontrados busca destacar la veta activa de estos textos y no su condición de objetos inertes, sólo pasibles de ser valorados arqueológicamente. Dicho de otra manera: los consideramos textos encontrados no tan sólo por tratarse de posibles hallazgos –que quizás no lo sean–, sino, más bien, en tanto y en cuanto afirman o permiten afirmar ideas y valores encontrados con los dominantes en nuestra escena contemporánea.

Nuestra decisión obedece entonces, a una modalidad específicamente política de relacionarse con el pasado. En ese sentido, y como ya señalamos en la nota editorial, si bien es mucho lo que tenemos para reivindicar de tradiciones político-culturales, no aceptamos ser meros propietarios pasivos de un legado. Menos aún pretendemos sumarnos a cristalizadas formas de la memoria académica, que gusta exhibir eruditas resurrecciones de ignotos o ilustres antepasados. Y, menos que menos, adherirnos a la moda del pasado impulsada por el mercado y los medios de comunicación, que sólo nos proponen realizar un contemplativo y exótico viaje a través del tiempo o una indagación superficial sobre los supuestos orígenes de nuestros males o de nuestras virtudes. Es que todas estas formas de relacionarse con el pasado, y más allá de la justeza y la efectividad con las que puedan ser encaradas, son reactivas: impiden toda ca-

pacidad de intervención activa en nuestro presente. Y, recordemos una vez más, es este presente, el que nos tocó en suerte habitar, el único objeto de nuestras preocupaciones críticas, y el que, en ese sentido, nos lleva a presentar estos textos encontrados.

En este primer número, decidimos publicar "Nota sobre Maquiavelo", de Maurice Merleau-Ponty, que es una conferencia de 1949, compilada en Signos (Seix Barral, 1970). Merleau-Ponty (1908-1961) fue uno de los intelectuales públicos más notorios de Francia. Fundador, en 1945, de Les temps modernes, su participación política fue menos resonante que las intervenciones de su compañero Jean-Paul Sartre. Sin embargo, como afirmó Michel Foucault, sus opiniones y su rigurosa filosofía, pesaron en la definición del horizonte intelectual de mediados del siglo XX.

Merleau-Ponty elaboró un humanismo sutil, sustentado en la lectura del marxismo como campo de tensión entre el sentido y la historia, entre el hombre y el mundo, entre la conciencia y el objeto; pero también en la búsqueda de un estilo de escritura. Aun su obra menos reclamada por la coyuntura –Fenomenología de la percepción– aparece transida por una vocación política intensa y un cuidado estilístico que legitima el gesto de su autor de incorporar la fenomenología no en la tradición filosófica más obvia, sino en el arco literario que va de Balzac a Proust. Merleau-Ponty murió mientras se sucedían las impugnaciones al humanismo existencialista. El triunfo, intelectual y político, del estructuralismo, destinó su obra al museo. Hoy, en una escena marcada no por una filosofía potente como el estructuralismo, sino por el predominio creciente de saberes disciplinados y lenguajes burocratizados, publicar este artículo sobre Maquiavelo es algo más que poner en circulación un análisis de la articulación entre moral y política.

Nota sobre Maquiavelo

Maurice Merleau-Ponty

¿Cómo podemos comprenderle? Escribe contra los buenos sentimientos en política, y sin embargo está también en contra de la violencia. Desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón de Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de virtud en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en el que la moral pura puede ser cruel y en el que la vida política pura exige algo como moral. Estaríamos de acuerdo fácilmente con un cínico que negara los valores o con un ingenuo que sacrificara la acción. Nadie gusta de este pensador difícil y sin ídolo.

Seguramente se sintió tentado por el cinismo: tuvo, dice, "mucho trabajo en defenderse" contra la opinión de los que creen que el mundo está "gobernado por el azar". Y si la humanidad es un azar, no se comprende qué es lo que podría sustentar la vida colectiva, a no ser la coacción del poder político. El único papel de un gobierno es pues el de hacerse respetar por sus súbditos. Todo el arte de gobernar se reduce al arte de la guerra y "los buenos ejercicios hacen las buenas leyes". Entre el poder y sus súbditos, entre el yo y el otro, no hay terreno en el que cese esta riva-

lidad. Es necesario pues estar sojuzgado por el poder o ejercerlo. A cada momento Maquiavelo habla de opresión y de agresión. La vida colectiva es el infierno.

Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha, va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. "Mientras que los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, como si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado." En el momento en el que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envío a otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro. Pero por un efecto retroactivo el dolor que causo me desgarrar al mismo tiempo que a mi víctima, y la crueldad no es pues una solución, porque hay que volver a empezar siempre. Hay un circuito de mí a los demás, una Comunión de los Santos negra, el mal que hago, me lo hago a mí mismo, y al luchar contra otro lucho contra mí mismo. Después de todo un rostro no es más que sombras, luces y colores, y sin embargo, porque un rostro ha hecho una cierta mueca, el verdugo experimenta una tranquilidad, *otra angustia* se ha unido a la suya. Una frase no es nunca otra cosa más que un enunciado, una reunión de significados que

no pueden tener en principio el sabor único que cada uno tiene por sí solo. Sin embargo, cuando la víctima confiesa que está vencida, el hombre cruel siente latir en estas palabras otra vida, se encuentra frente a *otro yo*. Estamos lejos de las relaciones de pura fuerza que existen entre los objetos. Para emplear las palabras de Maquiavelo, hemos pasado exactamente de los "animales" al "hombre".

Para ser más exactos, hemos pasado de una manera de combatir a otra, del "combate con la fuerza" al "combate con las leyes". El combate humano es diferente del combate animal, pero es un combate. El poder no es fuerza sin más, pero tampoco es honesta delegación de las voluntades, como si las voluntades pudieran anular su diferencia. Ya sea hereditario o adquirido, *El Príncipe* lo describe siempre como discutible y amenazado. Uno de los deberes del príncipe es resolver los problemas antes de que *sean insolubles* a causa de la agitación de los ciudadanos. Se diría que se trata de evitar el despertar de los ciudadanos. No existe poder absolutamente fundado, no hay más que una cristalización de la opinión. Esta tolera, considera el poder como algo adquirido. El problema es evitar que se deshaga este acuerdo, lo que puede realizarse en poco tiempo, cualesquiera que sean los medios de coacción, con tal que se haya pasado un cierto momento de crisis. El poder es de orden tácito. Los hombres viven en el horizonte

del Estado y de la Ley mientras que la injusticia no les hace tomar conciencia de lo que tienen de injustificable. El poder que llamamos legítimo es aquel que logra evitar *el desprecio y el odio*. "El príncipe debe hacerse temer de tal manera que, si no es amado, por lo menos no sea odiado". Poco importa que el poder sea censurado en un caso particular: en el intervalo que separa la crítica de la desautorización, se establece la discusión del descrédito. Las relaciones del sujeto y del poder, como las del yo y los demás, se entrelazan más profundamente que el juicio, sobreviven a la controversia, mientras no se trata de la controversia radical del desprecio.

No siendo hecho puro, ni derecho absoluto, el poder no obliga, no persuade: delimita -y se delimita mucho mejor usando la libertad que el terror. Maquiavelo formula con precisión esta alternancia de tira y afloja, de represión y legalidad cuyo secreto tienen los regímenes autoritarios, y que suavizado constituye la esencia de la diplomacia. A veces se domina mejor dando confianza: "Un nuevo príncipe nunca desarma a sus súbditos; todo lo contrario, se apresura a armarlos, si los encuentra sin armas, y está muy acertado en esto: desde entonces aquellas armas están a su servicio... Pero un príncipe que desarma a sus súbditos les ofende, les obliga a creer que desconfía de ellos, y nada hay más apropiado que esto para excitar su odio". Es más fácil

conservar una ciudad acostumbrada a la libertad gobernándola por medio de sus propios ciudadanos. En una sociedad en la que todos se parecen misteriosamente, en la que si uno desconfía todos desconfían, y en cambio tienen confianza si uno la tiene, no puede existir la pura coacción: el despotismo llevaba aparejado el desprecio, la opresión traería consigo la rebelión. Los que mejor mantienen un poder no son los que lo han fundado; creen que tienen derechos sobre él o por lo menos se creen seguros. Un poder nuevo tiene que contar sobre todo con los adversarios siempre que éstos se le unan. Si no se puede hacer nada para que se unan, entonces el poder deberá aniquilarlos enteramente: "Hay que ganarse a los hombres o deshacerse de ellos; pueden vengarse de las ofensas pequeñas, pero no de las graves". El vencedor podrá pues dudar entre la captación y el aniquilamiento de los vencidos, y Maquiavelo es a veces cruel: "el único medio de conservar algo es arruinándolo. El que se convierta en dueño de una ciudad que ha comenzado a gozar de la libertad y no la destruya, puede prepararse a ser destruido por ella". Sin embargo la violencia pura no puede ser más que episódica. Esta no puede procurar el asentimiento profundo, que constituye el poder, y no lo substituye. "Si (el príncipe) se encuentra en la necesidad de castigar a muerte, debe dar sus motivos". Es lo mismo que decir que no hay poder absoluto...

Fue pues el primero que habló de la teoría de la "colaboración" y la adhesión de los de la oposición (como también fue el primero en hablar de "la quinta columna"), que son con respecto al terror político, lo que la guerra fría es con respecto a la guerra. Pero, ¿dónde está el beneficio para el humanismo? En primer lugar está en que Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad. Además en esto otro: se nos muestra un comienzo de humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder, por el solo hecho de que busca seducir las conciencias. La trampa de la vida colectiva funciona siempre de la misma manera y en dos sentidos: los regímenes liberales lo son siempre un poco menos de lo que se cree, los otros un poco más. El pesimismo de Maquiavelo no es *cerrado*. Incluso indicó las condiciones de una política que no sea injusta: la que contente al pueblo. No porque el pueblo lo sepa todo, sino porque, si hay alguien inocente, es él: "Se puede contentar sin injusticia al pueblo, a los grandes no: éstos intentan ejercer la tiranía, aquél evitarla sólo... El pueblo no pide más que una cosa: no ser oprimido".

Maquiavelo no dice nada más sobre las relaciones entre el poder y el pueblo en *El Príncipe*. Pero sabemos que es republicano en los *Discursos sobre Tito Livio*. Quizá se pueda

pues incluir en las relaciones entre el poder y el pueblo lo que dice de las relaciones entre el príncipe y sus consejeros. Entonces describe bajo el nombre de *virtud* un medio de vivir con los demás. El príncipe no debe decidir según los demás: en ese caso se le despreciará. Tampoco debe gobernar en el aislamiento, pues el aislamiento no es la autoridad. Pero hay una conducta posible entre estos dos fracasos. "El sacerdote Lucas decía del emperador Maximiliano, su señor, que ahora reina, que nunca se aconsejaba con nadie y sin embargo nunca actuaba según sus opiniones. En esto, sigue un camino diametralmente opuesto al que yo acabo de trazar. Porque como este príncipe no participa sus proyectos a ninguno de sus consejeros, las observaciones vienen en el momento en que deben llevarse a cabo; de manera que apremiado por el tiempo y vencido por contrariedades que no había previsto, cede a los puntos de vista que le proponen". Hay una manera de afirmarse queriendo suprimir a los demás y que nos convierte en sus esclavos. Pero también hay con los demás una relación de consulta y de intercambio, que no es la muerte, sino el acto mismo del yo. La lucha originaria amenaza siempre con reaparecer. Tiene que ser el príncipe el que pregunte, y no debe, bajo pena de ser despreciado, conceder a nadie una autorización permanente de hablar claro. Pero, por lo menos en los momentos en que delibera, comunica con los demás y éstos pueden unir-

se a la decisión que tome, porque hasta cierto punto es su decisión. La ferocidad de los orígenes se ve desbordada cuando, entre uno y otro, se establece el lazo de un trabajo y una suerte comunes. Entonces el individuo se crece precisamente con los dones que le hace el poder, hay un intercambio entre ellos. Cuando el enemigo arrasa el territorio, y cuando los súbditos, refugiados en la ciudad con el príncipe, ven saqueados y perdidos sus bienes, entonces se entregan a él sin reservas: "pues ¿quién no sabe que los hombres se sienten tan ligados por el bien que hacen como por el que reciben?". ¿Qué importa, se podrá aducir, si no se trata más que de otro engaño, si la mayor astucia del poder consiste en persuadir a los hombres de que ganan cuando están perdiendo? Pero Maquiavelo no dice en ninguna parte que los súbditos sean engañados. Describe el nacimiento de una vida común, que ignora las barreras del amor propio. Hablando a los Médicis les prueba que el poder no va sin la libertad. En este trastrocamiento, quizás el engañado es el príncipe. Si Maquiavelo fue republicano es que encontró un principio de comunión. Colocando el conflicto y la lucha en los orígenes del poder social, no quiso decir que el acuerdo fuera imposible, quiso sólo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador, y que es la participación en una situación común.

El "inmoralismo" de Maquiavelo toma en esto

su verdadero sentido. Se citan siempre aquellas máximas suyas que dejan la honradez para la vida privada, y hacen del interés del poder la única regla en política. Pero veamos por qué sustrae la política al mero juicio moral: nos da dos razones: En primer lugar dice que: "un hombre que quiera ser honrado, entre gentes que no lo son, no puede dejar de parecer tarde o temprano". Es un débil argumento, puesto que también podría aplicarse a la vida privada, en la que sin embargo Maquiavelo es "moral". La segunda razón nos lleva más lejos: es que en la acción histórica la bondad es a veces catastrófica y la crueldad menos cruel que las buenas disposiciones. "César Borgia pasó por ser un hombre cruel; pero gracias a su crueldad logró unir la Romagna a sus estados y restablecer en esta provincia la paz y la tranquilidad de las que se veía privada desde hacía mucho tiempo. Y, considerándolo bien, tendremos que confesar que este príncipe fue menos cruel que el pueblo de Florencia que, para evitar que lo tomaran por inhumano, dejó que destruyeran Pistoia¹. Cuando se trata de mantener en el deber a sus súbditos, no se debe tener en cuenta el reproche de crueldad, tanto más cuanto que a fin de cuentas el príncipe encontrará que ha sido más humano, dando un pequeño número de castigos ejemplares, que aquéllos que por demasiada indulgencia, encienden los desórdenes y provocan finalmente el asesinato y el bandidaje. Pues estos tu-

multos revolucionan el Estado, mientras que los castigos inflingidos por el príncipe no perjudican más que a algunos particulares". Lo que a veces transforma la dulzura en crueldad, la dureza en valor, y trastorna los preceptos de la vida privada, es que los actos del poder intervienen en un cierto estado de la opinión, que altera su sentido; despiertan a veces un eco desmesurado; abren o cierran fisuras secretas en el bloque del consentimiento general y que originan un proceso molecular que puede cambiar el curso completo de las cosas. O también: como los espejos que dispuestos en círculo transforman una débil llama en espléndido espectáculo, los actos del poder, reflejados crean una apariencia que es el lugar propio y en suma la verdad de la acción histórica. El poder lleva a su alrededor un halo, y su desgracia -como la del pueblo que tampoco se conoce-, es la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás². Es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias: "Los hombres en general juzgan más por sus ojos que por sus manos. Todo hombre puede ver; pero muy pocos saben tocar. Todos ven con facilidad lo que uno parece ser, pero casi nadie identifica lo que uno es; y el pequeño número de espíritus penetrantes no se atreve a contradecir a la multitud, que tiene por escudo la majestad del Estado. Así pues cuando se trata de juzgar el interior de los hombres, y sobre todo el de los príncipes, como no se

puede recurrir a los tribunales, no hay que fijarse más que en los resultados; lo necesario es mantenerse en su autoridad; los medios, sean los que sean, parecerán siempre honorables, y serán alabados por todos".

Esto no quiere decir que sea necesario ni preferible siquiera engañar, sino que, en la distancia y el grado de generalidad en que se establecen las relaciones políticas, se dibuja un personaje legendario, hecho de gestos y de palabras, que los hombres honran o detestan ciegamente. El príncipe no es un impostor; Maquiavelo escribe claramente: "Un príncipe debe esforzarse por hacerse una reputación de bondad, de clemencia, de piedad, de lealtad y de justicia; *debe tener por lo demás todas estas buenas cualidades...*". Lo que quiere decir es que, aunque sean verdaderas, las cualidades del jefe son siempre presa de la leyenda, porque no se las toca, sólo se las ve, porque no son conocidas en el movimiento de la vida que las lleva, sino fijadas en actitudes históricas. Es necesario pues que el príncipe tenga el sentimiento de estos ecos que despiertan sus palabras y sus actos, es necesario que mantenga contacto con estos testigos de los que le viene todo su poder, no puede gobernar como visionario, tiene que permanecer libre incluso con relación a sus virtudes. El príncipe debe tener las cualidades que parece tener, dice Maquiavelo, pero añade, "debe permanecer lo bastante dueño de sí

para desplegar otras contrarias, cuando es necesario". Precepto de política, pero que podría ser también regla de verdadera moral. Ya que el juicio público según las apariencias, que convierte la bondad del príncipe en debilidad, no es quizás tan falso como se cree. ¿Qué clase de bondad es ésta que no es capaz de dureza? ¿Qué clase de bondad es la que se quiere bondad? Una manera dulce de ignorar a los demás y, al fin y al cabo, despreciarles. Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una *virtud* política, que, para el príncipe, consiste en hablar a estos espectadores mudos de su alrededor, apresados en el vértigo de la vida colectiva. Verdadera fuerza del espíritu, puesto que se trata de concebir una empresa histórica en la que todos puedan unirse; el príncipe debe moverse entre la voluntad de gustar y el desafío, entre la bondad que está contenta de sí misma y la crueldad. Esta virtud no está expuesta a los altos y bajos del político moralizador, porque de entrada ya nos instala en la relación con los demás que éste ignora. Esta es la que toma Maquiavelo como signo de valor en política, y no el éxito, puesto que pone como ejemplo a César Borgia, que fracasó, pero tenía la *Virtù*, y muy por detrás de él a Francesco Sforza, que tuvo éxito, pero con ayuda de la fortuna. Como a veces ocurre, el duro político ama a los hombres y la libertad más verdaderamente que el humanista declarado: Maquiavelo hace

el elogio a Bruto, y en cambio Dante lo condena. Por su dominio de las relaciones con los demás, el poder franquea los obstáculos entre el hombre y el hombre y echa alguna luz en nuestras relaciones, como si los hombres no pudieran estar cerca más que a una cierta distancia.

Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia en la que hay tantos desórdenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustrajera a los intentos de los más inteligentes y de los más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio transcendental, sino porque recurre a los simples supuestos de nuestra condición. Aparta con el mismo gesto la esperanza y la desesperación. Si existe una adversidad, no tiene nombre, ni intenciones, en ninguna parte podemos encontrar un solo obstáculo que no hayamos contribuido a formar con nuestras faltas o con nuestros errores, no podemos poner límites a nuestro poder. Sean las que fueren las sorpresas no podemos librarlos con más facilidad de la previsión y de la conciencia que de nuestro cuerpo. "Como po-

seemos un libre arbitrio, me parece que hay que reconocer que el azar gobierna la mitad o un poco más de nuestros actos, y que nosotros dirigimos el resto". Aunque supongamos en las cosas un principio hostil, como no sabemos sus planes, es como si no existiera para nosotros: "los hombres no deben abandonarse jamás; puesto que no conocen su fin y que éste viene por caminos oblicuos y desconocidos, tienen siempre derecho a esperar, y, esperando, no deben abandonarse jamás, sean los que fueren los peligros u ocasiones en los que se encuentren". El azar no toma cartas de naturaleza hasta que nosotros renunciamos a comprender y a querer. La fortuna "ejerce su poder cuando no se le opone ninguna barrera; ella ataca con todas sus fuerzas los puntos mal defendidos". Parece que hay un curso inflexible de las cosas, pero sólo es en el pasado; si la fortuna a veces parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos lo llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad. Como en nuestras relaciones con los demás, Maquiavelo define en nuestras relaciones con la fortuna una virtud tan alejada de la soledad como de la docilidad. Indica como único recurso este tener presentes a los demás y a nuestro tiempo que nos hace encontrar a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento que renun-

ciamos a la aventura, y escapar al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo. Incluso la adversidad tiene para nosotros figura humana: la fortuna es una mujer. "Pienso que es mejor ser demasiado atrevido que ser demasiado circunspecto, porque la fortuna es mujer, y no cede más que a la violencia y a la osadía, por experiencia vemos que prefiere darse a los hombres bravíos que a los fríos". No hay decididamente nada, para un hombre, que esté completamente en contra de la humanidad, porque la humanidad es única en su orden. La idea de una humanidad fortuita y que no ha ganado ninguna causa es lo que da valor de absoluto a nuestra *virtud*. Cuando hemos comprendido lo que, en los posibles del momento, es humanamente válido, los signos y los presagios no faltan nunca: "¿Es necesario que el cielo hable? Ya ha manifestado su voluntad por medio de signos gloriosos. Hemos visto que el mar entreabría sus abismos, que una nube traza en el camino a seguir, al agua brotar de una roca y el maná cayendo del cielo. A nosotros nos toca hacer el resto, puesto que Dios, si lo hiciera todo sin nosotros nos despojaría de la acción de nuestro libre albedrío, y al mismo tiempo de la porción de elección que nos está reservada". ¿Qué humanismo es más radical que éste? Maquiavelo no ignoró los valores. Los vio vivos, ruidosos de un taller, ligados a ciertos actos históricos, una Italia que construir, unos bárbaros que expulsar. Para el que lleva

a cabo tales empresas, su religión terrestre encuentra las palabras de otra religión. "*Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*". Como dice A. Renaudet: "Este alumno de la prudente osadía de Roma no quiso negar nunca el papel que representan en la historia, la inspiración, el genio, la acción entrevista por Platón y por Goethe, de algún demonio desconocido... Pero, para que la pasión, ayudada por la fuerza, tenga la virtud de renovar su mundo, es necesario que se nutra tanto de la certitud dialéctica como de sentimiento. Si Maquiavelo no aparta del dominio de la práctica la poesía y la intuición, es porque esta poesía es verdad, y esta intuición está hecha de teoría y de cálculo".

Lo que se reprocha en él, es la idea de que la historia es una lucha y la política relación entre los hombres más que entre los principios. Pero ¿acaso no es esto cierto? La historia, después de Maquiavelo mejor que antes, ha demostrado que los principios no comprometen a nada y que se acomodan a todos los fines. La abolición progresiva de la esclavitud fue propuesta por el P. Grégoire en 1789. Sólo fue votada por la Convención en 1794 cuando según las palabras de un colono, en toda Francia "sirvientes, campesinos, obreros, jornaleros agrícolas se manifiestan en contra de la aristocracia de la piel", y la burguesía provinciana que sacaba todos sus ingresos de Santo Domingo ya no está en el poder. Los li-

berales conocen el arte de retener los principios en las pendientes de las consecuencias inoportunas. Es más; aplicados en una situación conveniente, los principios son instrumentos de opresión. Pitt constata que el cincuenta por cien de los esclavos importados de las islas inglesas son revendidos a las colonias francesas. Los negros ingleses son la causa de la prosperidad de Santo Domingo y dan a Francia el mercado europeo. Toma pues partido contra la esclavitud: "Pidió, escribe James a Wilberforce que entrara en campaña. Wilberforce representaba la región importante del Yorkshire; era un hombre de gran reputación; las expresiones de humanidad, de justicia, de vergüenza nacional harían su efecto pronunciadas por él... Clarkson llegó a París para estimular las energías adormecidas de la *Sociedad de los Amigos de los Negros*, para subvencionarlos, y sumergir a Francia en un mar de propaganda inglesa". No hay que hacerse ilusiones sobre la suerte que esta propaganda reservaba a los esclavos de Santo Domingo: algunos años más tarde, en guerra con Francia, Pitt firmó con cuatro colonos franceses un acuerdo que ponía a la colonia bajo protección inglesa hasta que se firmara la paz, y restablecía la esclavitud y la discriminación mulata. Lo que importa pues no es saber solamente *qué principios* se han de elegir, sino también quién, qué fuerzas, qué hombres los van a llevar a la práctica. Hay ejemplos más claros todavía: los mismos princi-

pios pueden servir a los dos adversarios. Cuando Bonaparte envió contra Santo Domingo tropas que debían perecer allá, "muchos oficiales y todos los soldados creían que luchaban por la Revolución; veían en Toussaint a un traidor vendido a los curas, a los emigrados y a los ingleses... los hombres creían que todavía pertenecían aun ejército revolucionario. Sin embargo, muchas noches, oían que los negros en el interior de la fortaleza cantaban la *Marsellesa*, el *Ca ira* y otros cantos revolucionarios. Lacroix cuenta que los soldados confusos, al oír estos cantos, se levantaban y miraban a sus oficiales como diciéndoles: "¿Está la justicia del lado de nuestros bárbaros enemigos? ¿Ya no somos acaso los soldados de la Francia republicana? ¿Nos hemos convertido quizás en vulgares instrumentos políticos?" ¿Cómo? Francia era el país de la revolución. Bonaparte, que había consagrado algunas de sus adquisiciones, marchaba contra Toussaint-Louverture. Todo estaba claro pues: Toussaint era un contrarrevolucionario al servicio del extranjero. Aquí, como a menudo todo el mundo lucha en nombre de los mismos valores: la libertad, la justicia, con los que se quiere formar sociedad: los esclavos o los dueños. Maquiavelo tenía razón: los valores son necesarios, pero esto no basta, y es peligroso incluso quedarse con esto; mientras no se ha elegido a los que van a tener la misión de representarlos en la lucha histórica, no se ha hecho nada. Y, no es sólo en el pasa-

do cuando vemos a las repúblicas rehusar el derecho de ciudadanía a sus colonias, matar en nombre de su Libertad y tomar la ofensiva en nombre de la ley. Claro está que la dura sabiduría de Maquiavelo no se lo reprocha. La historia es una lucha, y si las repúblicas no lucharan, desaparecerían. Lo que sí podemos reconocer es que los medios siguen siendo sanguinarios, implacables, sórdidos. La suprema astucia de las Cruzadas es no confesarlo. Sería necesario romper el círculo. Evidentemente sobre este terreno es posible y necesaria una crítica de Maquiavelo. No se equivocó en insistir sobre el problema del poder. Pero se contentó con evocar en pocas palabras un poder que no fuera injusto, no buscó enérgicamente su definición. Lo que le desanima es que cree que los hombres son inmutables, y que los regímenes se suceden en ciclo. Para Maquiavelo habrá siempre dos clases de hombres, los que viven y los que hacen la historia: el molinero, el panadero, el mesonero con los que Maquiavelo pasa la vida en el exilio, habla y juega al chaquete ("entonces, dice, se levantan protestas, injurias, se pelean por nada; dan gritos que se oyen hasta San Casciano. Envuelto en esta miseria, agoto hasta el fondo la malignidad de mi destino"); y los grandes hombres cuya historia lee por la noche, vestido con traje de corte, a los que interroga, que siempre *le responden* ("Y durante cuatro largas horas, dice, no siento ya ningún enojo, me olvido de toda miseria, ya no temo

la pobreza, la muerte no me asusta ya. He entrado en ellos"). Claro que nunca se resignó a separarse de los hombres espontáneos: no se hubiera pasado días enteros contemplándolos si no hubieran sido para él como un misterio: ¿es verdad que estos hombres podrían comprender y amar lo mismo que él comprende y ama? Viendo tanta ceguera por una parte, y por otra un arte de mandar tan natural, se siente tentado de pensar que no existe una humanidad, sino hombres históricos y pacientes, y a ponerse entre los primeros. Entonces, no teniendo ya ninguna razón para preferir un "profeta armado" a otro, actúa a la buena ventura: funda esperanzas temerarias sobre el hijo de Lorenzo de Médicis, y los Médicis, siguiendo sus propias reglas, lo comprometen sin emplearle. Republicano, condena en el prefacio de la *Historia de Florencia* el juicio que los republicanos emitían acerca de los Médicis, y los republicanos que no se lo perdonaron, tampoco lo emplearon. La conducta de Maquiavelo acusa lo que le faltaba a su política: un hilo conductor que le permitiera reconocer, entre los poderes, a aquel del que se pudiera esperar algo válido, y elevar decididamente la *virtud* por encima del oportunismo.

De todas maneras hay que reconocer, para ser justos, que la tarea era difícil. Para los contemporáneos de Maquiavelo el problema político, consistía en saber ante todo si los italianos se verían durante mucho tiempo impedi-

dos de cultivar y vivir a causa de las razias de Francia y España, y aún las de los Estados Pontificios. ¿Qué otra cosa se podía desear razonablemente, si no era una nación italiana y soldados para hacerla? Para hacer la humanidad, había que empezar por hacer este trozo de vida humana. En la discordancia de una Europa que se ignoraba, de un mundo que no había hecho su propio inventario y en el que los hombres y los países dispersos no habían cruzado ni siquiera una mirada, ¿dónde estaba el pueblo universal que pudiera hacerse cómplice de una ciudad popular italiana? ¿Cómo los pueblos de todos los países habían de reunirse, reconocerse y ponerse de acuerdo? No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede preceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión.

Hoy existen y el problema de un humanismo real, planteado por Maquiavelo, fue recogido por Marx hace cien años. ¿Puede decirse que esté resuelto? Precisamente Marx se propuso, para hacer esta humanidad, encontrar otro apoyo que no fuera el de los principios, siempre equívoco. Buscó en la situación y en el movimiento vital de los hombres más explotados, más oprimidos, más desprovistos de poder, el fundamento de un poder revolucionario, es decir capaz de suprimir la explo-

tación y la opresión. Pero estaba bien claro que se trataba de constituir un poder de los sin poder. Porque, si quería seguir siendo poder del proletariado, debía seguir las fluctuaciones de la conciencia de las masas, y en ese caso sería pronto derrocado, o si, quería sustraerse a ello, debía erigirse en juez de los intereses del proletariado, y entonces se erigía en el sentido tradicional, era el bosquejo de una nueva clase dirigente. La solución no puede encontrarse más que en unas relaciones absolutamente nuevas entre el poder y los súbditos. Había que inventar formas políticas capaces de controlar el poder sin anularlo, se necesitaban jefes capaces de explicar a sus súbditos las razones de una cierta política, y de obtener de ellos, si fuera necesario, los sacrificios que el poder de ordinario impone. Estas formas políticas fueron esbozadas, los jefes políticos aparecieron en la revolución de 1917, pero, desde la época de la Comuna de Cronstadt, el poder revolucionario perdió contacto con una fracción del proletariado, y, para ocultar el conflicto, empezó a mentir. Proclama que el estado mayor de los insurrectos se halla en manos de los guardias blancos, de la misma manera que las tropas de Bonaparte habían tratado a Toussaint-Louverture de agente al servicio del extranjero. Desde este momento la divergencia es disfrazada de sabotaje, la oposición es espionaje. Vemos reaparecer en el interior de la revolución las luchas que debía superar. Y, como pa-

ra dar razón a Maquiavelo, mientras que el gobierno revolucionario recurre a las añagazas propias del poder, la oposición no está falta de las simpatías de los enemigos de la Revolución. El problema esencial consiste en saber si todo poder tiende a "autonomizarse", y es entonces un destino inevitable en toda sociedad humana, o, si por el contrario se trata de una evolución contingente, ligada a las condiciones particulares de la Revolución en Rusia, a la clandestinidad del movimiento revolucionario antes de 1917, a la debilidad del proletariado ruso, y que no se hubiera producido en una revolución occidental. En todo caso, ahora que el ensayo de Cronstadt se ha convertido en sistema y que el poder revolucionario ha substituido decididamente al proletariado como capa dirigente, con los atributos de poder de una élite incontrolada, podemos concluir que, cien años después de Marx, el problema de un humanismo real sigue siendo el mismo, y mostrar un poco de indulgencia para con Maquiavelo, que no podía más que entretenerlo.

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre interior que no encuentre ninguna dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que substituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como proble-

ma las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio. Y la condena de Maquiavelo, tan corriente hoy, toma un sentido inquietante: sería la decisión de ignorar las tareas de un verdadero humanismo. Hay una forma de condenar a Maquiavelo que es maquiavélica, es la piadosa astucia de los que dirigen sus ojos y los nuestros hacia el cielo de los principios para que los apartemos de lo que hacen. Y hay una manera de alabar a Maquiavelo que es todo lo contrario del maquiavelismo puesto que honra en su obra lo que tiene de contribución a la claridad política.

Notas:

¹ Por no haber exterminado a las familias que dividían en facciones Pistoia.

² "...pienso que es necesario ser príncipe para conocer la naturaleza del pueblo, y pueblo para conocer la de los príncipes" (*El príncipe*, dedicatoria)

Lea y difunda:

**causas
y azules**

**cuentas
pendientes**

De mano en mano

DIARIO DE
MADRES
DE PLAZA DE MAYO

EL MATADERO

**EL OJO
MOCHO**

El Rotafolio

HIJOS

Juana Azurduy

LA CRIETA

**RE
TRU
CO**

2014

2014

2014

2014

2014

2014

2014

2014

2014

2014

2014

LA ESCENA CONTEMPORANEA

1

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar