

LA ESCENA CONTEMPORANEA

REVISTA DE POLÍTICA

4

PREGUNTAS

SOBRE EL SUJETO

la condición intelectual
el peronismo
la novela histórica

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

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

LA ESCENA CONTEMPORANEA

4

Agradecemos la colaboración de Carlos Schlaen, que nos permitió reproducir dibujos suyos.

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

N° 4 Abril de 2000

E-mail: diesztar@cvtci.com.ar
gakorn@mail.retina.ar

Precio \$ 5

Indice

EDITORIAL	5
¿Y dónde está el sujeto?	
por Eduardo Rinesi	10
El sujeto social y político	
por Rubén Dri	21
Obstáculos en la búsqueda	
por Ignacio Lewkowicz	34
Sujeto político y poder	
por Diego Sztulwark	44
El pueblo	
por María Pía López	61
Nuestra generación ante la política	
por Fabio Wasserman	71
ENVITE	
Tesis sobre las grietas. Historia y voluntad	
por La Grieta	84
VISTO, OÍDO Y HABLADO	
Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas	
por Federico Scigliano	97
CRONICAR	
Amsterdam: una fábrica de nubes	
por Kleinje	102
TEXTOS ENCONTRADOS	
Miedos, complejos y malosentendidos	
por Ismael Viñas	107
QUERELLAS	
Ni ofendidos ni dominados: un debate sobre la condición intelectual	
por La escena contemporánea	117
EL BUZÓN	121

Editorial

Cuestiones de estilo

De golpe y porrazo todo cambió en la política argentina. Al menos, eso parece. Cambiaron las relaciones de fuerza entre los partidos, y mucho más al interior de ellos. Los que tenían las riendas del peronismo son hoy menospreciados o tomados para la chacota. Y los funcionarios sospechosos y riquísimos han sido reemplazados por la elite juvenil, bien trajeada y peinada, con aires de progresismo pero capaces de un conservadurismo profundo. El Tango –¿qué número era?– abandonado, y los máximos dirigentes yendo al trabajo en el subterráneo.

Ya se ha dicho: peronistas y aliancistas son el partido único del ajuste. Sin embargo, el gobierno actual goza todavía de lo que los periodistas, casi siempre precarios en la comprensión del lenguaje, han bautizado como romance. ¿De qué está prendada la sociedad argentina? ¿Qué inspira sus suspiros y qué promesas escucha? O de otro modo, es hora de preguntarse qué expresa el gobierno de la Alianza.

Es conocida la intención de continuar la política económica del menemismo y respetar el sistema de alianzas de la década pasada. Imágenes: esa intención se ve en la fotografía del presidente junto con los empresarios y los dirigentes de la CGT que habían sostenido al gobierno anterior. Y si la gestión aliancista había nacido auspiciada por el levantamiento de la carpa docente –lo que implicaba un gesto de confianza de la central sindical que más diputados tiene dentro del actual oficialismo–, tres meses después esa conexión tambalea por la embestida flexibilizadora que deja al gobierno en brazos de los denostados burócratas sindicales. Entre una foto y otra, entre un acto y otro, se explicó, de un modo que algunos de los participantes en estas lides no saben definir, el mapa de las relaciones políticas en Argentina.

No nos sorprende la continuidad entre las gestiones del menemismo y de la Alianza. Sin embargo los nuevos gestores actúan con un respaldo social que todavía no ha sido diluido –y recordemos que pasó la represión en Corrientes y los impuestos



a la clase media, que pasó la flexibilización laboral y que continúa el *in crescendo* de violencia social. Esto es, hay algunas cuestiones que la sociedad reconoce como fuertes discontinuidades que hacen valorable y confiable la gestión actual.

Presumimos que esa discontinuidad no es tanta, que más bien se trata de una cuestión procedimental. Queremos decir: no es que el gobierno de De la Rúa tenga apoyo *a pesar* de la flexibilización o de los impuestos, *a pesar* del abrazo con empresarios y burócratas sindicales o del rápido desalojo de un puente; sino que hay un cierto consenso social sobre esas medidas –consenso ligado a la naturalización de esas medidas como inevitables, a su consideración como parte del deber ser de la política actual– y se confía en quienes las gestionan. Es claro: si se ha asumido como imperativo categórico tomar como máxima de la acción política la sumisión a la lógica de la economía transnacionalizada, lo que diferencia a una y otra gestión son las *cuestiones de estilo*.

Y no queremos reducir la importancia de esas cuestiones de estilo –no queremos señalarlas como meros ropajes que travisten lo realmente importante– sino que creemos que hay que pensarlas porque allí encontraríamos alguna clave para entender ese “romance” que pervive. Los diez años de menemismo se caracterizaron, ya lo hemos dicho en esta revista, por una transformación tan modernizante como regresiva en términos de la distribución de la riqueza y la producción nacional.

Esos diez años produjeron un nuevo país que es el que hoy se da las manos con la gestión aliancista. Un país que tiene como emblemas la modernización y expansión del mercado, y la conversión de las empresas estatales en privadas. Sintetizan lo más indiscutido del gobierno menemista, lo menos resistido y lo que pocos se atreven a cuestionar en sus efectos sobre la vida cotidiana de los argentinos. ¿Qué suicidio político implicaría cuestionar que todo ciudadano tenga un supermercado con buenos precios en la esquina o un shopping con seguridad privada para ir a pasear con sus hijos? ¿Qué simulación de locura implicaría cuestionar las sonrisas de los empleados *macdonalizados* que han reemplazado a los viejos gruñidos estatales?

A lo sumo, los nostálgicos del antiguo país hablan en nombre del pequeño comerciante arruinado, de los empresarios nacionales tiranizados y de la soberanía en extinción.

Hay algo de ese confort, y de esa atención esmerada y robotizada que es necesario poner en cuestión. Porque colocan, como nunca, las relaciones humanas al servicio de la lógica de las mercancías. Sí, sabemos que el capitalismo es, básicamente, esa subordinación. Pero se ha tornado de una evidencia molesta, porque funciona como búsqueda de intercambios sociales sin obstáculos, sin altercados. Si el cajero automático nos eximió de la cara adusta del empleado bancario, los empleados de los 90 convierten la obediencia en simpatía profesional. El cajero automático dice Bienvenido fulano de tal; el telefonis-



ta: aquí habla Juancito. A veces, tienta recostarse en la comodidad de esas sonrisas, que todavía los comediantes no han convertido en personaje burlable, como si lo habían hecho con la irritabilidad de los trabajadores estatales. Tienta porque son o quieren ser presentables, muy presentables.

Y acá llegamos a lo que queríamos decir: eso que construyó la modernización menemista es lo que convirtió al estilo de gestión menemista en inadecuado. Porque quedó como un conjunto de personajes impresentables en un país que había sido rearmado en función de la eficiencia sonriente. ¿Qué familiaridad había entre Alderete y los recepcionistas de Ede-sur? ¿Qué parecido encontrar entre la brutal sinceridad de Barrionuevo y las buenas maneras de los jóvenes economistas? Se produjo un desfase entre el estilo de los funcionarios y el nuevo estilo en que se quería reconocer el país. Donde había inadecuación se produjo adecuación, y el funcionario corrupto y lleno de tics fue reemplazado por la joven bien peinada y con buen promedio en su carrera universitaria. Los nuevos funcionarios sí comparten la eficiencia sonriente, y el orgullo de obedecer intereses ajenos. Mientras el menemismo había resuelto cínicamente la percepción de que la política no era más una herramienta de transformación social —es esa desazón y esa resolución cínica lo que permiten explicar la resuelta corruptibilidad de tantos hombres—, el aliancismo se propone resolverlo caritativamente: estar para que duela menos. Lo que implica, también, sonreír para dar las malas noti-

cias. Y así como aquello que durante diez años llamamos menemismo era una política y un estilo de sociabilidad que incluía —o contaminaba— también a muchos que no se contaban entre sus simpatizantes; hoy, estas cuestiones de estilo aliancistas trascienden las fronteras de los partidos que gestionan el estado nacional. De hecho, los gobernadores justicialistas con los que se puede intentar el consenso —ábrete sésamo del 2000— son, también, partidarios de la eficiencia sonriente y elegante.

El nuevo conservadurismo es sumamente prolijo. Puede matar sin perder las formas progresistas, sin dejar de estar presentable. Recuerden, lectores, al ministro del interior explicando los muertos de Corrientes o al muy ejemplar candidato aliancista al gobierno de la ciudad abogar por una política de seguridad de "tolerancia cero". Entre la mano dura y la tolerancia cero no hay mucha diferencia en lo que hace a las prácticas policiales. Simplemente, nombrar del primer modo es más desprolijo que el segundo. Y es tolerancia cero con consenso y no imposición. El paraíso del control consensuado.

Es necesario pensar los nuevos autoritarismos, y cómo se generan y desarrollan no con las clásicas formas de antaño —pese a las fanfarrias y a los odios, Pinochet es casi un objeto de museo— sino con nuevas formas ligadas a las tecnologías, a la normativización de los comportamientos sociales, a la extensión de las policías "preventivas" y represivas, a la ritualización vaciadora del lenguaje. Que si en un polo implican el control cor-



dial y sonriente de los intercambios entre los *bienvivientes*, del otro se encarniza en las muertes diarias de los quienes son considerados *malvivientes*. Sabemos que a la infamia de la exclusión se está sumando la de la multiplicación de las víctimas mortales de esa situación. Antes se reque-
rían despliegues discursivos para justificar la muerte de otro, ahora basta con sancionar su posible peligrosidad.

Es más, quien intenta explicar por qué se debe excluir –a pobres, inmigrantes, o quienes fueran– o por qué se debe matar, se convierte inmediatamente en un aguafiestas. *Agua la fiesta* de la tolerancia democrática, del consenso establecido entre todas las fuerzas políticas acerca de la necesidad de algunas medidas indeseables. Tenemos un ejemplo reciente a la vista, que es la reacción horrorizada de Europa ante el ascenso al poder del partido de Haider en Austria. No decimos, ni mucho menos, que sea un buen muchacho o que sus declaraciones reivindicatorias del nazismo no deban ser cuestionadas. Pero sí que en la veloz reacción de Europa podemos ver la sanción de la innecesariedad de que esas cosas sean explícitas. Se puede limitar la inmigración, condenar poblaciones a la pobreza, cerrar empresas, extender los controles policiales sobre la vida cotidiana de las personas, pero es de mal gusto amparar todo eso en razones ideológicas. Al contrario, se suele hacer con el mayor de los argumentos ideológicos, el que se niega como tal: las medidas obedecen a la necesidad de una nueva coyuntura.

Ahí está la clave: se ha vuelto in-

discutible que la coyuntura impone obligaciones a las personas que deciden actuar. A partir de esa naturalización de los dominios actuales –de esa especie de reconocimiento de que “no nos queda otra”– es que se cuestionan los distintos fenómenos de resistencia que son vistos como absurdos, desprovistos de lógica o fruto de irritaciones sin sustento. Durante los largos meses que duró la huelga de los estudiantes de la Universidad Nacional de México, muchos de los desorientados interesados locales en la situación universitaria se preguntaban si tenía sentido una medida de esa magnitud en contra de un arancel de un dólar. ¿Por qué discutir lo indiscutible, que en este caso es el hecho de que la modernización universitaria implica, entre otras cosas, el arancelamiento de esa institución? Es posible que muchos de los que cuestionaron por ese motivo la huelga universitaria –por el motivo de que era una huelga principista antes que reivindicativa y que por su maximalidad estaba destinada a la derrota– hayan olvidado algo que para nosotros es central: que, precisamente, la política es la puesta en discusión de lo que habitualmente se sostiene como indiscutible.

Más allá de las peculiaridades del conflicto universitario mexicano, o las características que fueron aislando de modo creciente al estudiantado parista –todas cuestiones que deberíamos debatir o criticar si fuéramos parte de ese conflicto, pero que plantear acá significaría caer en un pozo conocido para la izquierda intelectual: el de señalar altivamente los errores



de todas las fuerzas políticas activas porque todas, por supuesto, se alejan ostensiblemente de lo que nuestra imaginación preve—, más allá, entonces, de lo que fue el movimiento de la Unam, hay que tener presente que colocó la discusión sobre el destino de la universidad en un plano diferente al de la mera gestión de los proyectos mundiales de reforma. Colocaron el realizar esa gestión como una posibilidad que podía resultar de un conflicto político pero no como algo que ya de antemano se reconocía como ineluctable. Una y otra cosa son bien diferentes, y su contraposición podría servirnos para pensar qué sucede, entre otros ámbitos, con la universidad argentina. En especial, para pensar el proceso por el cual esta universidad ha ido aceptando como indiscutible la mayor parte de las tendencias dominantes al punto de carecer, cada vez más, de capacidad crítica y de vitalidad política.

Al punto de no fungir, como si lo ha hecho en otros momentos, como actor político de relevancia. Apenas, en relación a la política, persiste como semillero de concejales, diputados o funcionarios; pero no como espacio de nuevas experiencias y pensamientos, no como territorio privilegiado

del encuentro con otros y la construcción colectiva. En este país, que cuenta entre sus recuerdos amenos el de la Reforma Universitaria del 18, y que no deja de festejar —desde sus periódicos, desde sus revistas—, año tras año, la insurrección francesa del 68, no es una cuestión menor asumir la escisión entre la juventud universitaria y la actividad política. Porque si en otros momentos, también fue manifiesto el estancamiento y la decadencia de las instituciones educativas, esa advertencia podía ser hecha, de forma colectiva o masiva, por quienes transitaban por las aulas.

De todos modos, no estamos en el muro de los lamentos, y menos porque no encontremos un movimiento estudiantil crítico y activo a la vista. Más bien, queremos usarlo para señalar una cuestión evidente: que están minados los caminos para presuponer la constitución de los sujetos colectivos, y que, sin embargo, es impensable la política sin la pregunta por las condiciones, las posibilidades, las cualidades o el punto de emergencia de ese sujeto. Este es el tema del cuarto número de *La escena contemporánea*, y en las páginas siguientes abundan reflexiones que no necesitan ser glosadas acá.



¿Y dónde está el sujeto?

por Eduardo Rinesi

Propongo al lector una visita al cementerio. No: No vamos a tomar el subte B en dirección a Chacarita, ni peregrinar con patriotismo a los recoletos panteones de nuestros estancieros y nuestros generales. Nuestra excursión es literaria. Nuestro destino, que gracias a eso puede darse el lujo de ser remoto, es Elsinor. Estamos, en efecto, a la altura de la primera escena del quinto acto de *Hamlet*, de Shakespeare. Mientras nos acercamos y tratamos de elegir un buen lugar desde el cual ver sin que nos vean (es preciso que seamos cuidadosos: sabemos cómo le fue al pobre Polonio por no tomar los recaudos necesarios), oímos uno de los más ingeniosos y agudos intercambios verbales de toda la pieza: el que tiene lugar entre el príncipe, recién llegado de su aventura marina, y el sepulcrero. Enseguida, mientras tomamos finalmente posición entre unas rocas que nos servirán de escudo y unas lápidas con nombres que suponemos escritos en escandinavo antiguo, asistimos a las cavilaciones de Hamlet y de su amigo Horacio sobre lo efímero de las cosas y sobre el sentido de la vida y de la muerte. Ahora es necesario que nos llamemos a silencio (déjese de tiritar, lector: se hubiera traído un suéter), porque alguien viene. Los dos jóvenes también lo han advertido, y se esconden a su vez a un costado de la escena. Allí ven lo mismo que nosotros: la llegada de un cortejo fúnebre solemne aunque raleado (lo que indica, como advierte Hamlet, "que el muerto al que siguen destruyó su propia vida"), en el que identifican al rey y a la reina, al joven Laertes y a los miembros de la corte. Oyen entonces a Laertes protestar por la falta de ritos sagrados sobre el cuerpo muerto, y no tardan en saber lo que nosotros ya sabíamos: que la tumba que el sepulcrero había estado cavando estaba destinada al cuerpo de la bella Ofelia. "¿Qué? ¡La bella Ofelia!", exclama, en efecto, el príncipe, quien sin embargo logra contenerse y no salir de su escondite. Pero si esa dolorosa revelación lo ha estremecido, el espectáculo que ahora debe contemplar termina de alterarlo: Laertes —hermano de la chica—, en medio de estertóreas demostraciones de dolor, se arroja dentro del sepulcro para abrazarla y llorar sobre su cuerpo muerto. A Hamlet le resultan insultantes y grotescas estas exhibiciones. Le había dicho al Primer Actor, dos actos atrás, que "Me ofende en el alma oír a un robusto actor empelucado hacer jirones



¿Y dónde está el sujeto?

una pasión", y es eso lo que ahora debe soportar que ocurra en el túmulo donde yace la mujer a la que amaba. Fuera de sí, Hamlet da un paso adelante y pregunta

¿Quién es ése cuyo desconsuelo
Se exhibe con tal énfasis, cuya expresión de pesar
Conjura a los astros errantes, y los
[hace detener su curso
Para oírlo llenos de estupor?,

agregando de inmediato, como un desafío sobre cuya importancia tendremos tiempo de insistir,

Soy yo,
Hamlet el Danés,

lo que da lugar a la violenta reacción de Laertes, que salta fuera del túmulo de Ofelia y entre gritos e insultos comienza a forcejear con Hamlet, hasta que los asistentes logran separarlos. Entonces oímos el siguiente intercambio de palabras:

HAMLET Yo amaba a Ofelia; cuarenta mil hermanos
No podrían, con toda la suma de su amor,
Alcanzar el mío. ¿Qué harás por ella?

CLAUDIO ¡Oh! Está loco, Laertes.

GERTRUDIS Por amor de Dios, sed indulgente con él.

HAMLET Por la sangre de Dios, dime qué quieres hacer.
¿Quieres llorar, luchar, ayunar, quieres desgarrarte?
¿Quieres beber vinagre, comerte un cocodrilo?

Yo haré lo mismo. ¿Vienes aquí a lloriquear,
A provocarme con saltos en su tumba?
Hazte enterrar vivo con ella, y yo haré lo mismo.

Hamlet está decididamente furioso, y no podemos evitar la sensación de que está siendo injusto con Laertes. Es cierto que resulta algo fastidiosa la obsesión de este muchacho —que ya había tenido ocasión de manifestarse en su diálogo con el rey acerca de la muerte de su padre— por las ceremonias y las honras póstumas, pero también lo es que Hamlet es la persona con menos autoridad para sermonearlo. En fin: no nos distraigamos. El príncipe sigue desafiando a Laertes a tres metros (¿qué hace, lector? ¿se ha vuelto loco? Apague ese cigarrillo, hágame el favor) de nuestro escondite: "Y si quieres gritar" —acaba de decirle—

Yo rugiré tanto como tú.
GERTRUDIS Esto es simple locura.

"Yo rugiré tanto como tú", dice Hamlet; "yo puedo rugir tan bien como tú": *I'll rant as well as thou*. Es el verbo, evidentemente (to rant: "rugir", "bramar", y también, en sentido figurado, "parlotear", "divagar", hablar sin sentido), lo que nos interesa. Y este verbo *to rant* nos interesa porque nos sitúa ante uno de los más viejos problemas de la filosofía política y de las filosofías del lenguaje y la palabra (y en este artículo me gustaría considerar esta *doble* cuestión: la de la política y la de la palabra, la de



la palabra como cuestión política y la de la política como cuestión de palabras), cual es el problema de la diferencia –mejor: de la oposición–, entre la palabra (*logos*) y la mera voz (*phoné*). Problema fundamental, por cierto, que, como indica Jacques Rancière en su celebrado *El desacuerdo*, nos remite a Aristóteles e incluso, un poco más atrás, a Platón. Porque es en Platón, en efecto, en el antidemocratismo resuelto y declarado de Platón, en su decidido odio a esa masa revuelta, indistinta y bestial que era, para decirlo con palabras argentinas, la gran masa del pueblo (en cuya voz, efectivamente, Platón no estaba dispuesto a oír mucho más que un mugido carente de sentido, de razón y de orden), donde el problema aparece planteado con la mayor nitidez. Lo que la sorprendente transparencia con la que Platón arroja del lado de la animalidad a esa masa de seres hablantes sin atributos que componen el pueblo nos dice sobre este problema es algo muy simple, pero fundamental: que el *logos* –como dice Rancière– “nunca es meramente la palabra (sino que) es indisolublemente la cuenta en que se tiene esa palabra”, la cuenta que la hace valer como palabra. Porque el primer problema que plantea la cuestión de la palabra a una reflexión sobre la política es el de saber *cuándo es que estamos ante una palabra* (y no, por ejemplo, ante un ruido, un murmullo, un gruñido: una mera voz). Por eso nos interesaba subrayar la presencia de aquel verbo *to rant* en la frase de Hamlet que acabábamos de oír. *To rant*: rugir, bramar, gruñir. ¿No era exactamente eso

lo único que, según Platón, podía hacer el gran animal popular, carente de *logos*, cada vez que abría la boca? La especificación de esta idea que aquí introduce Shakespeare nos interesa: Si los menores –o, como diría más tarde Kant, la humanidad en su minoría de edad, los pueblos “menores de edad”– no tenían *logos* (o como diría Hegel todavía un poco después: no tenían historia), sino que apenas podían producir berrinches y ruidos molestos, si los esclavos y las mujeres pertenecían al mundo “privado” del hogar (es decir: estaban privados, ellos también, de *logos*, de palabra, del tipo de lenguaje que les permitía a los hombres libres comunicarse con los otros en el espacio público de la ciudad), lo que ahora tenemos es que ni los locos (Hamlet) ni los hombres que son esclavos de sus pasiones (Laertes) pueden emitir por sus bocas otras cosas que bramidos ininteligibles, sonidos desarticulados y gruñidos carentes de sentido.

Pero el interés que tiene para nuestro tema la presencia de este verbo, *to rant*, en el pasaje de *Hamlet* al que acabamos de asistir se multiplica cuando reparamos en el destino que ese verbo estaba llamado a tener en la historia de las luchas civiles, políticas y religiosas de Inglaterra unas pocas décadas después de que Shakespeare escribiera su tragedia más famosa. En esos años de fuerte conmoción política y social, en efecto, algunos verbos (el verbo *to rant*, ya lo dijimos, pero también los verbos *to lever*, nivelar, *to seek*, buscar, *to dig*, excavar, *to quake*, temblar) pueden ser encontrados integrando la

designación de algunos de los grupos políticos y religiosos más radicalizados y cuestionadores (de todo: de las instituciones, las creencias, los valores, los sistemas de propiedad, las formas de democracia) de los que actuaron en la franja "izquierda" de las luchas que hacia la mitad del siglo encontrarían su punto culminante en el derrocamiento y la ejecución de Carlos I. La importancia de esos grupos, de sus doctrinas y de sus acciones en la configuración de las grandes líneas fundadoras de la filosofía política moderna es enorme, aunque, naturalmente, de tipo negativo. Quiero decir: Que no sería exagerado afirmar que es exactamente *contra* las potencialidades desestabilizadoras y disolutorias representadas por esos grupos y por los discursos que ellos esgrimían que esa filosofía política moderna, notoriamente a partir de la obra fundadora de Thomas Hobbes, se levanta. Porque el gran problema de Hobbes, el gran fantasma contra el que Hobbes alza, como un conjuro, su teoría de la política y del Estado (que es, me gustaría insistir, la nuestra: aquella que aún nos gobierna y de la que aún estamos presos), es el fantasma de la disolución de los lazos sociales, de la pérdida de las referencias comunes, del estallido de los significados de las palabras y —lo que no es más que la consecuencia o la manifestación de todo ello— de la guerra de todos contra todos, y eso lo enfrentaba directamente con el tipo de discurso que circulaba entre algunos de aquellos grupos que acabábamos de mencionar. En una bella conferencia titulada "La guerra con-

jurada", incluida en su *Genealogía del racismo*, Michel Foucault nos recuerda precisamente el modo en que Hobbes se preocupaba por apuntalar la soberanía del Estado frente a las pretensiones de los *levellers* (niveladores), que debían ese nombre a su vocación igualitaria, y de los *diggers* (excavadores), que en 1648 se habían puesto a cavar por su cuenta, desafiando a los poderes públicos, algunas parcelas de tierra que decidieron, en lo que de hecho constituyó una suerte de espontánea reforma agraria, ponerse a cultivar.

Foucault no alude en su texto a los *ranter*s, que en cambio reciben un extenso tratamiento en *El mundo trastocado*, el precioso libro que Christopher Hill dedicó a las ideas radicales de la Inglaterra de 1640. Los *ranter*s, practicantes de una especie de comunitarismo orgiástico y dionisiaco que suponía una interpretación especialmente irreverente y blasfema de la idea cristiana de la *comunidad*, eran acusados por sus contemporáneos de tener un espíritu "divagador" (*ranting*), de ser tortuosos y ampararse en el uso de palabras de doble sentido, de cantar "canciones obscenas", de mostrarse "livianos y relajados" y de *hablar de más*, que es otro de los sentidos, ya lo dijimos, del verbo *to rant*. Es eso —mucho más que la real importancia doctrinaria y práctica de los *ranter*s en la Inglaterra del siglo XVII— lo que nos interesa aquí. Seguramente menos influyentes, en efecto, que los *levellers* o los *diggers*, los *ranter*s (primos hermanos, por lo demás, de los *seekers* y de los *quakers*, pero no nos distraigamos) nos interesan en la

medida en que llevan inscripto en su nombre, en el nombre que, al mismo tiempo, los designa y los condena, el núcleo de la censura que a lo largo de los siglos la filosofía política de Occidente ha dirigido a los pensamientos que no puede pensar: la de no ser verdaderos pensamientos, la de carecer de logos, la de no estar formulados en la forma de verdaderas palabras, de palabras capaces de portar un sentido inteligible y razonable. Junto con lo que acaso podríamos llamar su fase o su dimensión "constructiva", que consiste en definir las reglas dentro de las cuales la palabra política puede expresarse, circular y hacerse oír, esta tarea "negativa" de desalojar del espacio definido como político las voces ilegítimas que éste no puede contener, constituye una tarea fundamental de la política tal como la filosofía política —de Platón a Hobbes y más acá— la han concebido.

Por eso, la frase que la reina dirige a Laertes después de escuchar horrorizada el discurso de su hijo ("Esto es simple locura"), frase que de hecho apenas repite la que su esposo el Rey —que tiene buenas razones para desear que la palabra de Hamlet no sea *tenida en cuenta* en el plano político— había pronunciado unas pocas líneas más arriba ("¡Oh! Está loco, Laertes"), es extremadamente reveladora: El Rey y la Reina hacen con el *ranter* Hamlet lo mismo que el discurso oficial de la Inglaterra de mediados del siglo xvii hará con los otros *ranters*, con los que, *asumiendo como un atributo el nombre que el discurso del poder les lanzaba como un estigma*, vendrían a trastocar el espacio simbólico y político

de su tiempo. Este trastocamiento de un cierto orden simbólico, esta conmoción de una cierta forma de organización de la palabra, su legitimidad y su valor, es lo que podemos apreciar en esta escena del cementerio que seguimos presenciando en medio de las lápidas, las piedras y los cascotes de tierra que el jocoso sepulturero no ha dejado de hacer llover sobre nuestra posición. (¿Nos habrá descubierto, lector? ¿Nos estará provocando? Usted quédese piola, que ésta se la va a contar a sus nietos.) Recapitulemos, entonces: Por un lado, la frase de Gertrudis, "Esto es simple locura", quiere decir, es obvio, *esto no es política*. Estas palabras que enuncia este muchacho, *que está loco*, no deben ser "tenidas en cuenta" como palabras políticas, ya que pertenecen a otro espacio, a otro orden, a otra dimensión. Ésta es una cuestión. Pero si este breve pasaje de *Hamlet* que comentamos sólo dijera esto, si este breve pasaje sólo fuera un ejemplo del modo en que el poder consigue expulsar ciertas voces fuera del espacio de lo que debe ser oído, si sólo fuera un ejemplo del modo en que el discurso de la Ley, como podría decir, por ejemplo, un Pierre Legendre, disuelve en las nomenclaturas y en las rigurosas categorías de la exclusión ("pecador", "loco") la capacidad impugnadora de los discursos de aquellos que lo rechazan, su significación sería mucho menor de lo que en realidad es. Porque lo que este pasaje de *Hamlet* nos ofrece no es sólo un ejemplo de esa operación que hace el discurso del poder, sino también el punto de partida para



pensar en *otra idea* sobre la política. Una idea sobre la política que no la hace consistir apenas en el conjunto de operaciones de administración o de mantenimiento de un cierto orden (operaciones entre las cuales encuentran su lugar las que procuran, a través del uso de categorías como las que acabamos de apuntar, la expulsión, fuera del terreno de lo legítimo o aun de lo pensable, de aquello que ese orden no tolera), sino que la concibe como una *conmoción* de las formas establecidas del orden, de la experiencia y de la organización de los discursos. Por cierto, es significativa, en ese sentido, la frase de Hamlet sobre la que ya llamamos la atención, "Yo rugiré tanto como tú", porque la misma supone que el que la pronuncia asume como un atributo el de poder hacer, "tan bien" incluso como el otro —como Laertes, que también está fuera de sí a causa del dolor—, algo que es considerado por el discurso "sano", por el discurso del buen sentido y de la "normalidad", como lo que conviene *no* hacer, como un signo de insania o de debilidad o de falta de temple o de autocontrol o de disciplina. Pero el sentido de esta frase no termina de iluminarse, ni el de la escena en su totalidad de mostrarnos todo su interés, hasta que no ponemos esa frase del príncipe en relación con otra, que oímos un minuto antes, y que es la frase con la que Hamlet, sacudido por el descubrimiento de la muerte de Ofelia, sale con Horacio de su escondite y, tras cargar de improperios al pobre Laertes, se presenta ante los miembros del cortejo fúnebre anunciando "Soy yo, / Hamlet el Danés".

La frase es sin duda bastante sorprendente, y es necesario que intentemos comprender lo que quiere decir. Jacques Lacan, cuya interpretación general de la pieza que nos ocupa es de una enorme perspicacia, no parece sin embargo acertar en su comentario de este pasaje, sobre el que se limita a anotar que a Hamlet "jamás se le escuchó decir que era danés", que "los daneses le dan náuseas" y que "de pronto está todo revolucionado". Igual que Gertrudis, Lacan parece pensar que es sólo la locura (o, más moderadamente, el estado de conmoción en que se encuentra el espíritu de Hamlet) lo que lo lleva a decir algo tan "asombroso" e irrelevante como que él es un danés. Pero ocurre que Hamlet no está diciendo que él es *un* danés, sino que (como sin duda comprendió Claudio, que a esa altura de las cosas, por otro lado, ya había comprendido casi todo, y que, a diferencia de Gertrudis y de Lacan, sí escuchó lo que el príncipe estaba diciendo) él es *el* Danés. "This is I, Hamlet *the* Dane", dice, en efecto, Hamlet, y la frase puede ser puesta en comunicación, por ejemplo, con la del centinela Marcelo, en el inicio mismo de la pieza ("Francisco: *Stand ho! Who is there?* Horatius: *Friends to this ground.* Marcellus: *And liegemen to the Dane*", y *súbditos leales del rey de Dinamarca*), o con la del propio Rey, en la segunda escena de ese mismo Primer Acto ("You cannot speak of reason to the Dane / And lose your voice", *No gastaréis en vano la voz con vuestro Rey / Si se trata de algo razonable*), porque, igual que en esas dos frases, *the Dane*, el Danés, indica,



obviamente, *una dignidad real*: la posesión de la corona o la legitimidad del derecho que permite aspirar a ella. Lo que Hamlet está enunciando, entonces, es *la legitimidad de sus títulos*; lo que está diciendo es que ha vuelto de Inglaterra para luchar por aquello que le corresponde. *Hamlet está perfectamente conciente de lo que quiere decir cuando dice "Soy yo, Hamlet el Danés"*. Y Claudio también –repito– está perfectamente conciente de lo que Hamlet quiere decir, y de lo que Hamlet quiere. Por eso, exactamente por eso, se apresura a recordar que "está loco", expulsando –volviendo a expulsar– a Hamlet al espacio extrapolítico, pre-político, no-político, de la sinrazón, de la falta de *logos*. Ya hemos dicho que esta operación de expulsión es una forma característica del mantenimiento del orden. Y lo que ahora debemos agregar es que, por supuesto, no se trata de negar que, en un sentido importante (mejor: en dos sentidos importantes), *Claudio tiene razón*. En primer lugar, en el sentido de que, independientemente de que nosotros sepamos bien que Hamlet no está *exactamente* "loco", y que por lo menos en un sentido decisivo su locura es *fingida* (y no tenemos más que recordar, para confirmarlo, el "Vienen a la función. Debo hacerme el loco" que le dirige a Horacio antes de la representación de la pieza-dentro-de-la-pieza), lo cierto es que Hamlet –y no sólo porque Claudio y Gertrudis lo hayan decretado, sino porque él mismo ha elegido esta estrategia– cumple el *papel social* del loco, juega "de loco" el juego de la vida de la corte. En segundo

lugar, Claudio tiene razón en el sentido de que su frase –"Está loco"– describe con bastante exactitud el estado del alma de Hamlet *en el momento que estamos considerando*. En efecto: Aunque Lacan se equivoca al suponer que la frase fundamental en la que Hamlet declara su aspiración al trono es simple producto de su conmoción de ese momento, lo cierto es que *esa conmoción existe*, que Hamlet está sin duda fuertemente sacudido por el descubrimiento de la muerte de Ofeelia, que está ostensiblemente loco de dolor, y que no está –aquí, en el cementerio, en el entierro de la mujer a la que amaba– *actuando* su locura. Lo que aquí nos interesa, precisamente, es que Hamlet está diciendo lo que está diciendo ("Soy yo, / Hamlet el Danés") *precisamente en el momento de la pieza, o en uno de los momentos de la pieza, en que su conmoción es más sincera, en que su "locura" –para conceder a esta palabra, que sólo dice una parte, cierto, pero una parte verdadera, del estado de su alma– es menos fingida*, en que, en fin, está sin duda, también y al mismo tiempo, *ranting*, balbuceando, diciendo cualquier cosa. Y si aquí nos interesa esto es porque es precisamente esto lo que viene a revelar la insuficiencia, a mostrar los límites de la operación "ordenadora" de los discursos que veníamos nosotros de describir, lo que viene a señalar el fracaso de la tarea de desalojar del espacio de la política a las voces ilegítimas que la política no puede escuchar. Aquí es un loco, en efecto (alguien que, resumiendo: a] decidió actuar el papel de loco, b] está sancionado socialmente como loco,



y c] está ahora, de hecho, un poco loco), un loco que se precia de poder rugir, bramar y decir tonterías y cosas sin sentido tan bien como cualquiera, el que, *al mismo tiempo*, está diciendo muy en serio que ha vuelto a Dinamarca para arrancarle el trono al impostor que lo ha usurpado.

Permítaseme ahora una digresión. Muchísimos años antes de todo esto, en la antigua Roma, tuvo lugar un episodio que, considerado ya por Tito Livio, mereció en 1829 la atención del historiador francés Pierre-Simon Ballanche, y que Rancière, en el libro que ya hemos abierto, también reseña. La historia es conocida: Terminada la guerra contra los volscos, la plebe de Roma se retira hacia el Aventino, en rebeldía. Lo cual plantea para los patricios, naturalmente, el problema de decidir qué cosa hacer con ellos. La posición de los más intransigentes, dice Rancière, "era simple: no había motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablaban. Y no hablaban porque eran seres sin nombre, privados de *logos*, es decir, de inscripción simbólica en la ciudad". La situación, así planteada, era perfectamente clara: "Entre el lenguaje de quienes tienen un nombre y el mugido de los seres sin nombre, no hay situación de intercambio lingüístico que pueda constituirse, y tampoco reglas ni código para la discusión". Y habría que agregar que, más que la maldad, la arrogancia o la ceguera de los dominadores, lo que este veredicto expresaba era simplemente el orden de lo sensible que estructuraba esa dominación, y que mal podía *tener en cuenta* a un con-

junto desarticulado de seres carentes de palabra. Pero la rebeldía de los plebeyos se prolongaba, y el Senado decidió que era mejor hacer algo al respecto, y envió a Menenio Agripa como embajador. Y allí fue el buen Menenio, al Aventino, para hablar con los plebeyos. Y lo que Menenio les dijo a los plebeyos era algo que a él le parecía perfectamente natural: que tenían que comprender la diferencia fundamental que había entre los patricios y ellos mismos, plebeyos; que tenían que comprender que la sociedad no podía sostenerse sin esa diferencia entre quienes mandaban y quienes ejecutaban, y que por lo tanto tenían que dejarse de macanas y volver a la ciudad. Pero lo que *al mismo tiempo* que Menenio les estaba diciendo a los plebeyos eso (eso: que ellos eran diferentes) les estaba, *también* (sin quererlo, pero inevitablemente), diciendo, era que ellos *podían entender* eso, es decir, que ellos eran, en un sentido más profundo y fundamental, iguales. Y los plebeyos le "tomaron la palabra" a Menenio. Le tomaron la palabra —me permito recordar aquí el bello ensayo de Michel de Certeau sobre "la toma de la palabra" en el mayo francés— en el doble sentido de que, primero, *se tomaron en serio esa igualdad*, y de que, segundo, *se pusieron a hablar*. ¡Se pusieron a hablar! Pero entonces —habrá pensado Menenio— ...¡hablan! Sí: hablaban. Y hablaron, para sorpresa de Menenio, con Menenio, y al hacerlo, y por el sólo hecho de hacerlo, instituyeron "otro orden, otra división de lo sensible", constituyéndose "como seres parlantes que comparten las

mismas propiedades que aquellos que se las niegan". Se convirtieron en hombres (de Certeau: la toma de la palabra "consiste en decir: 'No soy una cosa. Existo'"), es decir, dice Rancière, en "seres que inscriben en palabras su destino colectivo. Se convirtieron en seres susceptibles de hacer promesas y firmar contratos". De hecho, fue eso –suscribir un tratado– lo que le sugirieron al embajador después de escuchar amablemente lo que éste había ido a decirles. Firmado ese tratado, los plebeyos volvieron al orden. Sólo que ese orden jamás volvería a ser el mismo: Ciertamente modo de relación entre los ricos y los pobres de la vieja Roma había terminado.

Casi no es necesario subrayar el obvio paralelismo entre la historia de los plebeyos romanos en el Aventino y la del príncipe danés en el cementerio. En ambos casos, un *sujeto* que no lo es, mejor: *que no es* (Rancière: "vuestra desgracia es no ser –dice un patricio a un plebeyo–, y esa desgracia es ineluctable"), un sujeto que no es sujeto *ni es nada* (Gertrudis: "Es simple locura"), se inventa una identidad, se da una voz y un nombre, se construye a sí mismo como sujeto (y trastoca, al hacerlo, las propias coordenadas del orden que lo hacía no-ser) en el acto mismo de *tomar la palabra*, de ponerse a hablar y de obligar a los otros a oírlo y a *tenerlo en cuenta*. Que estos movimientos, que estas intervenciones o impugnaciones sean posibles, es la necesaria consecuencia del hecho de que ningún orden, ningún sistema de reglas de juego, es tan sólido como querría.

Hobbes a pesar de sus más firmes deseos, y Gramsci a pesar de sus abundantes metáforas de cementos, bloques y otras contundencias, lo supieron, y hoy Ernesto Laclau nos lo recuerda cuando afirma –con otro lenguaje pero en la estela de ambos– que el cierre de lo social que todo orden hegemónico procura es un cierre imposible. De modo que nuestra excursión no nos ha regalado ningún descubrimiento extraordinario. Si esperaba traer de Dinamarca, lector, además del resfrío y de la tierra, alguna revelación teórica fundamental, pase por *La escena contemporánea* y que le devuelvan su dinero. Pero véale el lado bueno al asunto: En primer lugar, es saludable el ejercicio (e infrecuentes las ocasiones para practicar) de poder mirar de cerca *no ya* los momentos de *sutura* de un orden social, de *consolidación de los sentidos*, de articulación de las hegemonías y de organización de la normalidad, *sino* los momentos de *quiebre*, de *apertura*, de *impugnación* de esos órdenes hegemónicos. Sobre esta cuestión, permítame esbozar una sospecha: Que tal vez sea porque la preocupación –digamos, "hobbesiana"–, por el examen de las condiciones para que la sociedad exista tiende a primar en Laclau por sobre la constatación "lacaniana" de que la sociedad *no puede existir*, y por sobre la preocupación "maquiaveliana" por la identificación de los "agujeros negros" por donde el fantasma de esa imposibilidad podría hacer su aparición, tal vez porque –dicho de otro modo– la teoría de Laclau se propone enfrentar menos la discusión de



esas situaciones de ruptura que la descripción de un conjunto de órdenes hegemonicos (de escenarios hegemonicos) posibles, Laclau se siente obligado a hacer desembocar su sugestivo descubrimiento de que cualquier orden social es el efecto de una sutura necesariamente contingente en la mucho más banal opción política por uno de esos escenarios: el de una "democracia moderna, liberal y pluralista" que permitiría, a partir de la multiplicación de los espacios públicos, la expresión de la creciente cantidad de identidades que caracterizan a nuestra sociedad. Apenas es necesario decir que esta opción no tiene nada de intrínsecamente condenable. Pero sí debe advertirse, como lo hacen María Celia Labandeira y Alejandra Oberti en el que acaso constituya el mejor comentario que el último libro de Laclau haya recibido entre nosotros ("¿Una intervención con pedido de disculpas?", en *El Rodaballo* N° 6, Buenos Aires, 1997), que, al realizar esa opción, Laclau reduce el alcance de su propio descubrimiento sobre el carácter contingente y abierto de la acción política al definir *a priori*, él, cuál sería el mejor de los órdenes posibles. Aquí hemos elegido un camino diferente: el de contemplar uno (y recordar otro) de esos momentos en que un cierto orden es impugnado, interrumpido desde dentro y denunciado en su artificialidad y contingencia por aquél o aquellos a quienes ese mismo orden había debido quitar el derecho a la palabra. Lo que me conduce a mi segunda, y última, defensa de la utilidad de este ejerci-

cio con el que espero, lector, no haberlo fastidiado.

Me refiero al hecho de que lo que nuestra excursión danesa y nuestro recuerdo latino nos han mostrado es que los sitios de donde puede surgir una impugnación al orden simbólico de una sociedad no necesariamente tienen respecto a ese orden una exterioridad tan radical como la que pretenden para ellos otros pensamientos —estoy recordando ahora el de Alain Badiou—, que nos dejan siempre no sólo ante la duda de por qué un acontecimiento tan radicalmente exterior al orden que Badiou llama "policial" se habría producido (o debería producirse, o incluso *podría* producirse), de por qué, en otras palabras, deberíamos creer en una forma de "actualidad" que, como ironiza Gisela Catanzaro ("El todo como potencia y desamparo", en *El Ojo Mocho* N° 12/13, Buenos Aires, 1998), parece "venir de la nada para fundar un nuevo mundo", sino ante la pregunta de por qué un acontecimiento semejante habría de afectar en cualquier sentido al orden en cuestión, respecto al cual se pretende tan radicalmente externo y ajeno. En los ejemplos a los que asistimos en estas páginas, en cambio, esos acontecimientos de impugnación de un cierto orden son el resultado (por cierto que contingente) de la insanable, de la constitutiva polivalencia y ambigüedad de las palabras en las que ese orden está articulado; el efecto (claro que no la consecuencia necesaria) del hecho evidente de que ningún orden, ningún sistema de reglas de juego, pue-

La escena contemporánea

de agotar en sí mismo todos sus sentidos; el producto (sin duda que eventual) de que el mundo está, siempre, como decía Hamlet, "fuera de quicio", y de que, a veces, *alguien* (no –ya lo sabemos– un sujeto preconstituido en una escena anterior a la escena de la política, sino uno que

se constituye como sujeto en el gesto mismo de levantar la voz, de darse un nombre, de tomar la palabra, de nombrar y representar la plenitud ausente), de que a veces alguien, digo, se lanza a la loca aventura de denunciar ese desquicio y de tratar de poner el mundo sobre sus pies.



El sujeto social y político

por Rubén Dri

1. Seres históricos y ahistóricos

Determinados seres, considerados independientemente de sus relaciones con los seres humanos, se encuentran fuera de la historia. Son seres ahistóricos. En esta situación se encuentran, por ejemplo, las piedras. Ellas de por sí no tienen historia. Sólo en relación con los seres humanos hacen su entrada en la historia. Esta realidad ahistórica sirvió de modelo epistemológico para el pensamiento filosófico de la antigüedad. Es el camino del ser que la diosa le revelara a Parménides. El ser es inmóvil, eterno, uno.

Nosotros, seres humanos, en cambio, somos seres históricos. No es que simplemente tenemos historia, como si fuésemos una sustancia que posee una cualidad que se denomina historia. El transcurrir del tiempo o la temporalidad no es algo que nos sobreviene, sino que nos constituye. Propiamente no tenemos historia, sino que *somos* historia.

Incluso la expresión "somos historia" es imperfecta, porque parecería que la historia fuese algo estático, una esencia inamovible al estilo del ser parmenídeo o de las ideas del Platón antes de la crisis del "Parménides". Somos el historizarnos. No somos algo hecho, sino el hacernos. Nos vamos haciendo, nos vamos historizando. La historización es lo que nos constituye esencialmente.

Ello es así porque el hombre, como dice Hegel, "es lo que no es y no es lo que es", lo cual significa que nunca "es". Si en algún momento fuese, es decir, si en algún momento pudiéramos fijar al ser humano en su "es", ya nunca podría salir de allí. Sería una esencia inmóvil como el ser parmenídeo.

"Es lo que no es", pues en todo momento es lo que fue y lo que será. Lo que fue, ya no es, pero si no fuera de ninguna manera, él no sería él. No tendría identidad alguna, se volatilizaría completamente. Tiene que ser necesariamente lo que fue. Pero, por otra parte, es lo que será. Si el futuro no fuera de ninguna manera en su presente, nunca sería. El futuro no puede ser algo que se le agregue desde afuera. O está en él, o nunca estará.

De modo que su presente, su "es", es al mismo tiempo su pasado y su futuro. Pero éstos son en modo del no-ser, porque de lo contrario tendríamos dos seres que, en su espesa realidad, chocarían entre sí rompiendo la unidad del ser. En cualquier momento que consideremos al ser histórico, es lo que no es, pues en el momento en que lo quiero apresar como "es", ya no es, o todavía no es.

Pero, "no es lo que es". Lo que es en este momento no es, porque o fue o será. Su pasado y su futuro se enlazan en un presente que continuamente deja de ser lo que es y arriba a ser lo que todavía no es. Somos el historizarnos, lo cual significa que somos dialécticos. Puesto que el historizarnos nos constituye, es la dialéctica la que nos constituye. No es que tengamos dialéctica, sino que somos dialécticos.

Somos lo que no somos. No somos lo que somos. No somos, nos hacemos, nos creamos, nos constituimos, nos construimos y al hacerlo, construimos la historia, o el historizarnos. Ello plantea el problema de la identidad. Ésta es un problema y una tarea. El no-ser que anida en el ser pone ante nuestra vista la posibilidad continua de no ser, de perdernos, de perder la identidad.

Porque el no-ser asedia continuamente al ser es que podemos perder la identidad. También aquí debemos dejar de lado el sustantivo y colocar en su lugar el verbo. No tenemos identidad, sino que "nos identificamos". Tener identidad es identificarse, hacerse idéntico, hacerse uno mismo, lo cual significa al mismo tiempo

"diferenciarse". Sólo diferenciándonos nos identificamos.

Identificarnos es hacernos y hacernos es hacernos *sujetos*. No somos sujetos, no somos algo al que se le agrega la subjetualidad, sino que somos esa subjetualidad que es el subjetualizarnos. El subjetualizarse, a su vez, es el identificarse. La pérdida de identidad siempre es posible y, en consecuencia, siempre es posible la pérdida de la subjetualidad. La locura siempre ronda nuestras fronteras, por lo cual al loco es necesario encerrarlo, no verlo, porque nos puede contagiar. Pero un contagio sólo es posible cuando el agente contagioso encuentra la "quinta columna" en el interior del contagiado. Porque la locura anida en nuestro interior es que tememos a los locos.

No somos sujetos sino que nos hacemos sujetos. Hacerse sujeto es ponerse como tal, es decidir, lo cual es al mismo tiempo decidirse. El decidir y el decidirse se ve en sus efectos. En realidad al sujeto sólo se lo puede ver en sus efectos. Me refiero tanto a los sujetos individuales que somos cada uno de nosotros como a los sujetos colectivos, es decir, a las familias, los gremios, las iglesias, las universidades, los partidos políticos, las comunidades de distinto tipo, los Estados, las clases sociales.

Nadie vio nunca un sujeto. Éste, ya se trate del sujeto individual como de cualquier sujeto colectivo, es invisible a los ojos, al tacto o al oído. Un individuo en su plena realización como sujeto y otro que prácticamente ha sido reducido a objeto, en nada se diferencian por ello en su aspecto



visible. Una clase social que decide como sujeto y otra que es tratada como objeto, en nada se diferencian exteriormente. Desde afuera sólo se ve un cuerpo en el caso del sujeto individual o un grupo de seres humanos en el caso de los sujetos colectivos.

El individuo que se construye como sujeto se conoce en sus decisiones, en sus creaciones, en sus luchas. Lo mismo pasa con los sujetos colectivos. En la medida en que producen hechos, que toman resoluciones y las llevan a la práctica, realizan y muestran su subjetualidad, su constituirse como sujetos.

2. El sujeto y las instituciones

Ser sujeto es querer serlo, decidirse a serlo, ponerse como tal. Ello produce efectos. Éstos sí son visibles. En ellos se conoce al sujeto, el cual nunca es, como decíamos, sino que siempre se hace, siempre se está haciendo. Pero si siempre está siendo, si nunca es, corre el peligro de volatilizarse. La "revolución permanente" volatiliza al ser, lo entrega al puro torbellino del devenir.

El sujeto en su continuo hacerse necesita los momentos de pausa, de descanso, de aquietamiento, en los que recupere fuerzas para reemprender la marcha. De manera que hay momentos de aceleramiento y momentos de reposo. Está claro que, siendo la historia constitutiva de su esencia, en ningún momento puede haber un reposo completo. El movimiento nunca puede pararse. Cuan-

do lo haga, y se trata de la muerte, ya no podrá reemprender la marcha, porque directamente no es.

Fue Heráclito quien, frente a la inmovilidad del ser parmenídeo, sostuvo el perpetuo fluir de todo. Aunque no sea literalmente suya, la expresión "todo fluye" expresa bien su gran descubrimiento. El problema es que si todo efectivamente fluyese sin pausas, no habría configuraciones y, en consecuencia, todo se volatilizaría. Se necesitan momentos de pausa, momentos en que la corriente configure un lago. Momentos de remanso.

Hegel plantea, efectivamente, al principio de la *Lógica*, que el devenir es el resultado de la contradicción entre el ser y la nada. El devenir es una categoría de proceso. Pero todo proceso tiene un fin, una pausa, un descanso. Precisamente el ser-ahí —*Dasein*— la primera configuración en la que se puede ver el proceso. Se trata de una categoría de reposo.

Gramsci recurre a categorías propias de la guerra a las que utiliza metafóricamente para caracterizar las acciones políticas orientadas a una transformación profunda, revolucionaria. Distingue dos momentos diferentes, dialécticamente conectados. Se trata de la "guerra de movimiento" y la "guerra de posición". La guerra de movimiento es el momento del devenir, de la aceleración del proceso dialéctico. La guerra de posición, por el contrario, responde al momento de reposo.

Gramsci se opone a la categoría de "revolución permanente" que fue expresada por Marx en la época de las revoluciones de 1848 y que Trot-

ski asumió como categoría central para el análisis y la realización de la transformación profunda de la sociedad que significa la revolución socialista. El problema de esta categoría de análisis es que privilegia en forma absoluta el momento del devenir sobre el reposo, el de la aceleración sobre el del remanso.

El momento del reposo en las sociedades se realiza mediante las instituciones. Me refiero a la familia, al gremio, al club, a las comisiones vecinales, a los partidos políticos, a las iglesias, al Estado. En las instituciones continúa el movimiento dialéctico, pero de otra manera. Es un *adagio molto* que sucede a un *allegro molto*.

Como en todo momento del movimiento dialéctico, tanto el que corresponde a la aceleración como el otro, conllevan determinados peligros. En el momento de la aceleración el peligro radica en la dispersión que se puede producir en el puro fluir. Se trata de movimientos o revoluciones que no saben dónde poner un freno y proceder a la institucionalización que necesariamente debe llegar. En el momento del reposo o institucionalización, por el contrario, el peligro radica en el freno al proceso dialéctico. El peligro de la burocratización.

3. Niveles de la dialéctica

La dialéctica como despliegue racional del ser histórico tiene la misma complejidad de éste. Atendiendo a dicha complejidad, paso a señalar algunos de los niveles principales en

que el ser histórico y, en consecuencia, la dialéctica, deben ser considerados. Me detendré brevemente en el nivel lógico-ontológico, en el psicológico-existencial, en el religioso y en el político.

a) Nivel lógico ontológico. El ser histórico es dialéctico en su mismo ser. La dialéctica no es algo que se le agregue o un simple método mediante el cual nos podemos acercar al mismo, sino que lo constituye como tal. La dialéctica se desarrolla al mismo nivel del ser, es decir, en el nivel ontológico. Sin dialéctica no hay ser histórico, no hay sujeto, no hay historia. La dialéctica está inscripta en el mismo ser del ser histórico.

La dialéctica implica una determinada lógica interna. Es la lógica dialéctica, lógica subjetual, no objetual, lógica histórica y no natural. La materia, los objetos, no son dialécticos. Sólo lo son en la medida en que están mediatizados por los seres humanos, los verdaderos seres históricos. La categoría fundamental en este nivel es el principio de contradicción: "es lo que no es y no es lo que es", al cual ya me he referido.

b) Nivel psicológico-existencial. El momento de la contradicción es un momento de escisión. Es la salida de la pura naturalidad. El ser histórico ha roto con la pura naturalidad, ha sido expulsado del Paraíso, ha salido del vientre de la naturalidad. La escisión lo constituye tanto como la contradicción.

Ahora bien, toda ruptura produce dolor, angustia, miedo, inseguridad.



Estos fenómenos anímicos tienen lugar tanto en los individuos particulares como en los grupos sociales. El dolor, el miedo, la angustia acompañan al ser humano en todo el trayecto de su historia. Son los momentos de negatividad que deben ser sometidos, a su vez, a la negatividad, es decir, superados. No hay superación sin negatividad. No hay creación sin destrucción. No hay fruto nuevo sin parto y, en consecuencia, sin dolor.

c) Nivel religioso. La ruptura o escisión es vivida como culpa en el nivel religioso. Si hay dolor, si hay sufrimiento, es porque alguien ha producido una ruptura en la armonía. Ése es culpable. Ha cometido una culpa, un pecado. En la medida en que experimentamos en nosotros mismos esa falsa armonía, nos sentimos culpables. No se trata de una doctrina especial, de una invención perteneciente a alguna cultura determinada. Es una experiencia humana y por ende universal. Ello significa que hay una culpa que se cometió en el origen. Aparece el pecado original. Alguien cometió ese pecado y todos pasamos a heredarlo. Conocemos muy bien el "todos somos culpables".

d) Nivel político. La dialéctica implica siempre el desdoblamiento, fruto del cual un momento aparece como dominador y el otro, dominado. Es la célebre dialéctica del señor y el siervo que inmortalizara Hegel. La categoría central aquí es el poder. El dominador tratará por todos los medios de eternizar su dominación.

4. Dimensiones temporales de la construcción del sujeto

El sujeto se construye temporalmente de acuerdo a las tres dimensiones del tiempo, el pasado, el futuro y el presente. El sujeto tiene un pasado, pero si éste es completamente pasado, el sujeto ha dejado de ser en ese pasado. Para que el sujeto sea, ese pasado debe conservarse. Es el papel que cumple la memoria. Por otra parte, el sujeto se proyecta hacia el futuro. Para que el sujeto sea, también el futuro tiene que ser de alguna manera. Es el papel reservado a la imaginación y la fantasía. Pasado y futuro, a su vez, se anudan en el presente. Si éste no es, el sujeto tampoco es. Es el papel reservado a la razón.

5. El pasado, la memoria

Para el sujeto no puede haber un pasado que sea completamente pasado, porque él es ese pasado. Esto lo sabían los antiguos, cuya forma de conciencia fundamental se expresaba en los mitos. En el caso de los enfermos, "se ha podido demostrar que un gran número de pueblos, desde los más antiguos hasta los civilizados —los de la Mesopotamia, por ejemplo—, utilizan como medio terapéutico el recitado solemne del mito cosmogónico" (ME p. 15).

La memoria juega un papel de primerísima importancia en Buda y en general en el pensamiento y la práctica hindú. El recuerdo de las reencarnaciones es el medio fundamental



para liberarse de la "ley del karma" que impone las transmigraciones y, en consecuencia, la vuelta continua al sufrimiento. Krishna le dice a Arjuna: "Yo he nacido muchas veces, Arjuna, y muchas veces tú has nacido. Pero yo recuerdo mis vidas pasadas y tú has olvidado las tuyas" (BG 4, 5).

No menos importante es la memoria en el pensamiento filosófico griego. Pitágoras recordaba sus existencias anteriores, mientras Empédocles recordaba hasta veinte existencias anteriores. Tanto para el uno como para el otro dicho recuerdo es curativo. Ser filósofo no se considera una mera actividad intelectual, sino el realizar la auténtica y liberada manera de ser. La tarea liberadora que tenía lugar mediante el recitado de los mitos y su correspondiente ritualización, ahora la cumple la filosofía. Rememorar las existencias anteriores era liberarse de los sufrimientos actuales, pues se recuperaba el momento inicial, el origen, antes del tiempo, cuando empiezan los sufrimientos.

A esta tradición de pensamiento se conecta la teoría gnoseológica platónica de la *anámnesis*. Conocer es recordar, volver a ver lo que ya se ha visto, hacer consciente lo que está en el inconsciente, pero que una vez había sido consciente. "Ocurre así, le dice Sócrates al esclavo Menón, que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea ca-

paz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía" (M 82, a).

Recordar es volver a las existencias anteriores. Recordar completamente es agotarlas, hasta llegar al origen, es decir, al mundo de las esencias o ideas, allí donde la vida es feliz, sin contradicciones, completamente liberada. Recordar es, pues, ser uno mismo en completa identidad. Es liberarse de la cárcel en la que nos encontramos sumergidos al haber sido arrojados a este mundo, encerrados en un cuerpo, como lo describe Platón en el Fedro.

A este mismo movimiento del recuerdo como momento identificatorio y liberador responde el fenómeno histórico y cultural del romanticismo que surge como reacción frente a la Ilustración en cuanto ésta pretende empezar de cero, eliminando todo lo anterior. El romanticismo se conecta a determinado acontecimiento o personaje fundante, ya se trate de la Grecia clásica, de la Edad Media de las cruzadas y las catedrales, de Cristo o de los héroes del Santo Grial.

En todas estas maneras de rememorar y buscar mediante la rememoración la propia identidad y curación, la búsqueda siempre fue más allá del individuo como individuo. Éste siempre era momento del cosmos en el caso de los mitos, de la polis, en el de los griegos o de los feudos en el romanticismo. Distinta es la situación a partir de la modernidad con la que nace el individuo como individuo. En esta situación el psicoanálisis freudiano buscará la rememoración curativa en la vida del individuo. Pero Jung irá a los arquetipos universales.

Aristóteles, como sus antecesores, se encontraba obsesionado por el tiempo. Su esfuerzo mayor era el de poder capturar conceptualmente el movimiento. De esta manera se colocaba a las puertas de aventurarse en la captación de la identidad del sujeto, problema que sólo podrá ser encarado en forma madura en el pensamiento moderno. Al querer definir la esencia, no se contentó con las ideas platónicas, porque no daban cuenta del movimiento o del tiempo.

En el pensamiento aristotélico una definición como la de la esencia, que pretende captar el meollo o corazón de la realidad, no puede prescindir del tiempo. Debe necesariamente incorporarlo. Por ello termina con la célebre definición *lo que era, ser –tò ti en eínai–*, o sea, seguir siendo lo que era. Mediante “lo que era” recupera el pasado. Aristóteles se coloca ya en el ámbito del ser histórico, del sujeto, aunque no sea plenamente consciente de ello.

Ya en la modernidad será Hegel quien recupere plenamente la memoria como momento fundamental en la constitución del sujeto o ser histórico. “El idioma alemán ha conservado la esencia –*Wesen*– en el tiempo pasado –*gewesen*– del verbo ser –*sein*–; en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal” (CL p. 339). Hegel se está refiriendo a la esencia de la realidad –*Wirklichkeit*– en sentido fuerte, la realidad que tiene sentido, la cual no puede otra que la subjetual.

Siendo el pasado la esencia, ésta sólo puede actualizarse mediante la

memoria. Efectivamente, el sujeto “por su naturaleza se recuerda internándose en sí mismo –*sich erinnert*– y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo recordándose” (CL p. 339). No es esencia, se hace esencia, y lo logra mediante un “recuerdo interiorizante” –*Erinnerung*–. El espíritu, sujeto o concepto se constituye esencialmente por este recuerdo interiorizante: “Por cuanto la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí* –*Insichgehen*– en el que abandona su ser-ahí y confía su figura a la memoria interiorizante” –*Erinnerung*–. (FE p. 473).

La memoria trae a la conciencia los arquetipos, los personajes y acontecimientos fundantes, aquéllos que tuvieron lugar en el origen de todo sujeto, ya se trate del sujeto individual que es cada uno de nosotros, ya del sujeto colectivo como la tribu, el clan, la polis, el feudo, el Estado, la Iglesia, la clase social o la Universidad. Es necesario no confundir el origen con el comienzo histórico. Éste es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquél es simbólico, objeto de la exégesis y la hermenéutica.

La profesión de fe que el pueblo hebreo debía recitar anualmente decía así: “Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero en ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos entonces a Yavé, Dios de nuestros padres, y Yavé nos escuchó, vio nues-

tra humillación, nuestros duros trabajos y la opresión a que estábamos sometidos.

El nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y milagros que sembraron el terror. Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel. Y ahora vengo a ofrecer los primeros productos de la tierra que Yavé me ha dado" (Dt 26, 6-10).

El acontecimiento del éxodo, la salida de Egipto, es aquí el arquetipo, cuya rememoración asegura la identidad del pueblo como sujeto. Debe rememorarse periódicamente, y sobre todo en los momentos de crisis en que es amenazado por la disolución, como lo atestigua el capítulo 24 del libro de Josué. Ese acontecimiento es histórico, pero no lo es como lo recuerda la profesión de fe.

Efectivamente, quienes protagonizaron el éxodo eran individuos pertenecientes a diversos grupos esclavizados. No constituían una nación y ni siquiera un grupo identificable. La profesión de fe no pretende rememorar lo fáctico, sino recrearlo, verse a sí mismo como pueblo. El éxodo, arquetipo fundante, es continuamente recreado, reinterpretado. En ese arquetipo el pueblo se ve a sí mismo, tiene conciencia de su identidad, de su realidad como pueblo, como sujeto.

En este caso se trata de un acontecimiento histórico arquetificado, y, en consecuencia, recreado. En nuestra historia podríamos citar el cruce de los Andes como acontecimiento arquetípico. El San Martín histórico y el que recuerda nuestro pueblo como arquetipo no coinciden perfectamen-

te. Los hechos deben ser sometidos a investigación científica, es decir, a la investigación propia de las ciencias sociales. Cómo cruzó los Andes San Martín y de cuántos se componía su ejército constituyen hechos históricos que es tarea de las ciencias históricas investigar.

Pero esos hechos históricos son, al mismo tiempo, símbolos arquetípicos. Como tales, caen bajo el dominio de la exégesis y la hermenéutica. La primera interpreta cuál es el significado que tuvieron esos símbolos para quienes los narraron, por ejemplo, para Mitre. Se descifra entonces el texto en su contexto. Para Mitre tienen un significado preciso que él transmite mediante la narración de los mismos. Al hacerlo en lenguaje épico, debe acomodar al conductor y a los conducidos, al general y al ejército de tal manera que sean aptos para significar una epopeya. Por ejemplo no puede presentar un San Martín enfermo o un ejército minúsculo.

Al nuevo lector de la epopeya poco le sirve esa exégesis si todo se reduce a ella, pues su situación no es la de Mitre. Si San Martín y el ejército de los Andes son verdaderos arquetipos, deben significar al hoy. Ésta es la tarea de la hermenéutica. Interpreta el texto en el contexto del lector, en este caso, en nuestro contexto.

En el estudio de los símbolos de identidad popular esto deberá ser tenido muy en cuenta. La historia real, comprobable documentalmente de la Virgen de Itatí, por ejemplo, pertenece a un nivel de análisis crítico, "científico", diferente de la historia simbólica, la que pertenece propia-

mente al momento de la identidad de vastos sectores populares.

La rememoración del arquetipo no es una simple vuelta al pasado. Ello sería postular un determinado esencialismo de origen, en contradicción con la realidad histórica de todo sujeto. Es una recreación, una verdadera creación. El sujeto es un "poner que presupone", como decía Hegel. Esa presuposición se encuentra en los arquetipos. Sin ellos el sujeto no puede poner, es decir, no puede hacerse, no puede ser.

En consecuencia, sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetividad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido, reducido a objeto.

Argentina tiene el triste y humillante privilegio de haber introducido la categoría sociológica y política del "desaparecido". La dictadura militar (1976-1983) ejecutó un plan sistemático de exterminio de seres de los cuales sólo se debía saber que desaparecieron. Ello pertenece a esa necesidad de que el vencido no tenga memoria, no tenga historia, no haya existido.

Pero la memoria de un pueblo no es uniforme. Se forja a través de determinados proyectos. Hay siempre una memoria oficial, perteneciente a los sectores dominantes y memorias fraccionadas, clandestinas, mimetizadas, de los sectores dominados. Hay memorias hegemónicas y contrahegemónicas.

La Biblia, texto clave, pero no el único, ni mucho menos, en la conformación de la identidad latinoamericana, es un ejemplo claro de ello. El Pentateuco, los cinco primeros libros que narran la historia del pueblo, desde su conformación hasta las puertas de la tierra de Canaán, es una fusión de relatos hechos desde proyectos contradictorios.

Todos esos relatos tienen como finalidad suscitar una determinada memoria en función de un proyecto. Pretenden conformar un sujeto correspondiente al proyecto en cuestión. Como la fusión de los relatos es realizada por los sacerdotes bajo la supervisión del imperio persa, en el siglo IV aC, es evidente que son los relatos populares, proféticos, los que salen perdiendo.

Lo notable, sin embargo, es que los relatos proféticos no desaparecieron completamente. Aunque bastante destrozados, allí están. Es la primera historia de los vencidos de la cual se puede reconstruir el relato. Apoyándose en ellos es que Jesús les pudo decir a los saduceos que no podían creer en la resurrección, es decir, en el triunfo de la vida sobre la muerte, porque no tenían memoria histórica, no conocían al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, un Dios de vivos, no de muertos (Mc 12, 26-27).

Veremos repetirse esto en la manera como los sectores populares argentinos interpretan y reinterpretan determinados símbolos pertenecientes a la cultura cristiana y católica, como las diferentes vírgenes y cómo crean y recrean otros como el gaucho Gil y la Difunta Correa.



La Virgen del Valle de Catamarca es el símbolo fundamental en la construcción de la identidad del pueblo catamarqueño. Su historia coincide con la historia de la Virgen. El catamarqueño no puede pensarse a sí mismo sin la Virgen. Su historia se confunde con la historia de la Virgen. Pero no es la misma la historia de la Virgen vivida por el pueblo que la narrada por la Iglesia.

Gráficamente se expresan estas dos historias en la celebración oficial que se hace en la ciudad de Catamarca, teniendo como centro el templo, y la que espontáneamente realizan los peregrinos en la gruta donde, según la narración, fue encontrada la imagen de la Virgen. La Virgen del templo da el mensaje oficial, el que controla la Iglesia, aliada al poder político. Es la Virgen que nunca condenó a la dinastía Saadi. La Virgen de la gruta es la que conforta al pueblo, la que lo protege. Está marginada del poder como el mismo pueblo.

La memoria es fundamental en la construcción e identidad del sujeto. Por ello el terrorismo de Estado creó la figura del *desaparecido*. Quienes encarnaron un proyecto alternativo, o sea, se estaban construyendo como verdaderos sujetos, deben desaparecer completamente. De ellos nadie se debe acordar. Son peligrosos. Recordarlos es reconstruir un sujeto subversivo. A los vencidos se les debe escribir una historia que ellos deben aceptar. No pueden tener historia propia, porque si la tuviesen, se crearían como sujetos que subvertirían el orden establecido por la dominación.

En apoyo de los vencedores vie-

nen hoy los filósofos de la posmodernidad a decirnos que no recordemos con tanta fuerza a los *desaparecidos*. Que los dejemos así, desaparecidos. En todo caso, que los recordemos como quien tiene un recuerdo lejano, algo nostálgico. Se trata, en suma de una "rememoración piadosa" (El, p. 31), como dice Vattimo, citando a Heidegger. En lugar de la *Erinnerung* hegeliana, Vattimo propone el *An-denken* heideggeriano. La preposición *an* significa al lado, no adentro. Se trata de un recordar que pasa al lado, que roza, que no penetra.

El resultado es la construcción de un "sujeto débil" que en la "pietas" espera las revelaciones del ser. Ya no más proyectos, tarea de sujetos fuertes que, en su intento de imponerlos, recurren a la violencia, sino sujetos débiles que se esmeran en preparar la morada para esas revelaciones. Ya se encargarán las corporaciones de la globalización de tales revelaciones.

6. El futuro, la imaginación

Así como somos el pasado, la memoria, somos el futuro, la imaginación y la fantasía. Somos proyecto, pero nuevamente, no sujeto sino verbo. Somos el "proyectarnos". No podemos ser sin trascendernos, sin proyectarnos. Éste nos constituye tan esencialmente como el pasado. El futuro que somos no está cerrado, no puede estarlo, porque ello significaría nuestra muerte, la muerte del sujeto como tal.

Todos los grandes mitos fundantes imaginaron ese futuro abierto, sin



fronteras que, como el horizonte está siempre presente pero nunca se alcanza y continuamente llama a ser alcanzado. Ellos nos hablan de "la tierra sin males", del "paraíso perdido que será reconquistado", de la "fuente de la juventud", de la "tierra de Eldorado". Las figuras se multiplican y se expresan de diversas maneras de acuerdo a la propia cultura. Las utopías dibujan ese futuro.

Es a la imaginación a quien corresponde ahora la tarea fundamental. Ella es la autora de los "sueños diurnos" como los llama Bloch. Es interesante la división que establece entre los "sueños nocturnos" y los "sueños diurnos" (PE, T.I pp. 63-102). Los primeros están vueltos hacia el pasado. Traen a luz determinados arquetipos que implican una regresión. Se los puede caracterizar con la figura de la *sumersión*. Se trata de las pesadillas oprimientes.

Los sueños diurnos, por el contrario, levantan *ideales*, figuras concretas que se proyectan hacia adelante. Se pueden expresar mediante la figura de la *ascensión*. Frente a la sensación de opresión de los sueños nocturnos, se experimenta liberación, potenciación del sujeto, mejoramiento del mundo y viaje hacia horizontes completamente abiertos.

En los sueños diurnos se hace presente la utopía que siempre se renueva. Menester es distinguirla del proyecto. Se trata de dos momentos dialécticos del proyectarse en que consiste el sujeto. La *utopía* es el horizonte que siempre está presente, que llama, pero que nunca puede ser alcanzado. La imaginación se enciende di-

bujando los mundos utópicos que mueven a todo tipo de creación, trátense de proyectos políticos, culturales, académicos, científicos o artísticos.

La utopía no puede morir porque ello significaría la muerte del sujeto. Éste no es tal si no se proyecta continuamente hacia un horizonte siempre abierto. Si el horizonte se cierra es el sujeto que se cierra. Allí, en la utopía, anida el *sentido*, expresado con la figura del *centro* en los mitos fundantes de todas las culturas. Se expresa en los mitos, en las religiones, en los metarrelatos.

La utopía moviliza, incita al sujeto a constituirse como sujeto, a crearse como tal. Todas las creaciones han sido precedidas por utopías movilizadoras. Pero las utopías como tales no pueden alcanzarse. Dejarían de ser lo que son, utopías. Las creaciones a las que movilizan las utopías se realizan mediante *proyectos*. Así como es la imaginación la encargada de dibujar las utopías, es la *razón* la que debe elaborar los proyectos y buscar los medios necesarios para realizarlos. Es el ámbito propio de las ciencias. Éstas sólo pueden desplegarse en el ámbito que abren las utopías.

El momento de la utopía y el del proyecto se comportan dialécticamente como dos momentos polares del proyectarse del sujeto. Esto no ha sido comprendido por el otrora marxismo ortodoxo que contrapuso adialécticamente "socialismo científico" a "socialismo utópico", como si la realización del primero, que correspondería al proyecto, de acuerdo a nuestra categorización, eliminase al segun-

do. De esa manera se elimina la utopía y, con ella, el espacio de la libertad. Se instala la dictadura de la ciencia.

Las categorías de "socialismo" para el proyecto y "comunismo" para la utopía serían las categorías que nos parecen las más adecuadas. De hecho, toda la construcción teórica de Marx estuvo siempre impulsada por una poderosa, exultante y exigente utopía, como puede verse sobre todo en los primeros escritos, tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, como en *La ideología alemana*.

En esta última leemos: "En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos" (IA p. 34). Ésta es la poderosa utopía que abrió las puertas para la magna obra teórica que es *El Capital*.

En contra de la vigencia de las utopías, el pensamiento posmoderno nos anuncia su muerte. Lyotard lo expresa mediante lo que denomina la muerte de los *metarrelatos* y el gran Fukuyama, mediante el ya clásico: "*The end of history and the last man*". La "democracia liberal", nos dice

Fukuyama, "constituye el final de la evolución ideológica de la humanidad" (TE p. XI). Es "el final de la historia", lo que significa que "no habrá más progreso en el desarrollo de principios e instituciones, porque todas las grandes cuestiones ya habrán sido establecidas" (TE p. XII).

7. El presente, la razón

Pasado y futuro se encuentran en el presente. Éste "es lo que no es y no es lo que es". Es lo que ya no es y lo que todavía no es. No es lo que fue en el pasado y será en el futuro. Pasado y futuro, o están en el presente, o directamente no están. Pero si no están es el sujeto el que no está.

El pasado se presente en los arquetipos, como veíamos, y el futuro, como ideales. Arquetipos e ideales son *símbolos* a ser descifrados por la *razón*. Descartes hace el deslumbrante descubrimiento del yo o autoconciencia. El deslumbramiento lo lleva al error de creer que el sujeto se ve directamente a sí mismo, por lo cual parte directamente de la conciencia como autoconciencia para reconstruir todo el edificio de la ciencia, de la filosofía y, en una palabra, de la cultura.

Kant advierte el error cartesiano de creer que hay un acceso directo a la autoconciencia. La autoconciencia está, pero Kant no puede tematizarla, porque hay acceso a ella, al menos para la razón en su uso teórico. Hegel no sólo avanza un paso más, sino que nos coloca en el camino para acceder a la autoconciencia. Es el ca-

mino de las configuraciones de la conciencia hacia atrás y hacia delante que presenta en la monumental y genial *Fenomenología del espíritu*.

Las configuraciones –*Gestalten*– son creaciones del sujeto, tanto del sujeto individual que es cada uno de nosotros, como de los sujetos colectivos como las clase social, el gremio, las comunidades, la Universidad o el Estado. Los sujetos se ven a sí mismos, tienen conciencia de sí mismos, se identifican o autoidentifican en esas configuraciones o símbolos.

De allí la importancia de recuperar la historia de los vencidos si queremos contribuir a la gestación de un sujeto y proyecto liberador. No hay proyecto sin sujeto que lo proyecte teóricamente y lo realice prácticamente, y no hay sujeto sin historia propia que rescate sus símbolos, arquetipos que se proyectan como

ideales que exigen ser plasmados en la realidad.

Siglas

- ME Mircea Eliade: *El mito del buen salvaje*. Ed. Almagesto, 1991.
BG Bhagavad Gita. Ediciones Sol, México, 1979.
M Platón: *Menón*: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
CL Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette, Buenos Aires, 4ª ed., 1976.
FE Hegel: *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1973.
EI Vattimo, G.: *Ética de la interpretación*. Paidós, Buenos Aires, 1992.
PE Bloch, Ernst: *El Principio Esperanza*. Ed. Aguilar, Madrid, 1977.
IA Marx: *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1977.
TE Fukuyama, Francis: *The end of history and the last man*. Avon Books, NY, USA, 1993.



Obstáculos en la búsqueda

por Ignacio Lewkowicz

I

Nos preguntamos por el sujeto de la política¹. Desde hace un tiempo, todos nos preguntamos por el sujeto de la política. Nos preguntamos si se trata de un retorno o de un nacimiento. ¿Por qué nos preguntamos por el sujeto de la política? Porque lo estamos buscando. ¿Y qué buscamos cuando lo que buscamos es el sujeto de la política? ¿Cuáles son las estrategias de búsqueda? ¿Cómo condicionan el posible encuentro? O mejor, ante todo, o para empezar de una vez por algún lado, ¿por qué buscamos el sujeto de la política?

Parece que buscamos porque hemos dejado de tenerlo *de hecho*. Pero *de derecho* parece que tampoco las cosas andan mucho mejor. No sólo lo perdimos de hecho sino que además cayeron los garantes. Hemos dejado de ser marxistas, sustancialistas o estructuralistas. Ni la sustancia, ni las contradicciones, ni la estructura, nos prometen la inminente reaparición del sujeto en eclipse. ¿Pero cómo buscamos? ¿Somos ya otros o buscamos aún como ex-marxistas, ex-sustancialistas o ex-estructuralistas? ¿Sabemos buscar? ¿Con qué patrones realizamos la búsqueda? No digo que estemos buscando una entidad vigente *a imagen y semejanza* de la agotada. Sino que el riesgo es que busquemos una entidad *a imagen y diferencia* de la agotada; que estemos buscando otro término para el mismo sitio, otra encarnadura para la misma función. Buscamos como ex cuando buscamos otro sujeto según los hábitos de la misma subjetividad.

¿Con qué procedimientos realizamos la búsqueda? ¿Buscamos aún en trascendencia, una entidad con propiedades políticas en sí? ¿Buscamos un conjunto cuyos intereses, demandas o consignas no tengan cabida en el orden de cosas? ¿Buscamos a una escala conforme a nuestros hábitos de las naciones, las regiones geopolíticas, el mundo?

Nuestras estrategias de búsqueda están aún marcadas formalmente por la estructura del sujeto político agotado, por la

huella de lo desvanecido. Aún somos ex-varias cosas, aún no somos otra cosa.

La subjetividad política heredada, en ausencia del sujeto que la requiere y justifica, es nuestro obstáculo específico para el pensamiento de un sujeto político posible².

II

La subjetividad política heredada supone una escala y una posición para la determinación de un sujeto político. Esa subjetividad supone un espacio propio de la teoría³.

El propósito inicial de este artículo, para plantear en un terreno más pertinente y propio el problema del sujeto de la política, era situarse de entrada en el seno de una experiencia. La inmanencia de un recorrido subjetivo —como el del 501, por ejemplo— tenía que poder mostrar el modo de pensar en inmanencia la dimensión política en condiciones contemporáneas. No podía escribir acerca de la subjetivación política sino a partir de un punto sintomático específico, subjetivamente fundado, en el seno de una situación. Al menos eso creía.

Las conversaciones con los editores de la revista fueron mostrando que no era eso lo que se esperaba. Por un lado, el episodio de un día, un traslado a 501 km del lugar de votación, el día de las elecciones, tenía más de happening trasnochado que de política en serio. Por otro, la revista requería un artículo *más teórico*. Pero, en primer lugar, según el modo que

considero activo para situar hoy el problema del sujeto de la política, el carácter ínfimo o ridículo del movimiento no era ninguna objeción. Y en segundo lugar, el planteo en términos *más teóricos* instauraba o restauraba una diferencia que aún hoy impide pensar el sujeto de la política en inmanencia. Se trataba en rigor, de dos obstáculos que no lo eran sólo para escribir este artículo en esta publicación. Estos obstáculos son ante todo índices de un modo de buscar. Ese modo de buscar no se sitúa en apuesta subjetiva en la inmanencia de una situación de cualquier escala (si el término escala tiene aún alguna pertinencia). Ese modo de buscar es índice de la supervivencia de una subjetividad política específica en condiciones post-políticas. Un modo que supone una escala de realidad para que algo sea política. Un modo que percibe en términos de *más o menos teórico*. Porque si hay grados de *teoricidad*, es que hay puntos distintos de observación. Si la subjetividad es de observador —comprometido o indiferente, en este punto da lo mismo—, lo que tiene realidad es lo que está allá enfrente, dispuesto como objeto de saber o de transformación. La mirada, en la medida en que es mirada, resulta trascendente a esa realidad ahí dispuesta. La mirada, rasgo esencial de la subjetividad del observador comprometido, transforma eso en escena.

La escena contemporánea supone una posición de observador. Esa posición es propia de la subjetividad política heredada: científicidad, realidad, saber, teoría. Naturalmente, eso no es todo lo que aparece en esta re-



huella de lo desvanecido. Aún somos ex-varias cosas, aún no somos otra cosa.

La subjetividad política heredada, en ausencia del sujeto que la requiere y justifica, es nuestro obstáculo específico para el pensamiento de un sujeto político posible².

■

La subjetividad política heredada supone una escala y una posición para la determinación de un sujeto político. Esa subjetividad supone un espacio propio de la teoría³.

El propósito inicial de este artículo, para plantear en un terreno más pertinente y propio el problema del sujeto de la política, era situarse de entrada en el seno de una experiencia. La inmanencia de un recorrido subjetivo —como el del 501, por ejemplo— tenía que poder mostrar el modo de pensar en inmanencia la dimensión política en condiciones contemporáneas. No podía escribir acerca de la subjetivación política sino a partir de un punto sintomático específico, subjetivamente fundado, en el seno de una situación. Al menos eso creía.

Las conversaciones con los editores de la revista fueron mostrando que no era eso lo que se esperaba. Por un lado, el episodio de un día, un traslado a 501 km del lugar de votación, el día de las elecciones, tenía más de happening trasnochado que de política en serio. Por otro, la revista requería un artículo *más teórico*. Pero, en primer lugar, según el modo que

considero activo para situar hoy el problema del sujeto de la política, el carácter ínfimo o ridículo del movimiento no era ninguna objeción. Y en segundo lugar, el planteo en términos *más teóricos* instauraba o restauraba una diferencia que aún hoy impide pensar el sujeto de la política en inmanencia. Se trataba en rigor, de dos obstáculos que no lo eran sólo para escribir este artículo en esta publicación. Estos obstáculos son ante todo índices de un modo de buscar. Ese modo de buscar no se sitúa en apuesta subjetiva en la inmanencia de una situación de cualquier escala (si el término escala tiene aún alguna pertinencia). Ese modo de buscar es índice de la supervivencia de una subjetividad política específica en condiciones post-políticas. Un modo que supone una escala de realidad para que algo sea política. Un modo que percibe en términos de *más o menos teórico*. Porque si hay grados de *teoricidad*, es que hay puntos distintos de observación. Si la subjetividad es de observador —comprometido o indiferente, en este punto da lo mismo—, lo que tiene realidad es lo que está allá enfrente, dispuesto como objeto de saber o de transformación. La mirada, en la medida en que es mirada, resulta trascendente a esa realidad ahí dispuesta. La mirada, rasgo esencial de la subjetividad del observador comprometido, transforma eso en escena.

La escena contemporánea supone una posición de observador. Esa posición es propia de la subjetividad política heredada: científicidad, realidad, saber, teoría. Naturalmente, eso no es todo lo que aparece en esta re-



vista. Ni siquiera es lo esencial. Pero es un obstáculo siempre presente a la hora de situar los modos de pensar y ser políticamente en nuestras condiciones.

Prefiero, entonces, tomar como situación el campo de compañeros y amigos de nuestra generación que circula, piensa, discute y milita en torno de la revista. Dada la situación, no encuentro nada más activo que señalarnos una serie de obstáculos que nuestra subjetividad política espontánea le opone a nuestra voluntad política específica.

III

La posición de observador es concomitante con la suposición de una teoría. Según lo dispone la subjetividad política heredada, la participación en una política es el ingreso en una escena que ya se ha observado (o se sigue observando). La aparente búsqueda actual del sujeto está determinada por esta posición teórica. Pero esta búsqueda circular impide el encuentro con el sujeto.

La subjetividad política heredada disponía una posición exterior de observación. El dispositivo partidario permitía circular entre ese exterior observable y el interior transformable, mientras que la noción de *objeto* es la que permitía la circulación entre ese interior activo y el exterior contemplativo –pues el término gramatical *objeto* “sostiene” varios genitivos: *de conocimiento, de transformación, de dominio*.

Pero la identificación de una política desde dentro y por apuesta –la actividad determinante del pensamiento que hace sujeto– está excluida a priori de los patrones y procedimientos de búsqueda. Esa identificación desde dentro y en apuesta, esa decisión según la cual esto que aquí se declara, al declararse deviene sujeto porque toca un punto sintomático de una situación, requiere ante todo que haya situaciones. Y que la posición básica no sea la de observador o de participante sino la de *habitante* de la situación. Para eso tiene que haber situaciones, pero si hay escena contemporánea, entonces no hay situaciones, porque el conjunto de las situaciones supuestamente reunido en la escena dispone de un punto exterior de observación y composición. Correlativamente, en esta disposición subjetiva heredada, no es posible la posición absoluta de *habitante de una situación*. El observador comprometido no es habitante de la situación. Puede estar contado primero como observador y luego como participante de la realidad que antes ha observado. Pero entre él y él mismo, entre él observador y él participante, se establece la distancia mortal de la trascendencia. Por obligación moral, política o técnica, el observador se desdobra como participante, pero la verdad en pensamiento de lo que acontece la detenta el observador. Entre la escena que observa y aquella en la que participa se establece una distancia que queda consagrada y abolida en la medida en que la primera (ésa en la que es observador) detenta el conocimiento (a priori o a

posteriori, va en gusto) de la segunda. Por lo tanto, la segunda no es una situación en su autonomía, sino una escena cuyo sentido depende en lo esencial de un punto exterior. No es difícil encontrar aquí un eco notorio de la legendaria unión de la teoría y la práctica: el partido se postulaba a sí mismo como práctica y como teoría de la unión de la teoría y la práctica. Ahora, sin la evidencia encubridora del partido, se revela la distancia mortal *en cada uno* entre el observador y el participante. La desherencia universitaria de la antigua posición de la teoría, no hace más que llevar las cosas hasta el punto del patetismo. Creo que todos hemos sido frecuentados por este patetismo.

Las situaciones se afirman en su autonomía desde un punto real, un punto de verdad o de ser, con el que uno se encuentra sin que fuera lo que uno buscaba. No es que eso se encuentre, es uno el que se encuentra. ¿Con qué? Con un punto de inconsistencia, que permite al habitante de la situación, devenir otro en un recorrido subjetivo. ¿Pero nuestra subjetividad política heredada es capaz de estas operaciones? ¿Es capaz de ver sujeto en un punto de inconsistencia, indeterminado, ínfimo? De ninguna manera: la serie de referencias políticas establecidas organiza la ceguera ante los modos de subjetivación singulares, forjados en la autonomía de las situaciones, con independencia o más allá de las posiciones y teorías de los diversos observadores. Pues la subjetividad heredada busca conjuntos sociales dotados de propiedades, con intereses

y consignas, de rango significativo de cara al Estado o el mundo.

IV

Los referentes de la objetividad política impiden la implicación efectiva en pensamiento de los puntos de sujeto. Nuestra subjetividad política requiere aún de una larga eliminación de obstáculos para poder entrar en la composición de un sujeto. La objetividad de los referentes políticos estorba la identificación subjetiva de los mojones políticos de una situación.

Presento un ejemplo. Lo cual es problemático. Porque no está en la naturaleza de este modo de pensar presentar ejemplos sino habitar las situaciones. Pero en función de las conversaciones ya mencionadas con los editores de la revista, y en función del presente argumento, bien puede valer un ejemplo.

El proyecto 501 había encontrado algo. No encontró un sujeto sino una posibilidad de subjetivación. En el envés de la trama del dispositivo electoral, aparecía una posibilidad subjetiva inédita. Si la ley enuncia que a más de 500 km el individuo deviene irrepresentable, ¿qué resulta de la experiencia de constituirse colectivamente a esa distancia el día de la representación? La situación que toma es la situación electoral. Autónomamente, decide que eso es una situación y no parte de una situación nacional o planetaria. ¿Por qué es una situación? Pues porque desde un punto de ser permite —aparentemente—



devenir otro con otros, subjetivarse colectivamente, situarse de otro modo respecto de la soberanía y la potencia. Ese punto de ser, enunciado como imposibilidad de representación según la ley de representación, obligaba a buscar otros modos de pensar y hacer el recorrido político. Ese punto es el que hace sujeto. Se abre la posibilidad indeterminada de un recorrido. ¿Hacia dónde se encamina? ¿Cuáles son las referencias que orientan el devenir de ese punto decidido en apuesta? Ese punto hace sujeto, y no las personas que se suman al proyecto. Sociológicamente se pueden dar caracterizaciones muy pintorescas del conjunto. Pero el sujeto es eso que excede a los componentes y los compone. El punto de ser no es expresivo del conjunto que lo enuncia. Precisamente, la idea según la cual la política expresa a los conjuntos sociales, es una de las vertientes más poderosas de la subjetividad heredada. Ahora bien, la subjetividad política heredada era el habitante más común en el conjunto de los trasladados a Sierra de la Ventana. Una vez hecho el primer movimiento, el sentido del recorrido iba a estar determinado por el segundo. ¿A qué compromete la deserción electoral de octubre? La subjetividad política heredada impuso sus temas, sus referencias, sus hábitos. El segundo paso no fue perseverar en la decisión de irrepresentación instituida el día de las elecciones, sino manifestarse respecto de una serie heteróclita de temas *evidentemente* políticos: Cuba, Seattle, bibliografía, trabajo en barrios. Esas referencias heredadas del

saber político bloquearon la posibilidad de la perseverancia. Un juez inició un juicio contra los integrantes. ¿Excelente ocasión para impugnar la justicia representativa? No, nada de eso, un tema menor. Mejor adherir a los movimientos progresistas de todo el mundo contra la conferencia en Seattle. Sierra de la Ventana se evaporó. La deserción no ocurre bajo el modo de la traición sino de la supuesta fidelidad. La forma de deserción a la fidelidad actual es mantener la fidelidad anterior.

V

La fidelidad política instituida tiene una serie de rasgos establecidos por herencia. Estos rasgos, entre otros, incluyen nombres emblemáticos, conjuntos sociales privilegiados, la instancia misma de la política, una escala *razonable*, una identidad de las organizaciones y unas instituciones. La fidelidad no surge de la inmanencia de un punto de ser que la escoja como orientador específico. Por el contrario, la fidelidad anterior determina la búsqueda de puntos donde arraigarse. Así, la fidelidad instituida como norma a priori del encuentro posible, bloquea el acceso de los puntos sujeto. La fidelidad es la norma y no el recurso. No somos una generación, somos una descendencia.

Queda claro entonces por donde la subjetividad política heredada constituye nuestro estorbo específico en torno de la búsqueda del sujeto. Prescribe a priori la forma de la sorpresa.



Para esta subjetividad, la emergencia específica de un término sujeto no constituye la norma que subordina y juzga la potencia de los saberes; es el saber instituido como fidelidad el que establece la norma de valuación de cualquier término emergente. En lugar de someter a su prueba la vigencia de los saberes, en lugar de exigirlos a comprobar su pertinencia y su potencia subjetiva, un término nuevo tiene demasiadas exigencias que satisfacer. Paradójicamente, tiene que ser valorado por la subjetividad agotada como un buen parricidio —en esta línea, el parricidio es un homenaje. Basta escuchar la serie de impugnaciones realizadas desde el saber político heredado, cada vez que acontece un episodio algo raro, para comprender que si lo dado es la norma de lo nuevo, de lo nuevo no tenemos más que la parodia.

Pero parece que es imposible constituirse sin un punto de referencia. Y que es imposible que ese punto de referencia no se convierta en norma de fidelidad. En tal caso, será preciso que el pensamiento político arraigue en dos máximas muy vacías, pero de enorme potencia. *Los filósofos han interpretado el mundo de distintas maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo.* Estamos ante una exigencia totalmente vacía, que impugna como filosófica cualquier interpretación del mundo. La subjetividad filosófica es la que dispone el mundo como escena. Se le opone una disposición política: *transformarlo*. ¿En qué? ¿Cómo? ¿Quiénes? No ha lugar. El punto de fidelidad es esta exigencia vacía; cualquier agregado de positi-

vidades en nuestras condiciones —los ideales, los valores, la escala, los conjuntos sociales, el sentido de la transformación, etc.—, es un estorbo de la subjetividad política heredada. Si se comprende la descalificación implicada en el término, habrá que llamar *fidelidad objetiva* a cualquier pre-configuración del sujeto según las determinantes de una fidelidad anterior. Correlativamente, será preciso llamar *fidelidad subjetiva* a las diversas modalidades de determinar el imperativo vacío de transformación.

La segunda máxima establecía que la esencia de la doctrina revolucionaria consistía en el *análisis concreto de situaciones concretas*. Nuevamente un imperativo vacío. ¿Cuándo es concreto el análisis? No cuando hay una serie de referentes objetivos, porque esos referentes denotan el carácter concreto de las situaciones y no del análisis. El análisis es concreto cuando él se realiza desde el interior mismo del campo en el que opera —en intervención y no en observación o conocimiento—, cuando traza líneas de demarcación desde la inmanencia del campo en el que se cuenta como término y principio ordenador.

Si mediante una alquimia autorizada por la tradición sustituimos *el mundo* de la primera máxima por las *situaciones concretas* de la segunda, obtenemos las siguientes combinaciones un tanto redundantes entre sí. 1- De lo que se trata es de transformar las situaciones concretas, 2- analizarlas concretamente es transformarlas. En cualquiera de los dos casos, tenemos la máxima de la fidelidad subjetiva.



VI

La expresión *sujeto de la política* arrastra consigo un modo político del ser y del hacer. La política es una realidad en sí, en la cual se desempeña un sujeto.

Además de la serie de determinaciones positivas que la fidelidad objetiva impone al posible sujeto para ser aceptado como tal (una escala, unas consignas, un anclaje social), está también determinado el escenario en que ha de desenvolverse. La política es algo que existe: tal es la evidencia mayor de la subjetividad heredada. Cualquiera sea el conjunto de los referentes que la especifiquen, cualquiera sea la definición teórica que adopte, la política es en sí una situación, una instancia, una entidad, una realidad. Las situaciones, antes de que se declare existente un sujeto, tienen que tener una cualificación como políticas. Puede tratarse de las clases y el Estado, de las naciones y las regiones, de las instituciones y los poderes, de las reglas y las transgresiones: lo cierto es que existe la política y ahí tenemos que hallar un sujeto. Correlativamente, como la subjetividad heredada supone una escala, lo que satisfaga en lógico las condiciones pero no satisfaga las exigencias de peso y talla, se llamará *micropolítica*. Ahora bien, *micro* y *macro* pueden ser distinciones pertinentes para la anatomía patológica, pero ¿qué pertinencia tienen en nuestra búsqueda de un punto de subjetivación? Sólo pertinencia de obstáculo. El requisito de consistencia impide la percepción de la inconsistencia.

Para hallar un punto-sujeto, más allá de las exigencias habituales de la subjetividad heredada, es recomendable un olvido de la escala. La política así no es una instancia dada sino una producción subjetiva. La subjetivación hace existir la política, vale decir, el escenario en el que aparentemente se desenvuelve la acción. Así, ya es un obstáculo para nosotros pensar en términos de *la política*; nuestra subjetividad se forja al asumir que *hay una dimensión política de las situaciones*.

Así, la política no es una situación sino una dimensión de las situaciones; no es una dimensión objetiva sino una producción subjetiva.

VII

Los nombres propios, signos de una fidelidad anterior, en ausencia de sujeto, se transforman en emblemas y citas.

La desherencia universitaria de la dimensión teórica de la subjetividad política, retoma un conjunto vastísimo de textos, nombres-sujeto (convertidos así en *autores*). Los documentos políticos se convierten en bibliografía. Pues ¿cómo retoma el universitario los nombres propios? Del único modo que puede: en el enunciado. La frecuentación bibliográfica hace un culto de la cita. La diferencia del universitario ex-militante y el universitario a secas, en este terreno, no es subjetiva sino de contenidos. La cita, repetición del enunciado sin enunciación, es el modo general —sólo difieren los próceres. La cita es, por



excelencia, el olvido de la enunciación en el enunciado. Esos nombres propios –todos tenemos los nuestros– son marcas identificatorias y no recursos de pensamiento. Lo cual no estaría nada mal si no indujeran un bloqueo perceptivo. Pues la cita identificatoria exige una fidelidad. Y una fidelidad sin un punto de ser que la legitime, sino que, por el contrario, se percibe a sí misma como legitimante de los *buenos* puntos-sujeto.

VIII

El privilegio de lo que es reactivo resulta del *obstáculo sociológico*: intereses, demandas, igualdad de estado, son otros tantos requisitos que la subjetividad heredada le impone al sujeto para disponerse en fidelidad a su emergencia. Más activo resulta pensar la fidelidad al pie de la emergencia subjetiva.

La subjetividad heredada está marcada interiormente por el esquema de la explotación. Según este esquema, un subconjunto –coerción mediante– obtiene de otro un plus. Entre ambos hay una relación asimétrica que los vincula funcionalmente. Tal es la matriz del conflicto. Del conflicto surge la subjetivación. En este esquema, el subconjunto explotado encuentra en ello la causa de su subjetivación. Esa causa le proporciona un anclaje estructural, una consistencia social, un programa posible. La inclusión necesaria para el todo mediante el vínculo de explotación, suministra a su vez la potencia de resistencia. La explotación, en síntesis, provee el sujeto,

su causa y su consistencia. Disponemos así de un esquema para pensar la subjetivación en una relación de explotación. Pero ¿qué ocurre con la exclusión? ¿Hay vínculo en la exclusión capaz de poner a trabajar el esquema heredado, ahora con otro contenido? Creo que no.

Nuevamente, un “ejemplo”. El escrache es un invento desde diversos aspectos notable. Tiene una cualidad política muy singular, cuya percepción y prescripción depende de una lectura precisa. Pero para esto debemos aceptar que el escrache hace sujeto y no que el sujeto del escrache son los grupos que los organizan. ¿Somos capaces de percibir el sujeto en esa máquina? No creo. Pero tampoco creo que sea tan difícil si consideramos que, en su momento, supimos ver el sujeto en el partido.

Hay escraches, es cierto, pero eso no es ninguna evidencia. ¿Qué significa? No nos apresuremos a decir que es una pura técnica, un instrumento. La versión instrumental supone nuevamente un sujeto moderno que se sirve de los instrumentos para obtener sus fines.

El escrache es un pensamiento práctico. Es un dispositivo esencialmente (y no técnicamente) político. Si el sistema político es representativo, las capacidades estatales proceden de la representación. La justicia es también representativa. La potencia del pueblo se delega y el Estado redistribuye esa sustancia delegada según diversas modalidades. De esa alquimia, resulta que la capacidad popular de justicia queda capturada en un aparato burocrático específico.



Si ese aparato jurídico hace síntoma, no es por tal o cual modo de proceder legal o clandestinamente (esos juegos son consustanciales con su consistencia). Si hace síntoma es porque tocamos los límites de la justicia representativa. El escrache es el invento político que piensa en acto la justicia popular. Pero nuevamente, para percibirlo así es preciso quitarse de encima toda una imaginaria derivada de la subjetividad post-política. Los asesinos deben ir a la cárcel. Nuestra justicia es corrupta. Los asesinos no van a la cárcel. Entonces, como castigo menor, moral simbólico, los escrachamos. Según esta subjetividad, nuestro modo de castigar, nuestro modo de hacer justicia, es idealmente la prisión. En caso de que no se pueda, bien viene el escrache. Sin embargo, en esta percepción se pierde lo esencial. El escrache es un invento porque es nuestro modo de castigar, nuestro modo político y no penitenciario (unidad representativa en la que se ha delegado la capacidad popular de castigo). Pero entonces ¿qué sentido tiene que la "misma" máquina escrachadora se traslade a tribunales para pedir castigo? ¿Es una máquina autónoma o es uno entre tantos instrumentos de presión? Las fidelidades que se organizan de un modo u otro son realmente distintas. La fidelidad anterior que valida el escrache como instrumento de presión sigue tomada en el conflicto por la posesión de los instrumentos del Estado. La que establece en él una máquina de justicia popular en acto, practica la soberanía también en acto en los intersticios de la representa-

ción. Las consecuencias de esta segunda modalidad se multiplican apenas nos ponemos a pensar en inmanencia el despliegue de ese punto sujeto. El pensamiento práctico en fidelidad al acto de justicia popular, es el despliegue del sujeto en la dimensión política abierta en la situación —situación cuya caracterización ignoro, pero que es preciso delinear para no extraviar la fidelidad en nombre de referentes establecidos como las prisiones y el Estado. Y como la fidelidad determina el ser de aquello respecto de lo cual es fiel, los caminos de la fidelidad son un pensar determinante en la efectividad de las situaciones. La subjetividad heredada, en este caso, puede malograr también la potencia del escrache. Basta con ver que hay un subconjunto que hace escraches y llamar sujeto a ese subconjunto, en lugar de llamar sujeto al escrache y pensar el modo práctico en que esa máquina forja la subjetividad de quienes se integran a su operatoria.

IX

La subjetividad heredada está interpretando el mundo de distintas maneras, pero de lo que se trata es de transformarla.

Se percibe en la serie de rasgos señalados de la subjetividad política heredada, cuáles son los obstáculos que nos estorban para la conformación de una subjetividad política activa que sea fiel, no a un legado, sino a la emergencia de los puntos sujeto.

Este señalamiento de nuestras di-

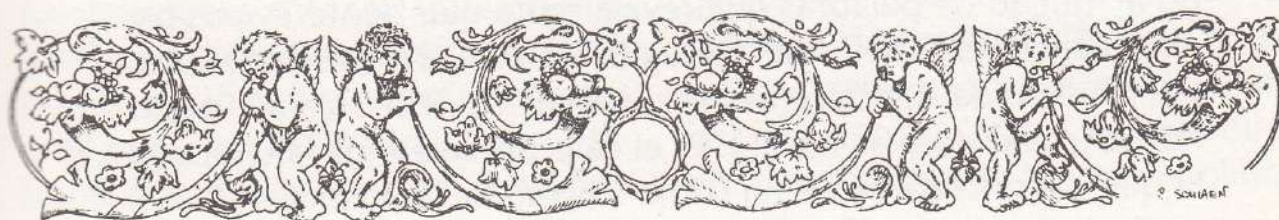
ficultades, intenta modificar en algo la subjetividad de quienes buscan, la disposición de la espera, de la percepción o de la captura del sujeto político. Si no fuera un nombre muy malo —pero quizá debamos llamarlo así y asumir que es un nombre muy malo—, habría que llamar a esa disposición subjetividad prepolítica, bajo la condición de que el punto sujeto advenido determine una fidelidad propia y no satisfaga perentoriamente los requerimientos de esa subjetividad. De lo contrario, no podremos constituirnos en una generación: seguiremos siendo una descendencia.

Notas

- 1 Tomo hasta aquí el nombre *sujeto de la política* como una manera de decir y nada más. Más adelante, intento ver qué determinantes de la subjetividad política agotada habitan aún como obstáculo en esta expresión tan trivial.
- 2 Llamamos subjetividad a los modos prácticos de ser en una situación efectiva. Una subjetividad está causada por

una serie de prácticas —que incluyen, naturalmente, las discursivas. Esas prácticas instituyen marcas en los individuos sobre los que actúan. Esas marcas determinan otras tantas operaciones significativas. Esas operaciones son los modos de pensar, ser y hacer en las situaciones. Llamamos *subjetividad política heredada* a las operaciones constitutivas de los modos de hacer, pensar y ser en las situaciones que han sido instituidas como políticas. Pero que tales o cuales situaciones hayan sido instituidas como políticas es ya un signo de la subjetividad. La subjetivación autónoma —respecto de una subjetividad instituida— tiene la capacidad de llamar política a otra cosa que la que ha sido instituida como campo de referencias obligadas para cualquier política posible.

- 3 Esta subjetividad política heredada se puede llamar *marxista*. Pero ante el desvanecimiento del sujeto que legitima esa subjetividad, el nombre es abusivo. Se puede llamar *post-marxista*, pero la serie de referencias y hábitos son los heredados. Se puede llamar *ex-marxista*, pero el nombre sugiere una renuncia, una desertión. No sé cómo llamarla. Es un buen índice de cómo aún seguimos tomados.



Sujeto político y poder

por Diego Sztulwark

Sujeto político y modernidad

Dice el profesor Diego Baccarelli, al menos dos veces por año, es decir, una por cuatrimestre, que el sujeto –de la modernidad– va de menos a más, o sea, de Descartes a Hegel, y que esa regla cuantitativa creciente es aplicable a dicho sujeto en la medida en que lo consideremos como a un sujeto de la razón. Lo que va de menos a más, así –hasta la célebre crítica de Marx a Hegel–, es la espiritual, maciza, homogénea y progresiva “razón moderna”.

Y si algo resulta necesario pensar hoy es, precisamente, cómo continuar la crítica radical que Marx, y tantos otros, lanzaron contra esa razón moderna (expresión de la consolidación de las relaciones sociales capitalistas en la Europa del siglo XVIII, que sorteando peligros y amenazas varias, no hace sino consolidarse al comenzar el siglo XXI), aún cuando esta crítica fuera hecha desde el interior de la misma modernidad.

Podemos así explicitar el sentido de este artículo como un intento por ubicarse en la línea que continúa ese proyecto crítico –amenazado hoy por tantos costados que durante un breve tiempo se pensó que tal posibilidad había sido extinguida– como condición elemental de la pregunta por un “sujeto de la política”: interrogación que sin dudas conlleva la dificultad extra de tener que definir los términos “sujeto” y “política”.

En efecto, podemos aceptar al menos dos significados para el significante “sujeto”: aquel que se refiere a quien se halla “sujeta-do a” (juego de palabras que revela hasta que punto es posible nombrar como “sujeto” al “no sujeto”) o bien, a quien logra substraerse de toda sujeción (es decir, quien “deviene sujeto”, quien no “es”, sino que “se hace”). Es el caso del sujeto de la crítica (o lo que consideraremos aquí como “sujeto de la política”).

En segundo lugar, habría que delimitar un significado para la noción “política”. Nuestra experiencia (Argentina de posdictadura), nos indica que no es lo mismo “la política” como un juego del poder que como impulso comunitario, de articulación democrática, denunciante, emancipatoria. Se hace cada vez más claro que la política como “lucha por el poder” raramente se



interesa en establecer un compromiso con la revitalización de las energías populares: o en todo caso esa movilización –aún cuando a veces ha ocurrido– no le es consustancial. Así, se distinguen dos prácticas: aquella cuya aspiración se vincula con la gestión del aparato estatal, la búsqueda de pactos de gobernabilidad, y una orientación a la “modernización” de los “procesos de tomas de decisiones” combinada con una concepción meramente formalista de la democracia (como activa promotora del orden actual), y aquella otra que se propone como la crítica de los consensos sobre los que se funda la democracia constitucional y representativa y se propone como la impugnación de aquello que legitima el sistema político como herramienta del poder.

Como quiera que sea la distribución de nombres entre estas dos prácticas (“políticos” suelen llamarse quienes adoptan una actitud de compromiso “frente a la realidad”: partidos políticos, dirigentes, grandes sindicatos, empresarios, y demás instituciones “custodias” del buen desempeño del rol social y, a la vez, “políticos” se reclaman quienes resisten estos designios y más bien aspiran a refundar las relaciones entre los hombres en algún otro sentido) quedamos ante una opción de hierro: por arbitrario que pueda resultar, considero política a aquello que, de Maquiavelo a Lenin, se despliega como una práctica esencialmente crítica, reflexiva, cuestionadora del vínculo social e innovadora, una posición activa en la historia que puede enunciarse como

el complejo proceso por el cual, a veces, las multitudes logran conformarse como tales, abandonando roles y jerarquías anteriores, para asumirse como “sujeto(s)”, o lo que es lo mismo, para asumir conscientemente un destino.

Esta práctica resistente-productiva fue considerada (desde Maquiavelo a Lenin y de Gramsci a Negri) como voluntad nacional, pueblo en armas, o multitud constituyente.

El sujeto de la política sería, así, esa capacidad de sustraerse de la “sujeción” a la que habitualmente nos disponemos como “objetos” del poder, para adoptar una posición tanto activa como reflexiva (dos momentos de una misma posición del sujeto de la política) frente a aquello que solemos pensar como “la historia”.

El tiempo estallado

Buena parte de la herencia del pensamiento moderno (o de lo que espontáneamente nos representamos frente a la noción de “lo moderno”) consiste en una cierta concepción del tiempo, de la historia, y más específicamente del presente, en torno a las que se han ensayado más de una vez procesos de emergencia de tales voluntades reformadoras, y alrededor de las que, en cierta forma, se ha saturado la posibilidad de la acción política actual.

Una pista para pensar esta saturación de las prácticas y el pensamiento moderno de lo político puede llevarnos a avanzar en la búsqueda de nuevas claves útiles para arribar a una



nueva radicalidad política. Digámoslo así: si lo concreto es múltiplemente determinado, entonces no puede ser mensurable por un solo parámetro de medida, ni puede ser pensado como efecto de una sola causa (o conjunto simple de ellas). Si lo real-múltiple es habitualmente simplificado en el concepto, es decir, si el entendimiento "abstrae" y esquematiza la complejidad del real, es tarea del pensamiento crítico (y no otra cosa fue el propósito de la Teoría Crítica, y en general de buena parte de la filosofía) advertir permanentemente sobre los peligros de esta tendencia, y procurar no ejercer ese poder "unidimensionalizador" de la conciencia sobre el real. Muchos nombres han proferido esta denuncia y probablemente lo mejor de la filosofía crítica del siglo tuvo como centro de sus preocupaciones esta advertencia (de Marx a Foucault y la Escuela de Frankfurt, y del psicoanálisis a la crítica estética).

Suele recordarse que uno de los más brillantes "críticos modernos de la modernidad", Walter Benjamin, dejó entre sus papeles —tras su suicidio en 1940—, sus *Tesis sobre la historia*, en las que arremete contra las formas en que la socialdemocracia, el historicismo y el marxismo de corte positivista asumían la temporalidad histórica. Me interesa rescatar la crítica benjaminiana como denuncia de la unidimensionalización temporal por parte de la "conciencia moderna" (o de lo que en ella fue creciendo hasta dominarla: la lógica instrumental). Porque es precisamente esta linealidad histórica ("optimista", en el

caso del liberalismo o el marxismo del progreso; "pesimista" para el caso de los llamados "posmodernos") la que, en su unidimensionalización, nos ofrece una imagen del presente como "escena única del poder", deslizando así toda posibilidad emancipatoria hacia un mañana más o menos indefinido, es decir, postergado para el día de la toma de ese poder (espectacular, para Guy Debord) devenido centro total y herramienta de modelaje del porvenir.

Efectivamente, parte del bagaje de las luchas socialistas y antimperialistas del siglo XX se constituyó en torno a la imaginación (y a la implementación de formas políticas concretas) de un "modelo" futuro de sociedad (realización definitiva de la libertad y la justicia) a imponer una vez que fuera posible la toma del poder central por parte de los revolucionarios. Quizás sea esta la lección más frustrante para quienes consideran que no hace falta cambiar la forma de la pregunta por el sujeto: si se tratase aún de tener un "modelo futuro" de sociedad emancipada, y la política se siguiese remitiendo a una pura lucha por el poder (aparato estatal), lugar privilegiado desde el cual transformar la sociedad, entonces, estaríamos condenados a repetir una y otra vez la experiencia del socialismo soviético, sin advertir que por esa vía nunca daremos con las claves del cambio y la emancipación política.

La crítica benjaminiana es profunda: toca en el corazón de buena parte del pensamiento revolucionario del siglo que terminó. Aquellas experiencias seguían siendo dependientes de

esa comprensión de la "libertad como dominio" (sobre la naturaleza y sobre los hombres), la que pasaba, así, a formar parte del patrimonio de los revolucionarios, sólo que esta vez ese dominio era ejercido en nombre de un comunismo que nunca resultaba practicable aquí y ahora, más que en un nivel imaginario. El comunismo y la libertad eran postulados como bienes a "realizar", y a la vez como ya "encarnados" en el partido y en el dirigente máximo. Lo mismo sucedía con la política, que pasaba estrictamente por la infalibilidad de quienes tenían a cargo la dura tarea de "realizar" dichos ideales.

Como se ve, el problema era doble: por un lado, la importación de la idea moderna de libertad como dominio, y por otro, la forma en que se concibe al comunismo, a la justicia y a la política misma, como valores a "encarnar", o prácticas a "realizar" en un futuro fin de la historia.

En efecto, los dos problemas son un único límite que surge de la unidimensionalización del pensamiento sobre el tiempo histórico: será recién cuando se acepte que el tiempo "ha estallado" (Benjamin), es decir, cuando se evidencie la imposibilidad de una previsibilidad lineal del sentido de los acontecimientos en la historia, que podremos concebir al presente como aquel real-múltiple que se da aquí y ahora, y la libertad (y la política) como un permanente hacerse sin punto de culminación.

Lo que se cuestiona, pues, es aquella percepción dominante del presente (y del pasado) como organizado desde "el futuro". No impor-

ta aquí si ese futuro es concebido como un fin catastrófico o como la salvación final, sino el hecho de que el presente quede volatilizado (y por lo tanto devaluado como lugar para la acción), en nombre de una concepción homogénea del tiempo en el que cada momento y cada día es igual al próximo, en eterna y previsible repetición y a la espera de la realización de un sentido que sólo es posible intuir a partir de ese futuro imaginado.

Pero la política no llega nunca a su fin: la justicia, la libertad y el comunismo existen siempre como luchas concretas aquí y ahora, como exigencias que se siguen en una persistente actualización que jamás obtiene triunfos definitivos.

Así, a partir de la crítica radical de la modernidad dos conclusiones son posibles: el desplazamiento hacia el presente del eje de gravedad que organiza el cotidiano, por un lado, y por otro, la inexistencia de una única dimensión temporal para dar lugar a una concepción multidimensional de este presente.

De otra manera el presente se anuncia como ese tiempo de espera, y el mañana aparece como el objeto de toda "esperanza", pasión que Spinoza describe como pasiva (sino depresiva), y por tanto, como una de las más efectivas armas del poder.

Una concepción múltiple del tiempo, en cambio, nos permite plantearnos los problemas de la emancipación ya no en términos de una única escena, de un presente pobre y de "espera", y nos evita la persistente tendencia a organizar nuestro "ahora" des-

de un futuro espacializado como un "adelante" (insisto: da igual que sea un futuro-promesa o un futuro-amenaza), fundamento de buena parte de la constitución del clásico partido político revolucionario.

En efecto, la gran mayoría de las organizaciones políticas "de vanguardia" se han apoyado en un fundamento, en una concepción espacio-temporal según la cual las dimensiones temporales se organizaban topológicamente en un "atrás", un "acá", y un "adelante" (privilegiado). Así, quienes estaban en condiciones de "ver" más allá (adelante), en el continuo del tiempo, eran –naturalmente– quienes tenían la capacidad de invocar una estrategia coherente en el presente. Pero esa coherencia, fundante de disciplina, sólo era posible a partir de aceptar la "claridad" con que una tal o cual dirección "veía" ese futuro "por venir".

La sustitución (actual) de esta "topologización" del tiempo por una concepción del presente que le restituye densidad y multidimensionalidad no puede sino poner en crisis el viejo fundamento de las vanguardias políticas, para pasar a interrogarnos, a su vez, sobre otras formas posibles y deseables de la subjetividad y de las formas de organización de quienes actúan políticamente.

El saber-poder

Se comprende que lo que está en juego es el pasaje de una forma de subjetividad a otra¹, y es nuestra elección pensar que esta "diferencia" es

visible (también) a partir de pensar, precisamente, su relación con las formas del poder. Se ha dicho ya que la política no es –sin más– la técnica del poder y que, por el contrario, sería más provechoso asumir un concepto de la política que resulte alternativo respecto de la noción oficial que la asume como una competencia entre élites por llegar a (y/o posicionarse lo mejor posible frente a) la estructura del aparato estatal. Una definición alternativa –también se ha dicho ya– debería partir una operación de descentramiento respecto de la idea del estado-poder (fetiche organizador de la política) como precisamente eso, una maniobra de la razón instrumental efectuada por grupos competentes en torno a la llegada al trono estatal-nacional.

Así el poder, que se define no tanto por sus contenidos específicos sino por el hecho mismo de funcionar (eficaz y efectivamente), moldeando objetividades y subjetividades, y que se materializa en tales instituciones, lenguajes y prácticas, se (re)crea como imaginario, y a la vez, se identifica con un único centro dominante: el estado.

El fetichismo estatal, como todos los fetichismos, funciona en esta forma. Carlos Marx solía recordar al respecto que este fenómeno –el fetichismo– es una cuestión compleja y, a la vez, esencial a la hora de comprender la forma en que se prolonga la eficacia de las relaciones capitalistas. La ciencia, escribía, no interviene en pleno "fetichismo" en nuestra ayuda, a la manera de una iluminación racionalista con que la razón disiparía



mitos y supersticiones, sino que más bien aparece al final del proceso ("pos festum"²), explicando lo que de todas formas no podríamos cambiar desde el exterior del proceso mismo. Y si las ciencias vienen después, y no en el momento de la práctica, es decir, si se mantienen en un cierto exterior con respecto al interior de la experiencia social o el momento en que el fetichismo actúa, el problema de la contestación de los efectos del fetiche queda, entonces, delimitado a la capacidad que tenga una cierta política (o un cierto saber) "interior" al proceso mismo.

De aquí lo que podemos considerar como la complicidad de la ciencia (y el poder) con la realidad, a la que analiza, reproduce y recrea sin poder postularse como aspirante a su transformación. Y esto es así no porque la ciencia (y el poder) no "cambien" permanentemente la "realidad", sino porque esa transformación permanente a la que la "realidad" se somete, sobre todo a partir del gigantesco proceso de innovación científico-técnico que acompaña a la generalización del capitalismo, no hace sino confirmar ese efecto del poder al que venimos aludiendo como el producto-productor de una cierta subjetividad caracterizada en todos los casos por una forma de objetualidad: la transformación del mundo pasa a ser, así, la naturalización de un devenir técnico-capitalista totalmente exterior respecto de las necesidades-deseos de los sujetos, y sus situaciones reales.

No se trata de ninguna manera de una subestimación de la capaci-

dad productiva con que el poder logra "crear realidad". En efecto, el poder posee una "positividad"; no actúa simplemente limitando, o reprimiendo, sino que nos provee de un conjunto de fines y de sentidos para la acción, moldeando así subjetividades sociales e individuales. No cabe dudas de que esto es así la mayoría de las veces. Sin embargo, esta creación de subjetividad es siempre aniquiladora de la multiplicidad del real respecto de la que se juega la idea de interioridad a la que venimos aludiendo. Para decirlo aún más claramente: sobre los efectos del poder se constituye efectivamente una subjetividad de características particulares: se trata este sujeto-sujetado a toda una serie de mandatos políticos, científico-técnicos y morales cuyas capacidades productivas-creativas se hallan parcial o totalmente confiscadas, y respecto del que sólo cabe esperar que actúe respetando los dictámenes de la norma social que lo constituye y lo rige.

Y bien, entonces, si el poder es la aniquilación (virtualización) de ese interior situacional productor de sujetos potentes en nombre de una única escena que le es propia, la del espectáculo (el mundo virtual de la mercancía), no es extraño entonces que adopte una cierta forma en el mundo de los saberes. En efecto, suele llamarse "científica" a esa pretensión jerárquica (disciplinaria) del saber-poder que se reclama "científico" con el propósito de descalificar otros saberes, otros procedimientos de producción de conocimientos.



La interioridad

Si la ciencia es la forma con que se reviste el poder en el área de los saberes (y el "cientificismo" su ideología), se hace perfectamente claro, entonces, que el pasaje del sujeto objetualizado producido por el discurso científico al sujeto de la política y del pensamiento que postulamos como en interioridad respecto de su situación, debe estar mediado, entre otras cosas, por una ruptura en el ámbito de la discursividad y de los saberes.

De otra forma la famosa tesis 11 no tendría mayor sentido. Y sin embargo, esa tesis nos recuerda que no se trata –y habla *de los filósofos y a los filósofos*– de comprender el mundo, sino de transformarlo. Mucho se ha leído esta tesis de la siguiente manera: "no se trata **sólo** de comprender el mundo, sino **también** de transformarlo". Y sin embargo, estos agregados ("sólo"-*"también"*) no pertenecen a la letra ni a la intención del autor. Quiero decir, no se trata de "primero comprender" (momento científico) y luego "transformar" (momento político). Si fuera así, habría que admitir una especie de prioridad de una epistemología sobre una política en Marx (lo que en sí mismo no guarda mayor interés que el puramente académico). Pero sucede que el nombre del autor de las *Tesis sobre Feuerbach* ejerce aún una irresistible atracción sobre muchos de nosotros, y esto es así, en buena medida porque aún podemos hallar en su reflexión un fundamento sólido para rechazar toda subordinación de la práctica a la teo-

ría y, luego, de la política a la filosofía, por lo que el interés en este aspecto de su obra se torna profundamente político, y por tanto relevante, además de una fractura (teoría-práctica; ciencia-política; primero: "no sólo"; segundo: "también") precisamente en donde a nuestro juicio, y según nuestra propia toma de posición, no aparece sino una unidad dialéctica (praxis).

Sin embargo no es eso lo que leemos (ni lo que queremos leer) en esas célebres líneas que nos recuerdan que: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". Aquí la clave no son los agregados imaginarios "sólo" y "también", sino el más real "pero", que identifica negativamente, en todo caso, al (viejo) filósofo, el que "hasta ahora" no ha actuado en interioridad respecto de su situación –sino que siempre viene después (Hegel empleaba la imagen del Búho de Minerva para decir lo mismo) en el momento en que ya todo "ha pasado"–.

Esta línea de pensamiento que se preocupa por deslindar "exterior" e "interior" como parte de la formulación de una teoría de la praxis que intenta refutar toda escisión artificial entre saber y hacer (y que a la vez intenta retener toda la complejidad existente en la relación entre teoría y práctica) recorre a Marx por completo, desde el "joven Marx" de las *Tesis sobre Feuerbach*, hasta el "Marx maduro" de *El capital* (fetichismo de la mercancía).

Y no es para menos, porque este personaje contemplativo frente al que

se alza toda la tradición del pensamiento dialéctico, esta "conciencia" separada del "real" que logra captar sólo "el gris de la vida", renace dentro del marxismo mismo bajo la figura del "militante clásico", cuya función es la de difundir su palabra sobre la verdadera realidad de opresión-explotación velada por la eficaz acción de los aparatos legitimadores del poder.

Este racionalista moderno que no duda en echar luz allí donde las oscuridades hacen hacer desastres a quienes carecen de un mínimo de conciencia-saber-poder, tendrá que ser serio si es que pretende creer realmente en su papel, y deberá estudiar los más complejos textos para luego sintetizarlos en adecuadas consignas y pedagógicas enseñanzas. Queda claro: la conciencia a la que deben acceder las masas está ya prevista, y los análisis-saberes a proveer son de exclusiva (aún si su modo de exposición es participativa) responsabilidad del militante-partido.

Se trata de los viejos filósofos que se toman primero el tiempo de entender para, luego, transformar. El proceso sigue tan fracturado como siempre, y en todo caso el "pero" (de Marx), tal vez la palabra clave de la tesis, queda nuevamente olvidado. No es difícil percibir que ese "pero" cumple (en esas líneas) un papel esencial (porque nos hace visible un "desplazamiento"), una marca del pasaje de la vieja filosofía a la nueva, o lo que es lo mismo, de la vieja filosofía a la política. Ese desplazamiento funda (aún si no la inventa, ni la crea) la "filosofía de la praxis".

Ahora bien, ¿qué sería lo propio de ese desplazamiento? Obviamente, el pasaje de la exterioridad a la interioridad. Y es precisamente esta "interioridad" —esta inmanencia— la condición de existencia del sujeto. Así la tesis 11, como se ha señalado infinita cantidad de veces, señala esa condición imprescindible para un pensamiento del sujeto de la política: la de pensar subjetivamente al sujeto, como un interior situacional, como un destino (asumido o) a asumir, como una actividad práctica real, histórica y vivida. El sujeto de la política es una experiencia "no dada", ni derivable espontáneamente de ningún tipo de estructura —económica, cultural, psíquica, etc.—, es un trabajo de la interioridad situacional, una labor (en cierto sentido filosófica) alrededor de los "sentidos" de la vida.

Y en efecto, es esta la situación a asumir por el filósofo de la praxis, quien lejos de dedicarse a fantasear sobre cómo "él" puede diseñar al sujeto de la historia (gracias a su abultada cantidad de lecturas y a la enormidad de sus sueños), ha de interrogarse más bien por este sentido de la vida, resistiéndose a actuar en exterioridad respecto de esta exigencia.

Sobre la asimetría: polémica

Ahora bien, una precisión sobre la necesidad de inscribir esta idea de la política como una actividad dependiente de la emergencia efectiva de un sujeto (popular) puede ayudar a aclarar falsas polémicas (o polémicas mal comprendidas y entabladas).



En primer lugar, digamos que no hay política sin sujeto y, que, además, la política no es una guerra entre dos sujetos "simétricos". En efecto, contra la imagen de la política como enfrentamiento entre dos ejércitos equiparables (sino intercambiables), intento pensar aquí a la política precisamente como una práctica que no estabiliza nunca dos bandos, sino que, por el contrario, sólo concibe el enfrentamiento (incluso armado) como algo a asumir a partir de una autoafirmación subjetiva (política) que implica un cuestionamiento al poder, y una previsible reacción represiva por parte de este último.

Decía Clausewitz que la guerra no comenzaba sino con un acto defensivo. Efectivamente, no son las relaciones de dominio las que definen a la guerra (ni a la política), sino la decisión autoafirmante de la resistencia (defensa). Así el poder no tiene sujeto, sino objetos: ni siquiera quienes ocupan un lugar de dominio en la estructura que todo poder fija, y se benefician ampliamente con ello —lo que los dispone a defender activamente sus privilegios—, alcanzan a constituirse plenamente en sujeto de la política, sino que más bien tienden a actuar en la forma que esta estructura de poder les reserva.

Así, la política y su sujeto, no pueden pensarse sino como una guerra del sujeto contra la estructura, o contra "el poder", y no como la eterna lucha entre "dos" sujetos capaces de ir alternando sus lugares en la estructura social. Este carácter asimétrico de la política es lo que me interesa retener en el terreno de una aparente polémica.

La polémica en cuestión parece estar planteada así: "conversación o violencia"³. O sea, discutimos con la pretensión de realizar una separación unilateral en donde nosotros percibimos momentos de una unidad dialéctica. De lo que se trata —al menos para mí— no es de "moderar excesos" en la forma en que se piensa y se expone el debate sobre el papel de la violencia, sino de radicalizar el pensamiento hasta alcanzar (desde la raíz) cuestiones que toquen de cerca al real de la política. Sobre todo si pensamos (como pensamos) que "lenguaje y violencia" no constituyen nunca una traducción en términos de tácticas —o técnicas— políticas del par "cooperación vs. poder" (este último sí decisivo, porque funda una asimetría), sino que simplemente componen los polos de un proceso histórico-dialéctico⁴, articulable en cada caso, y en formas distintas, tanto en el orden del poder y la dominación, como también (y esta es la gran lección de Maquiavelo) en el proceso de emergencia de la política y del sujeto.

No se trata simplemente de recordar que coerción y consenso son los dos "mitades" del centauro, o del momento maquiaveliano de la política. Esto es de por sí evidente y en rigor torna superflua la pretendida polémica. De lo que sí se trata es de poner bien en claro que no hay simetría posible entre los "usos" de esas armas por parte del poder (o del no-sujeto) y la forma en que el sujeto de la política puede apropiarse de ellos.

O, de otra forma, cuando actúa la violencia social constitutiva del orden,

devenida derecho en su cópula con la palabra que norma "consensos", lo hace creando y reproduciendo una cierta forma de subjetividad "desde arriba": en esas situaciones —a las que solemos calificar de "normales"— se afirma la inexistencia de sujeto (a excepción, claro está del sujeto en el sentido de "sujetado a...") y, por tanto, de la política.

La manifestación de la asimetría aparece precisamente cuando se desarrolla la lucha de clases como lucha de la cooperación (autoafirmación subjetiva autónoma) contra el poder constituido⁵: es allí donde se abre la posibilidad de pensar el problema de la subjetividad, de la temporalidad y de la política en "interioridad".

Política, estado y poder

Precisamente, esa constitución de una voluntad popular ("nacional popular", decía Gramsci) es la capacidad de inaugurar una perspectiva "desde abajo", resistente, propia de los momentos en que irrumpe una práctica política efectiva. Veamos como analiza el comunista italiano la emergencia del (moderno, es decir, leninista) príncipe maquiveliano (que no es sino la antropomorfia del sujeto popular —multitud—): "El Moderno Príncipe, desarrollándose, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como inútil o dañoso, como virtuoso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al moderno Príncipe mismo y sir-

ve para incrementar su poder u oponerse a él".⁶

Y tal constitución del moderno príncipe, es decir, de un sujeto de la política, se da a partir de una cierta operación maquiveliana, consistente, continúa Gramsci, en socializar un "saber" de la política entre quienes aún no saben, es decir, entre los oprimidos, para "destruir la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente". El maquiavelismo, entonces, es la operación gracias a la cual se procura que el sujeto se viva como tal, es decir, que haga la experiencia de su diferencia respecto de la unidad repetitiva de la tradición. Es en este sentido que el maquiavelismo es una llave de la política.

Y sin embargo, la política es duración, y no corte tajante con la tradición. Es lo propio de esa "conciencia de la propia personalidad independiente" el proyectarse hacia el pasado y hacia el porvenir, en oposición a la mera "maniobra política" de los grupos que organizan sus intervenciones como un puro posicionamiento frente al aparato del estado, ocupando las tapas de los diarios y difundiendo la impresión de ser ellos "actores políticos". La "conciencia de la duración" es lo que distingue precisamente al sujeto de la política—"espíritu estatal", decía el italiano— del movimiento intrascendente en la escena del poder, la que no expresa ninguna voluntad constituida (o en constitución), es decir, la lucha por el poder, en ausencia del sujeto de la política.

Y esa escena única (la de la lucha por el poder) puede ser distinguida de la política porque en la primera, las relaciones de dominio son distribuidas y naturalizadas por un ordenamiento estructural del poder; mientras que la política es más bien aquello que aparece cuando la estructura misma de las relaciones de dominio – consistencia del lazo social –, se encuentra bajo amenaza (o puesta en crisis).

Así, el sujeto de la política es el sujeto de la crítica⁷, de la reflexión, de la actividad práctica real de la producción del mundo: realización de la experiencia de la resistencia (en el sentido de Deleuze, es decir, como creación).

Y bien, si la política es otra cosa que el funcionamiento del poder, es decir, si podemos elaborar otra idea de la política que no sea la de "la lucha por el poder", estaremos, tal vez, más próximos a comprender la historia y la efectividad (la productividad) de la política del poder, y hasta nos aproximaremos a esbozar las posibilidades de una subjetividad para otra política así como los fundamentos de otra idea de la política.

En efecto, si el poder no es más que un centro que funciona, y que se difumina en las relaciones entre los hombres produciendo determinados efectos, y naturalizando otros, su matrimonio con el estado sigue acercándonos a la ya clásica definición leninista del dominio del estado como poder de clase contra la mayoría oprimida. Pero el poder no es nunca una pura unilateralidad, convive con las resistencias y, a pesar suyo, no se rea-

liza completamente, sino en la muerte misma. Con lo que la relación poder-estado adquiere una complejidad adicional, porque el estado no es "sólo" expresión de quienes dominan, sino también "síntesis" de la relación de dominio en su conjunto, y por tanto, resulta sensible a las correlaciones de fuerzas y a sus variaciones.

Arma de dominio, espacio de condensación de tendencias y fuerzas encontradas y aparato de gestión, estos tres niveles de la estatalidad han determinado de una u otra forma las estrategias políticas revolucionarias (y las otras) desde que la política ha sistematizado sus propios saberes.

Y bien, la política revolucionaria de toda una época (en sus infinitas variantes) pensó que sólo se trataba de llegar al control del aparato del estado y de destruir desde allí las relaciones de dominio de las que el Estado era instrumento esencial. Invirtiendo los términos de la ecuación Poder = Estado se creyó que destruyendo el carácter capitalista del estado (y en un largo proceso de extinción de la forma estatal) se asistiría, por fin, a la aniquilación del poder opresivo entre los hombres.

Sin embargo, la "ecuación invertida" (destruir el estado como si el poder dependiese de aquél, y con él muriese) se fue demostrando como una fantasía: el poder actúa como una malla resistente en el interior mismo de los imaginarios de las fuerzas rebeldes. En efecto, la misma hipercentralidad del aparato del estado como fin y objeto cuasi exclusivo de toda política revolucionaria, como mo-

mento (el control del estado) al que subordinar todos los momentos, y como punto a partir del cual todas las promesas empezarían a realizarse, constituye ya un imaginario reproductivo del centro-poder, una dinámica que tiende a distribuir los cuerpos de una misma manera: Un centro espectacular, y una periferia de espectadores; un poder que recoge expectativas y que tiende a esperar y a la vez a atemorizar a sus "súbditos" para funcionar, y una masa de "hombrecitos" cuya insignificancia no es sino el producto de la propia delegación consensuada de sus facultades y potencias en el centro rector de los destinos colectivos.

Pero pensar en estos términos no puede conducirnos a una reacción liberal-democrática en contra de los totalitarismos-revolucionarios: no se trata de abandonar los proyectos radicales en nombre de un "nuevo" posibilismo (en rigor el posibilismo no tiene historia ni variantes, es siempre igual a sí mismo). En efecto, adherir a la crítica progresista (y bien pensante) de las políticas revolucionarias de la modernidad no nos acercaría un ápice a una nueva formulación de un "sujeto de la política", porque la perspectiva del enfoque viene ya saturado de impotencia. No, estas elaboraciones requieren de un principio de continuidad profundo con las trayectorias y estrategias cuestionadas. Mantener la radicalidad, exige hoy, más bien activar un pensamiento crítico que pretenda esa misma radicalidad.

Política y situación

Se ha dicho también que política y gestión (del estado) no tienen porque designar una misma práctica, y que más bien lo contrario se acerca a la verdad. Porque si la política es una cierta tendencia a la composición-potenciación de situaciones, dos cosas son ciertas: que esta articulación no siempre se da positivamente, y que, aún, cuando se produce, la relación con la gestión del aparato estatal es, al menos, compleja.

Pero decir esto no es adherir tampoco a las tesis de la "globalización" y la muerte de los estados nacionales, sino que más bien implica distinguir estado de nación, para intentar captar lo que de real tiene este nuevo paso de la mundialización del capital (y sus efectos en términos de debilitamiento relativo de poder de decisión de los estados económica y geopolíticamente periféricos sobre sus propios territorios), y retener el hecho de que las formas nacionales (culturales e históricas) siguen ofreciendo un espacio histórico y cultural válido (aún si no exclusivo) para el desarrollo de la constitución de voluntades populares con vocación emancipatoria.

Sin embargo, las ideas de multitud y de voluntad nacional popular resultan en sí mismas insuficientes para determinar –por sí mismas– al sujeto de la política, en tanto siguen siendo un pensamiento indiferenciado de lo indiferenciado.

Una hipótesis posiblemente resulte útil: hay tantas situaciones como "expresiones de la vida" en una épo-



ca determinada. En efecto, al interior de una coyuntura histórica la vida se desarrolla, y tiende a expresarse en un conjunto de situaciones tendiente al infinito. Y es precisamente esta idea de situación –de singularidad que no pretende ser el todo, pero que a la vez se resiste a mera subsunción en la totalización unidimensional del poder– la que podría colaborar a forjar un enfoque más consistente del presente como terreno concreto de acción, y de la radicalidad política como necesidad que surge de este presente mismo.

Así, lo que está en juego es la posibilidad de hallar en un pensamiento del múltiple, en términos situacionales, un conjunto de conceptos operativos para concebir el pasaje de la masa (serialización, unificación de lo abstracto y objetualización) a la multitud (sujeto múltiple, activo y potente).

El mismo hecho de denunciar la existencia de una única “situación política” (de la que todos seríamos actores: príncipes o súbditos, “políticos” o ciudadanos, partícipes o espectadores con “poder” de voto) nos lleva a asumir la existencia de un múltiple de situaciones en las que se juegan y desarrollan las tendencias materiales que luego operarán en el “todo complejo” (e inmanejable) que, en permanente composición y readequación, constituye esa totalidad “total” a la que identificamos con nuestra “época” histórica (o “coyuntura”).

Así, se entiende que la relación de un “sujeto de la política” (sobre todo atendiendo a las anotaciones realizadas sobre qué entendemos aquí por

política) con el poder, no puede ser de ninguna manera aquel propio de las décadas pasadas, al interior de la cual se movieron las más interesantes experiencias de radicalidad y que, sin embargo, hoy se muestran relativamente ineficaces para la constitución de subjetividades potentes, activas y transformadoras.

Existen experiencias que comienzan a hablar otro idioma. No abundaremos en detalles, porque sobrea-bundan las reflexiones sobre ellas (del MST y de Chiapas, aunque no sólo de ellos), pero es cierto que hay algo allí de un interés particular: no se lucha ya con el esquema moderno de la toma del poder para luego aplicar “el modelo” (el imaginario del futuro ideal), sino que se actúa a partir de asumir las exigencias derivadas de un presente “fuerte” y “múltiple” (ontologizado), para derivar de allí proyectos, acciones y discursos: no es “a pesar de” sino “gracias a” la desaparición de un futuro organizador del “aquí y del ahora” (fundamento de toda ciencia: de la historia y de la revolución) que experiencias como éstas (y otras) pueden mostrar hoy un vigor y un atractivo inesperados para una época que debía –según vaticinios varios– estar signada por la muerte de la crítica radical y de la revolución.

Ahora bien, hemos hablado de “sujeto” y de “destino”. No sería extraño que ambos términos suenen a contradicción lógica: “libertad versus determinismo”. Efectivamente, si pensamos al sujeto –de la política– como la voluntad incondicionada de hacer cualquier cosa, es decir, si enar-

bolamos al individuo prototípico del liberalismo (el viejo Robinson) como agente de las decisiones políticas, nos veremos rápidamente encerrados en los límites planteados por las democracias constitucionales de mercado que aparecen hoy como la realización misma de la razón capitalista y de la naturaleza egoísta de los hombres. Para llegar a esta conclusión sólo hace falta aceptar el sentido común de época y llamar a descanso nuestras neuronas. Pero si de lo que se trata, en cambio, es de ponernos a pensar, será preciso formular la crítica de este "yo" que se cree sinceramente el sujeto de sí mismo, y que aspira a participar –en lo que más pueda– del dominio de los demás hombres y de la naturaleza. Digamos que para pensar al sujeto de una nueva radicalidad política es necesario abandonar la identidad entre "libertad" y "dominio", y más bien pasar a reflexionar en otras dimensiones del "ser sujeto" a las que venimos aludiendo aquí a partir de la algo oscura noción de destino.

Me explico: si afirmamos que no hay "yo" sino en situación, no resultará ya posible concebir un "yo" fuera de situación, o lo que es lo mismo, no podremos pensar la identidad de un sujeto abstrayéndolo de la situación en la que se constituye como tal.

El "yo" es pues su situación. Para Marx esta verdad se afirmaba en otra de sus famosas tesis sobre Feuerbach, en la que se señala que no hay más esencia humana que el conjunto de las relaciones sociales de una época determinada. Esa es la idea.

Siguiendo entonces con este razo-

namiento, no resultará difícil distinguir al "yo" de la situación –que es su situación–, del "yo" imaginario, *light*, libre a placer y voluntad. Y sin embargo nos falta aún llegar a la idea de "destino" que, se intuye ya, se identifica con la de situación.

¿Qué es pues una "situación" tal como aquí la pensamos? Es un recorte consistente (sin contradicción lógica en su interior) alrededor de una "exigencia ontológica". Una parte en la que vive el todo, o en términos más clásicamente filosóficos: un universal concreto.

Así, el múltiple de situaciones existentes –que tiende siempre al infinito– es la forma multidimensional en que se expresa la vida: esta multidimensionalidad es lo propio del real.

Si lo que hallamos al interior de cada situación es una exigencia vital (defensa y desarrollo de la vida), no hay entonces más libertad que la de escoger –al interior de una teoría del compromiso ontológico– un grado de fidelidad con tal requerimiento. La libertad, así, consiste –en efecto– en una teoría del compromiso que afirma que se es libre asumiendo la situación en la que "somos" y actuamos (es decir, un destino) más que abstrayéndonos de las determinaciones situacionales que nos constituyen.

El sujeto de la política, entonces, no será ya "el político", sino todo aquel dispuesto a asumir la exigencia situacional y a componer desde allí la construcción de un contrapoder.

El sujeto no "es", "se hace", dice Rubén Dri. Agrego por mi parte que ese no "ser" una identidad sustancial propia del sujeto (individual y/o co-



lectivo) nos pone frente a la pregunta de qué es lo que "hace ser" a alguien un sujeto (y más específicamente, un "sujeto de la política") sino aquella capacidad de asumir un destino, es decir, de comprometerse con la exigencia que funda la situación que se habita (y que constituye la vía hacia el interior subjetivo de la política).

En efecto, si la situación se funda alrededor de un requerimiento ontológico, todo obrar situado –obrar del sujeto– puede ser definido como orientado a través de una dialéctica entre unas condiciones situacionales de la acción y un destino a asumir (dialéctica constitutiva del sujeto situacional).

Quedaría así perfectamente clara la oposición en que la norma produce un conjunto de roles en la estructura del poder, mientras que la exigencia ontológica se resiste a esta virtualización contraponiéndole un múltiple de requerimientos vitales.

Si fuera posible, así, pensar la libertad del sujeto como esta dialéctica permanente entre "condiciones de existencia" de los sujetos y sus respectivos destinos, entonces podríamos despojar al "destino" de todo finalismo y de toda connotación irracionalista, para pasar a entenderlo como la más elemental necesidad de defender y ampliar la vida, siempre en situación. Si fuera así, insistimos, sería el destino (y no el concepto⁸) el ordenador de los sentidos de la emergencia del sujeto de la política.

Pensar de este modo nos lleva a considerar la radical imposibilidad de todo pensamiento y de toda acción

(o sea, de toda praxis) por fuera de la situación: la interioridad situacional, o la inmanencia queda así establecida como axioma para concebir la política.

La perspectiva situacional que aquí defendemos define, entonces, las posibilidades de la aparición de un(os) sujeto(s) –múltiple(s)– de la política a partir de considerar la preeminencia temporal de un presente fuerte y de un real multisituacional, y deja sin respuestas un problema para la investigación futura sobre las formas que adoptarán las organizaciones y las figuras militantes que se desplegarán en su interior. La cuestión queda planteada: si no hay una situación única (ya que toda unidimensionalidad ha quedado denunciada como un efecto del poder), deberemos abandonar la idea de una "situación política", la que de existir tendería a ser, sin dudas, una "situación de situaciones".

Las preguntas se acumulan, y no tenemos más que algunas claves para seguir pensando estas cuestiones: en efecto, si la política que promovemos es aquella que se pone siempre del lado de la potencia; si sólo existe a partir de aceptar y de promover la multiplicidad del real, entonces no entenderemos por política otra cosa que un determinado "carácter" que adoptan las situaciones –no todas, ni todo el tiempo–, un estado de "politización" cuyas señas particulares incluyen una cierta capacidad de componerse con otras situaciones diferentes sin ningún tipo de instrumentalización entre ellas⁹; un cierto nivel de despliegue de la potencia en su interior, y una cierta capacidad de asu-

mir los niveles de enfrentamiento con el poder central, que esta autoafirmación subjetiva implique.

Notas

- 1 Efectivamente, las transformaciones operadas a partir de la crítica moderna de la modernidad que venimos reseñando constituyen un cuestionamiento a las figuras del "militante extrasituacional", del "investigador universitario", y al "humanitarista", propiciador de las ONGs. La figura propuesta, la del "militante situacional", encuentra su desarrollo en *Política y situación: de la potencia al contrapoder*. Ed. De mano en mano, Bs. As., 2000; de reciente aparición. Escrito en coautoría junto con Miguel Benasayag.
- 2 Dice Marx en su célebre "El carácter fetichista de la mercancía: su secreto" (en *El capital*): "La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* (después de los acontecimientos) y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social. Antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas —que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable— sino su contenido". En la misma página Marx agrega un irónico pie de página sobre las pretensiones científicas de las "leyes" que rigen al capitalismo: "¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revolu-

ciones periódicas? No es sino una ley natural, fundada en la inconciencia de quienes están sujeto a ella".

- 3 Ver el artículo de Blas De Santos en la revista *El Rodaballo*, número 10, verano del 2000.
- 4 Para ver un ejemplo de dicha integración dialéctica acudamos a Antonio Gramsci, y a su manera de inscribir el elemento militar en todo análisis de la política en la que "...deberían encontrar ubicación ... en los diversos grados de las relaciones de fuerza, comenzando por las relaciones de las fuerzas internacionales (donde se ubicarían las notas escritas sobre lo que es una gran potencia, sobre los agrupamientos de Estados en sistemas hegemónicos y por consiguiente sobre el concepto de independencia y soberanía en lo que respecta a las potencias medianas y pequeñas) para pasar a las relaciones objetivas sociales, o sea al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, a las relaciones de fuerza política y de partido (sistemas hegemónicos en el interior del Estado) y las relaciones políticas inmediatas (o sea potencialmente militares)".

Como se ve, Gramsci, el político (y teórico) de la hegemonía, no encuentra las dificultades que sí halla De Santos a la hora de analizar el factor militar como parte de una totalidad dialéctica más amplia de la política.

Afirma el italiano: "El límite y la angustia de Maquiavelo consiste en haber sido una 'persona privada', un escritor y no el Jefe de un Estado o de un ejército, que siendo una sola persona tiene sin embargo a su disposición las fuerzas de un Estado o de un ejército y no únicamente un ejército de palabras".

Para Gramsci, Maquiavelo es un "político de acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerzas y no puede por ello dejar de ocuparse del "deber



ser", "no entendido por cierto en sentido moralista".

Es de suponer que De Santos no atribuirá a Gramsci o a Maquiavelo la autoría del "foquismo intelectual" de que nos acusa, ni se atreverá a aplicarles a ellos las categorías de análisis elaboradas por Freud con que nos psicoanaliza.

- 5 Toni Negri, *El poder constituyente: ensayos sobre las alternativas de la modernidad*; Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994.
- 6 Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, Lautaro, Bs. As., 1955.
- 7 O eso quisiéramos creer. Pero ¿qué pasará con el concepto? Porque una política de la crítica es de alguna forma una política del concepto. Y es evidente que esta afirmación —a la luz de la crisis del pensamiento— echa más sombras que luces sobre la posibilidad de reconstruir una política de la emancipación. Gran tema de la política, sólo puedo aquí dejar una intuición a desarrollar en otro momento: tal vez la política deba adoptar definitivamente una idea de la crítica menos dependiente de las ideas de la razón, y de

los valores más o menos generales justificables a partir de ella, y más comprometida con aquello a lo que Marx llamaba el "movimiento real", y Negri rebautiza con su categoría de "poder constituyente". En lo que sigue de este artículo hablaremos de una "exigencia ontológica", categoría que utilizamos junto a Miguel Benasayag en *Política y situación: de la potencia al contrapoder*.

- 8 Advertencia necesaria: no se trata, ni muchos menos, de negar al concepto, sino de situarlo dentro del múltiple, como dimensión de pensamiento, que es también multidimensional.
- 9 Esta característica de la política situacional no puede ser entendida como un imperativo categórico o un mandato moral: la imposibilidad de la instrumentalización no dependerá en ningún caso de la intención de tal o cual "actor político", sino del tipo de relación intrasituacional que postulamos. Aquí nuevamente se juega la cuestión fundamental de la interioridad. En efecto, es sólo desde una cierta exterioridad que cobran sentido las advertencias contra la "representación" y la "manipulación" como formas del poder.



El pueblo

por María Pia López

"No se ha de andar
jugando a la pelota
verdadera POLITICA y verdadera GRAMATICA".
Simón Rodríguez, *Sociedades Americanas*

"Para el hombre aficionado a la ilustración, el vocablo y el concepto de 'pueblo', conservan siempre un poco de anacronismo temible."

Thomas Mann, *Doctor Faustus*

Las palabras del presente

Si pretendemos comprender las transformaciones de la vida social, no hay que desdeñar las mutaciones del lenguaje. Antes de correr las novedades o los olvidos con un ademán condenatorio, es necesario auscultar las oscuras conexiones entre lo que se dice, cómo se lo dice y aquello a lo que alude. De otro modo, actuaríamos bajo la presunción de que tras un cambio de palabras, se esconderían los mismos fenómenos, apenas travestidos en el plano del decir. Para que se entienda: cuando frente a la jerga de la *globalización*, los indignados claman por la antigua sonoridad del *imperialismo*, no sólo desgarran el monólogo de la dominación, también se escabullen de la tarea de pensar si, efectivamente, *hay* diferencias que nombrar entre el dominio internacional de fin del siglo XIX y el de fines del siglo XX. Ese gesto es, al mismo tiempo, resistencia ante la hegemonía manifiesta en los discursos sociales, y renuncia a convertir esa resistencia reactiva en un nuevo pensamiento. Cada vez que hacemos ese gesto desconocemos las palabras de la época pero a condición de refugiarnos en las antiguas palabras que nos consuelan y que –aun cuando tengan el interés o la incomodidad de su anacronismo– no exigen demasiada reflexión. Si frente al dominio vivo de un monólogo compartido, sólo colocamos el destello de las lenguas del pasado, o el recuerdo de una insurgencia de ayer, la condición es de parálisis.

Adecuación –ser hablados por la época– o estentóreo silencio –

no poder hablar sobre la contemporaneidad—, parecen ser los polos de esta tensión que tiene fuertes conexiones con la política. Porque la adecuación a la jerga va de la mano de las prácticas electoralistas (se dice que es necesario “hablar claro”, “usar el sentido común”, “saber moverse en los medios”, si se busca un éxito en la cuantía de los votos); mientras el silencio ruidoso es la condición de los guardianes de verdades indiscutibles que no dejan de esperar que la realidad decida adecuarse a los conceptos.

Por eso, plantear el problema de cómo usamos las palabras, cómo las eludimos o cómo las adoptamos sin sospecha alguna, es plantearlo como problema político. En doble andarivel: así como nuevas prácticas solicitan otros nombres para ellas (pensemos en cuán rotunda es la actualización del *escrache* desde que Hijos lo puso en la calle); estos años nos han provisto de un arsenal de nuevas palabras cuya aceptación ritual es la sumisión a los dominios que expresan. A estas palabras —escribí *globalización*, pero el lector puede ampliar la lista hacia donde quiera, sin olvidar gemas como *seguridad jurídica*, *honestidad*, *flexibilización*, *posmodernidad*— es necesario interrogarlas, discutir las, comprender lo que ellas enuncian y qué eran aquellas otras que han sido reemplazadas.

Solemos fruncir el ceño ante la sustitución de los viejos nombres para los sujetos políticos, por un monótono y universal *gente*. Una breve digresión: se sabe que *Gente* es el nombre de una revista de circulación ma-

siva, nacida a mediados de la década del 60, frívola, cholula, ideológica. Y no sólo por haber sido, durante el reinado de Videla, un fenomenal aparato de propaganda y encubrimiento, sino porque su misma frivolidad, su enaltecimiento del espectáculo de las vidas privadas como nuevo dios mercantil, es ferozmente ideológico. ¿Qué significa *Gente*? Esa palabra anuda la curiosidad del comprador-consumidor (la gente) con las vidas de la gente (“como uno...”, “decente”, “bien”) que despierta el interés. Consagración del espectáculo correlativa a la espectacularización de la vida cotidiana de la gente que interesa.

Es la señalización de un tránsito: desde el pueblo que quería saber, hacia la gente que ansía espiar la intimidad ajena. Pero *Gente*, la revista, tuvo el carácter de una premonición: el momento en que apareció —con ese nombre, con ese estilo— estaba tensado entre una idea de pueblo (resistente o nacional o en lucha por la descolonización) y una revalorización modernista, desarrollista, de la ciudadanía. Recién varias décadas después su título sería la palabra clave del discurso político, manteniendo grandes parecidos con sus sentidos iniciales, mentando a los sujetos de una política privatizada y espectacularizada. Anunció un desplazamiento hacia un mundo en el que las identidades se disuelven en la homogeneidad del consumo.

Somos gente. Ni proletarios ni burgueses, ni oligarcas ni cabecitas, ni ciudadanos ni pueblo. Si bien gente es una noción cuya vaguedad impide exclusión o límite alguno, es eviden-



te que se enuncia algo que mantiene íntimas conexiones con el mundo del mercado y con la lógica del espectáculo. Mercado y espectáculo funcionan en base a la premisa de que nadie debe ser excluido, y ningún tema o fenómeno es imposible de integrar. En todo caso, excluyen y censuran pese a ellos, pero operan bajo el principio de la expansión y la ampliación: todos deberíamos ser consumidores, todos convertirnos en espectadores, multiplicar y diversificar las mercancías y los espectáculos al infinito. Todos más allá de las diferencias de clase, raza, nacionalidad, religión o sexo. Para ello, entonces, se requiere un nombre que eluda las diferenciaciones, que sancione la homogeneidad. El de *gente* cumple con los requisitos para ser utilizado adecuadamente.

En parte, ha reemplazado a una noción no menos vaga ni menos ideológica: la noción de *pueblo*. Cada grupo, cada conjunto de hombres organizados o casualmente enlazados, pertenecientes a una clase o de diferente condición social, pudo haber preguntado, legítimamente: "¿Si este no es el pueblo, el pueblo dónde está?" Y lo preguntamos o escuchamos preguntar muchas veces, porque quien lo canta sabe que plantea un dilema complicado: sabe que no es el pueblo (canta, grita, por intento nostálgico de sustitución del pueblo, de allí su agresividad: si no somos nosotros nadie lo es), pero que tampoco el pueblo "está" de otro modo que latencia, posibilidad, deseo. ¿Quién podría interrumpir ese cantito, diciendo: "no, ustedes no son el pueblo, el pueblo está allá, en un puente de

Corrientes, o en un piquete en Cutral Co"? Ni siquiera cuando los que entonan esas frases sean atildados aspirantes a contadores públicos sentados en la avenida Córdoba, sería posible advertirles que no son el pueblo y que el pueblo está en otro lugar.

Por lo tanto, si contraponemos *gente* y *pueblo* no es para derramarnos en nuestra nostalgia por las palabras contundentes, expresivas, poderosas, por las palabras que le dieron sonoridad a la política. Al contrario, me gustaría partir de la aseveración de la enorme complejidad que tiene la idea de pueblo, de su uso vago e irresoluto, y de su fuerte aptitud para ser manipulada, transformada, minada. Propongo acercarnos, con la ayuda de algunas historias y de varias ideas ajenas a pensar qué decimos cuando escribimos pueblo, qué soñamos cuando nos suponemos pueblo, qué silenciamos cuando con rapidez nos incluimos en su seno –por supuesto, esto no es una enciclopedia y no nos esperan rastreos exhaustivos ni catálogos de significados, sino una serie de problemas.

Glosas en busca del pueblo

Un pueblo se hace, se convierte en tal. José Artigas y los hombres que conducía narraban la conversión de los habitantes de una provincia –la banda oriental– en un pueblo soberano. Clásicamente rousseanianos, y radicalizados demócratas –con un tipo de radicalidad para pensar la democracia que estaba muy ligada al proceso de constitución del pueblo y

no a la suma de intereses de los individuos—, solían afirmar que el pueblo oriental se había acabado de conformar como tal durante un esforzado viaje. Un éxodo, que fuera llamado *redota* —inversión plebeya de derrota o síntesis dolorida de “rodar en derrota”—, provocado por el acuerdo entre los sectores dirigentes porteños independentistas y los realistas asentados en Montevideo. Los orientales deciden no volver a sujetarse a la autoridad española y marchan de su territorio hacia occidente, hacia las provincias litoraleñas que hoy son parte de Argentina.

El *pueblo oriental* es, al mismo tiempo, efecto del territorio y nombre del sujeto político de la tradición colonial. Sin embargo, ese carácter tradicional sería refundado cuando ese pueblo (después de cortar sus lazos con España) realice los pasos de la constitución. “Yo no veo en esto sino unos hombres que abandonados a sí solos, se forman y reúnen por sí, contrayendo las obligaciones mutuas.” Es el momento del pacto, que se articula con la designación de la jefatura. “Pueblo sin cabeza” que decidirá darse una dirección durante su retirada. La sucesión de decisiones van a ser los eslabones que encadenen la idea de pueblo a la de soberanía y la de voluntad general a la de lazos libremente asumidos. De ese modo, cuando las fuerzas porteñas planteen un conflicto sobre la legitimidad de la dirección artiguista —que, paulatinamente, va siendo cuestionada por los sectores acomodados de la Banda Oriental, es decir, el pueblo definido geográficamente y como lo otro de

España, va resquebrajándose en fracciones sociales—, desde esa dirección se podrá contestar: “El pueblo oriental es éste. Él reunido y armado conserva sus derechos, y sólo pidió un auxilio para disfrutarlos en sus hogares de una manera bastante a su mejor estabilidad”.

El pueblo se adjetiva, y sus adjetivos son los que van delimitando su sentido: reunido, armado, en posesión de sus derechos. Ya no es posible pensarlo como algo que preexiste a los enfrentamientos, sino que es necesario entender cómo esos enfrentamientos lo han parido: “hombres abandonados a sí solos”, “pueblo sin cabeza”, “en el goce de sus derechos soberanos”, se constituyen como pueblo.

Y es necesario tener presente la amplitud que esta enunciación tiene en la política artiguista, a diferencia de las implicancias que tenía su uso por los dirigentes de Mayo. Porque estas declaraciones a las que aludí escuetamente, pueden ser complementadas con el recuerdo de los reglamentos dictados por los orientales, y por el énfasis que en ellos se hace a tener como destinatarios de las reparaciones revolucionarias —de los cambios posibles originados por las luchas independentistas— a los pobres, a los indios, a los postergados. Es decir, junto al sentido político del pueblo, el artiguismo va a colocar las raigambres sociales de esa categoría. La *geografía*, la *tradición*, la *constitución política* y el *origen social*, se entremezclan en la delimitación de una palabra que sería, por muchas décadas, clave de interpelación.



El pueblo

De esas dimensiones, la que se convertiría en un tópico para pensar al pueblo es la de la condición social. "Los más infelices", había escrito Artigas, cuando reemplazó la referencia a los oprimidos por el dominio español –los americanos–, por la alusión a la pobreza económica y el origen racial. Es el pueblo dolorido, explotado, y muchas veces a la espera de la redención, que apareció reiteradamente en el discurso político, en la literatura, en el cine y en la teoría del siglo XX.

Emile Cioran alguna vez escribió que "siempre hay que estar del lado de los oprimidos, pero sin perder de vista que están hechos del mismo barro que sus opresores". En esa idea se tensan algunos de los problemas que están implícitos alrededor de la palabra pueblo y de sus usos. Por lo que dice esa afirmación y por lo que discute en su misma enunciación, puede servirnos como alerta contra cualquier tipo de esencialismo. O los clásicos esencialismos correlativos: porque a esta idea del mismo barro se le opone especularmente la suposición de que las víctimas, por el solo hecho de serlo, son portadoras de una racionalidad diferente.

Clásicamente, lo que resulta imprescindible, es la historización de esas cuestiones, a sabiendas de que las diferentes condiciones de existencia de unos y otros produce subjetividades diferentes, pero que los dominios no son meramente coacciones externas, sino que atraviesan conciencias, cuerpos, relaciones. Y que así como algunos sectores subalternos mantienen un acervo de costumbres,

tradiciones, creencias o crean formas de relación y de expresión que se erigen como diferencia y autonomía frente a sus dominadores; otros sectores reproducen las condiciones de violencia y sumisión. La noción de pueblo, lábil, ubicua, funciona de paraguas atenuador de esas diferencias: unos y otros –quienes disputan, quienes reproducen– son parte del pueblo. Que no es otra cosa, había afirmado Mao, que unidad de las contradicciones.

Horacio González, en *Restos pampeanos* (libro al que este ensayo debe fuertes inspiraciones) analiza el modo en que Carlos Astrada piensa a Mao. Leamos a ambos –Astrada citado por González, y a González–: "Así, en su comentario, ve Astrada que: 'Mao destaca una simultaneidad de contradicciones que se dan históricamente en el seno del pueblo chino, el cual en función de la finalidad constructiva perseguida, imprime en ellas el carácter de aspectos de un proceso revolucionario unitario. Esta unidad viviente y dinámica de las contradicciones proviene de la unidad de destino del pueblo chino, en el más grande avatar de su historia milenaria'. Esta *simultaneidad* que ofrece constantes *aspectos* que se intercambian y se van escogiendo para resaltar según la interpretación del movimiento colectivo, no le sirven a Astrada para encaminarse hacia el desdeñado parnaso estructuralista –tal como notablemente había ocurrido con Althusser, que inspiraba allí su perspectiva de la *contradicción sobredeterminada*– sino para recordar hilos sutiles de sus anteriores textos públicos,



como ese concepto de 'unidad de destino', que tanto evoca lo que más de una década antes, en *El mito gaucho*, denomina 'las nuevas promociones del acervo original de la comunidad argentina, los sucesivos avatares que asegurarán su continuidad histórica'."

¿Se puede pensar más allá del destino milenario y más acá de la indeterminación resultante del proceso iniciado por la sobredeterminación althusseriana? ¿En qué punto se cosen, se unen, esas contradicciones? ¿En qué consiste el río que se solicita como regazo para sus afluentes tan diversos? ¿En un destino cultural, en una tradición nacional, en una localización territorial, en una condición social? ¿En todo junto, en una combinación cada vez diferente? ¿O podríamos pensar que pueblo es el nombre que toma la revelación o invención de esa unidad, y que cada uno de esos momentos va a estar producido alrededor de una juntura diferente?

Historizar el pueblo, para poder pensar las condiciones mismas de la opresión, es todavía una tarea necesaria, aunque de vieja y notoria data. La literatura es, quizás, el mayor acervo de intentos de pensar la condición popular. En Argentina, abundan los intentos exitosos: desde el *Facundo* para aquí, lo popular aparece como tensión, como enigma y como pasión. Porque ese libro, pensado como texto de combate contra Rosas, contiene las descripciones más vitales de la cultura rural, y es en ese intento de conjuro de quienes son percibidos como enemigos, y no en la denuncia

de José Hernández, donde podemos pensar lo popular más allá de la condición de víctimas, pensarlo como diferencia y alternativa.

De Sarmiento para acá, dije. Y hay estaciones obvias: la animalización que intenta Echeverría, la enfática pedagogía de Lugones, el barrialismo porteño de Arlt, el melancólico criticismo de los boedistas, la juventud de Borges, pero también Scalabrini Ortiz, Marechal, Viñas, para recalar en la radical precisión de Walsh y en la escritura de los "rebeldes primitivos" de Conti. Detengámonos en Haroldo Conti, quizás el menos analizado de esta serie. Su narrativa describe con más intensidad lo popular cuando tiene menos pretensiones políticas. Es decir, para esta cuestión me interesa menos *Mascaró, el cazador americano* que *Sudeste* o *En vida*.

Ésta es una literatura a situar en los márgenes, a ligar con el espacio de frontera, antes que con la delimitación de campos completamente diferenciados y opuestos. Sus primeras novelas están muy impregnadas de la vivencia de lo popular en su particularidad y también en sus limitaciones. Aparece el pueblo como aquello que ha sido subalternizado, atravesado, subsumido; pero también lo que pervive en su originalidad y resistencia. Conti elude las tentaciones habituales, porque si olvidar el primer aspecto es el gesto exaltatorio del escritor populista, obviar el segundo es el abordaje predominante en el campo de una izquierda que no ha cesado, desde el peronismo para aquí, de sentirse traicionada.

El pueblo aparece como espacio



de frontera, como tensión, como violencia y como integración. Los protagonistas de estas novelas son personas que se dejan llevar por los ciclos de la naturaleza o por las huellas rítmicas de la ciudad, personas que desprecian los tres pilares que sostienen la individualidad en las sociedades modernas capitalistas: el ahorro del tiempo o su control, el acopio del dinero y el fervor por las mercancías –ambos a la vez pese a que conllevan conductas contradictorias–, y el sometimiento a las disciplinas. Frente a esos valores hegemónicos, Conti delinea la existencia de sus personajes, que en tanto se manifiesta como posible, en tanto es descripta sin condena ni éxtasis frente a su rareza, se convierte en proposición de otros valores. Me refiero a esa otra noción de tiempo que aparece en su novelística, o al valor de la lealtad y el encuentro entre amigos, la amistad como forma de relación más importante o más fundante que las instituciones sancionadas legalmente –como el matrimonio o la paternidad–, la renuencia al trabajo y el anhelo del ocio. En la definición misma de los personajes hay una crítica: al menos contra la absolutización de los valores burgueses, contra su predominio y su erección en estrados de enjuiciamiento. De este modo, *pueblo* no alude tanto a un conjunto de personas cuya inserción social, nacional, o comunitaria las clasifica allí, sino que remite a una situación de diferencia que no termina de ser diluida. Es decir: al carácter siempre amenazante que tiene el otro –o lo otro–, que aun pasi-

vamente, por su simple existir, se resiste a la asimilación completa. Sustento de la insubordinación, o hecho de la rebeldía.

De destinos y ausencias

Evidentemente, pueblo es una *palabra* tan sugerente como compleja de abordar. Se nos escurre, nos llena de preguntas, mientras escabulle las certezas. Aquellos que desprecien las dudas o que presumen de la única significación de las palabras, no pueden sentirse dolidos de su extinción en el lenguaje. ¿Por qué queremos insistir aquí en su búsqueda? ¿Por qué seguir interrogándonos sobre el núcleo simbólico de las políticas populistas? ¿Tiene sentido seguir apelando a la intensidad política e histórica de la idea de pueblo, en lugar de precisar las categorías socioestructurales de las clases? ¿Por qué arriesgarnos a que junto con la acusación de populistas se ate la de metafísicos, por elegir una resonancia interpelativa frente a la precisión científica?

Contesto: Uno, porque es más difícil despojar a la categoría de clase –cuando es usada para pensar las prácticas políticas– de su conexión con la suposición de que hay leyes que rigen la historia, que pueden ser conocidas, y que definen, por ende, también los comportamientos políticos; que limitar los sentidos de la noción de pueblo. Segundo, aun si no existiera esta diferencia de obstáculos, o esta graduación de los obstáculos, sospecho que es más limitativa para comprender las prácticas políti-



cas actualmente existentes la idea de clase que la de pueblo.

Son sospechas nacidas de algunos indicios. Veamos, a modo de ejemplo, un análisis de la revolución mexicana hecho por un historiador que suele exhibir en sus escritos una búsqueda cuidadosa de la comprensión de los movimientos populares. Adolfo Gilly –de él estoy hablando– describe el ascenso organizativo, militar e ideológico del campesinado durante la revolución mexicana. Ascenso evidente en la conformación de la División del Norte liderada por Pancho Villa y en la sistematización de la experiencia zapatista en el estado de Morelos.

En los diez años de guerra civil que fueron la revolución mexicana, las propuestas más radicalizadas y las fuerzas para ponerlas en práctica surgieron del campesinado. Contra los campesinos, combatieron –como describe Gilly– los terratenientes, la burguesía naciente y el proletariado. Los obreros conformaron los Batallones Rojos para enfrentarse a las fuerzas campesinas. Situación trágica y compleja, que pone en evidencia que la historia no es el despliegue de un libreto ya escrito. Sin embargo, el conocimiento de esa distancia entre la historia y las posibilidades de predecirla, entre los reales actores sociales y lo que potencialmente serían –entre la conciencia real y la conciencia posible, había indicado Lukács–, no evita que Gilly se deslice hacia afirmaciones como: “perspectiva que los campesinos por sí solos no podían dar”; “la concepción y la estructura campesina de la guerra del sur no

permitía una forma superior de organización”, “menos que nadie tenían esa conciencia los campesinos”.

Insisto: antes que menospreciar, por este tipo de ideas, *La revolución interrumpida*, me parece que deben servir para señalar hasta dónde nos limitan las presunciones con las que cargamos la noción de clase. Tanto que no podemos dejar de suponer que el campesinado es un saco de patatas aun cuando estemos analizando un momento histórico en el que interviene como el sujeto que intenta radicalizar más la revolución. Cuando Gilly se aboca a analizar con detenimiento la experiencia autogestiva y socializante del campesinado de Morelos, va a tomar la idea de pueblo organizado y armado.

Ese riesgo se acentúa cuando nos enfrentamos a una esfera política que ha mutado en forma considerable, y en la que quienes actúan distan mucho de los sujetos idealmente presupuestos. El riesgo al que me refiero es al de condenar o menospreciar a quienes se enfrentan a los actuales dominios y poderes en nombre de su pertenencia a clases o fracciones de clase no destinadas a ser agentes de la revolución. La escurridiza idea de pueblo podría sernos necesaria en tanto extiende sus inclusiones –hemos visto– hacia aquellos que son víctimas, que son *otros* respecto de quienes oprimen, pero también alude a aquello que *puede aparecer* a partir de la conversión de las víctimas en sujetos activos, diferenciados, autónomos.

Durante los agitados 60, el cine latinoamericano intentó convertirse en intensificador de la radicalidad

El pueblo

política. Muchos cineastas se volcaron al documentalismo o a la descripción realista de las penurias populares. Otros buscaron desarmar el realismo, hacer estallar la suposición de que el cine podía reflejar las condiciones de vida de las masas. Glauber Rocha, impulsor del Cinema Novo brasileño, pensó sus films como parte de una necesaria "estética de la violencia", que es violentamiento de las formas y denuncia de la violencia social.

Es sobre este cineasta —director de *Dios y el diablo en la tierra del sol* y de *Tierra en trance*, entre otras películas—, que se detiene Gilles Deleuze para mostrar las diferencias entre lo que llama cine clásico (el que va desde los 20 a los 50: Eisenstein y Ford, Vertov y Hollywood) y el cine moderno, con epicentro en el Tercer Mundo. Me interesa una de las diferencias señaladas en *La imagen-tiempo*: mientras "en el cine clásico el pueblo está ahí, aun oprimido, engañado, sojuzgado, aun ciego o inconsciente", en el cine moderno el "pueblo falta", no existe o no existe todavía. Esta falta tiene varias implicancias, entre ellas la de que el cine puede concebirse ya no como la exhibición de aquello que tiene una realidad por fuera de él, sino como parte de la invención del pueblo. Cuando el cine deja de suponer que el pueblo está allí a la espera de ser relatado, filmado, mostrado; comienza a construirse bajo la certeza de una ausencia que no reclama ser sancionada como tal, sino ser combatida. Por lo tanto, si el pueblo concebido como siempre actual reclamaba una reproducción artística, el pue-

blo como *no actual* reclama que el cine se convierta en elemento de su actualización. Para Deleuze, Glauber Rocha logra expresar esa ausencia porque en su obra "los mitos del pueblo, profetismo y bandidismo, son el envés arcaico de la violencia capitalista, como si el pueblo volviera y redoblara contra sí mismo, en una necesidad de adoración, la violencia que él sufre por otra parte". De ese modo, hablando desde el mito sobre el mito del pueblo, reponiendo lo arcaico para dibujar sobre él los rasgos del presente, va prefigurando lo que no existe: *el pueblo actual*.

Esta ausencia mostrada por el cine, es hoy un dato contundente. Cuando decimos pueblo, lejos están de presentarse ante nuestros ojos las rotundas multitudes que lucharon por la independencia, o que construyeron naciones o que fundaron regímenes políticos. Mejor dicho, si esas imágenes se nos presentan lo hacen para rodear el espacio vacío de su existencia actual. Regresan para delimitar la ausencia, o para alimentar nostalgias. Pero *hacerse cargo* de la ausencia, de la inactualidad, es el conjuro eficiente de la nostalgia. Es pensar por fuera de la ingenua suposición de la presencia, de una presencia que aparezca como preexistente, con contornos delimitados.

Quiero que se entienda: si la palabra gente ha venido a reemplazar la de pueblo con su intensidad política, no lo ha hecho porque antes el pueblo fuera siempre actual y ahora esa actualidad se haya extinguido, sino porque la pasada ingenuidad ha dado lugar a un socorrido escepticismo, y



donde antes se remarcaban los momentos de emergencia de lo popular, ahora nos empeñamos en atender sus momentos de inexistencia. O lo que es lo mismo: a la suposición de que una identidad popular recorra la historia y se manifestaba en distintas encarnaciones y se enfrentaba a sus enemigos en cada coyuntura, le ha contestado la suposición inversa, la de que la historia no es más que la conjunción azarosa de diferencias inconmensurables. En este sentido, entonces, cuando hablamos de pueblo, estaríamos refiriendo a aquello que puede devenir como tal, que puede dejar de ser ausencia; y no a la permanencia de una identidad.

En este sentido, Dardo Scavino—en el reciente libro *La era de la desolación*—se esfuerza en diferenciar al pueblo de sus supuestas encarnaciones masivas, de las identidades constituidas —el *tipo ideal* que toma es el de la hinchada del equipo de fútbol—. Eso, escribe, no es el pueblo, sino que a éste hay que ligarlo a una condición de poder democrático. Hay pueblo, entonces, cuando hay potencia colectiva. Para que la haya, es necesario un momento de libertad colectiva “gracias a la cual los individuos logran sustraerse a las identidades o los actores a sus personajes cotidianos”. Cuando la experiencia de ser con los otros predomina por sobre los roles fijados socialmente, recién allí se podría pensar la existencia de pueblo. “Solidaridad y no-identidad, amistad e híbrido, son las dos condiciones para que el pueblo exista”, se puede

leer en este libro fuertemente spinozista.

Si éstas son condiciones para la existencia de pueblo, es que sería productivo pensar desde la ausencia y no desde la presencia, desde la posible emergencia y no desde la identidad siempre existente. Pero ese pueblo aún ausente no existe desligado por completo de las condiciones de vida, producción y cultura de los sectores populares sí presentes. De lo contrario, corremos el riesgo de llamar pueblo sólo a nuestro deseo o a la figura ideal que conmueve nuestra imaginación. En la política artiguista, en la literatura de Conti, en el cine de Glauber Rocha, se mantiene como problema la tensión entre el pueblo actual —atravesado por los dominios sociales, roto y construido por las relaciones fundantes del capital y del poder— y el pueblo ausente —el deseado, el que se puede constituir como sujeto político, el que se rearma como diferencia con respecto a los valores dominantes—.

Con estos recaudos, y sin destino milenario a la vista, ni multitudes en las calles, puede ser productivo pensar a partir de la *ausencia de pueblo*. Y, correlativamente, pensar la política como momento de una juntura, de una constitución del pueblo, y no de un descubrimiento o de una educación de las masas. Aunque, como se advierte en este ensayo, pensar desde una ausencia que no se quiere sancionar como irrevocable, no nos permita más que glosas, sospechas, y rodeos.



Nuestra generación ante la política

por Fabio Wasserman

"para resistir, cada trabajo debe ser único, sin pasado ni futuro."

Alberto Laiseca, *El jardín de las máquinas parlantes*

"Cada uno está comprometido con su generación, ésta es nuestra verdad".

John William Cooke, *Apuntes sobre el Che*

I

Creo no equivocarme si señalo que recientemente se han estado produciendo diversos intentos por caracterizar en términos generacionales a aquellos que asomamos a la madurez en los últimos años. Este interés parece deberse tanto a una búsqueda identitaria de los propios implicados, como a una preocupación –social, económica, académica, mediática– por develar cómo somos, qué queremos, cuáles son nuestros valores, etc. Es de notar, sin embargo, que este vasto movimiento no logró aún producir una interpretación política de nuestra generación. Podría suponerse, con razón, que esta carencia se debe a la incapacidad que actualmente tiene aquello que se conoce como política, a la hora de interpelar a los sectores más jóvenes de nuestra sociedad. Pero esta suposición, cuya misma obviedad la torna inocua, lo único que puede producir son moralinas apocalípticas y razonamientos del estilo "como la política es una cagada –aquí cagada debe entenderse como corrupción e incapacidad de producir transformaciones significativas–, los jóvenes no quieren comprometerse; como los jóvenes no quieren comprometerse, la política va a seguir siendo una cagada". Situación que, vivida trágica y culposamente por amplios sectores *bienpensantes* de la cultura y de la política, ha sido también objeto de estrategias rebosantes de cinismo que buscaron explotarla comercial y mediáticamente –ya sea en programas de televisión como CQC o en publicidades como la de las zapatillas *All Stars* durante las últimas elecciones nacionales, cuyos afiches aseguraban que debíamos estarles agradecidos por haber tapado las caras de los políticos que afeaban la ciudad.



Pero echarle la culpa, una vez más, al mercado y a los medios, es sólo un recurso facilista que inhibe la posibilidad de construir y de desplegar una política que esté a la altura de nuestros deseos. Es que si creemos que las razones de nuestra actual debilidad nos son ajenas, sólo queda regodearnos en nuestra impotencia hasta que cambie, vaya uno a saber por qué, esa exterioridad opaca y opresiva que dicen que es la realidad –postura que no es más que una forma aggiornada de considerar la inexistencia de *condiciones objetivas* para poder actuar; condiciones que, como todos sabemos, nunca están ni van a estar dadas. Por el contrario, propongo tratar de pensar y de criticar qué es aquello que habita en nosotros como un lastre que nos impide avanzar, para poder hacer así una interpretación política de nuestra generación. Pero antes, me gustaría despejar un posible, y probable, malentendido: este intento no está animado por el afán de reemplazar los tradicionales protagonistas de la política –clases, pueblo, masas, partidos, vanguardias– por uno nuevo que venga a relevarlos ante su crisis y, menos aún, que éste se defina por tener determinada edad. No postulo tampoco la existencia de un sujeto metapolítico o transhistórico, llamado ahora generación. Lo que estoy tratando de precisar es aquello que hace de la política una experiencia generacional, más allá, incluso, de las percepciones de quienes sean sus protagonistas –lo cual no implica desconocerlas, sino tensar aún más las siempre tensas relaciones entre prácticas y representaciones.

II

En más de una oportunidad hemos leído, oído, e incluso afirmado, que es necesario producir una refundación de la política. Sin ir más lejos, así ha sido sostenido por quienes hacemos esta revista. Y si esta afirmación se torna problemática, esto no se debe a su falta de modestia, ni a que la misma cobija intenciones, deseos y significados muy diversos, incluso antagónicos. El problema, al menos nuestro problema, es que poco y nada se ha logrado más allá de la enunciación de tan bellas y, por ahora, poco comprometedoras palabras. Quizás haya llegado el momento de tomar algunas decisiones cuyas consecuencias no podemos prever, pero sin las cuales tampoco podemos avanzar en esa senda. Entre ellas, hay una que creo fundamental y que es el resultado de la siguiente presunción: si queremos que una política sea verdaderamente nuestra, los conceptos que utilicemos también deben serlo. Parece necesario entonces tomar una decisión estratégica: distanciarse críticamente tanto del uso espontáneo como del académico de la idea de *generación*.

Como es sabido, se apela a lo generacional como un indicador que señala la existencia de grupos sociales definidos por la edad y por algunas experiencias y representaciones en común que permiten calificarlos y delimitarlos frente a otros grupos etarios. Operación válida para padres preocupados, revistas académicas y de actualidad, comentaristas, encuestadores, y teóricos varios prestos a



poner a prueba sus hipótesis; pero, insisto, carente de todo valor político. Y, sin embargo, esa es la idea de generación que cómodamente seguiremos utilizando. Claro que esta pereza tiene sus costos: desde esta perspectiva, la única productividad política de lo generacional sería la de actuar como un calendario social que señala, a la vez, el paso de los años y el recambio de figuras consolidadas por otras más jóvenes que buscan un lugar en el mundo del poder. Lo cual es plausible, pero para ello debemos resignarnos a que la política sea tan sólo el espacio de disputa de élites o de sectores que aspiran a serlo —de ese modo, por ejemplo, la Revolución de Mayo sólo podría entenderse como el recambio de un grupo dirigente español por uno criollo que aprovechó la crisis de la Corona para hacerse del poder; lo cual, aunque cierto, nos puede hacer olvidar que, como bien dice su nombre, se trató de una revolución. Por eso, si queremos construir una política que sea nuestra, si queremos interpretar políticamente nuestra generación, más aún, si aspiramos a merecer con justicia alguna vez ese nombre, debemos dejar de lado las descripciones que hacen de ésta una fatalidad etaria.

Para ello, se debe realizar una distinción radical que impida seguir confundiendo lo juvenil como estrato sociográfico con lo generacional como sujeto creador de política. En el primer caso, insisto, *generación* es un concepto que define a un grupo etario, el cual es representado por un movimiento que parte de la sociedad

y que desde allí busca identificarlo; es decir, se la considera como un subconjunto dentro de una totalidad que le es preexistente, por lo cual queda definida por las propiedades del conjunto del cual forma parte. En el segundo caso, la *generación* sólo puede ser el resultado de una nominación e interpretación política que parte de sí misma, y cuyo accionar crítico logra sustraerla de ese lugar de pertenencia, representación y definición por inclusión. En suma, debemos decidir si nos referimos a la *generación* en tanto *objeto generado* por una interpelación social y estatal que la contiene y la representa dentro de la totalidad denominada sociedad o, por el contrario, si la concebimos como un *sujeto generador*, que se autoinvisibiliza como tal al hacer una interpretación política de su condición y de su sociedad. Si es así, podríamos sostener que una generación se constituye como tal, cuando sus miembros, cualesquiera sea su edad y condición social, se transforman en protagonistas de una experiencia que les permite tanto dar cuenta de la especificidad de la situación que habitan, como sustraerse de ser representados por la misma.

III

Podrá objetárseme, con razón, que si bien ambas concepciones de *generación* se excluyen lógicamente, es posible que empíricamente tengan expresiones en común. Es por eso que una vez hecha la distinción entre lo juvenil como grupo, de lo generacio-

nal en tanto productor de política, podemos volver a preguntarnos por aquello que los vincula entre sí. Porque si bien es cierto que lo generacional no es una simple expresión de lo juvenil, tampoco puede desconocerse que esa forma de subjetivación política se constituye en tensión con la existencia de un grupo que responde a ese estado vital. Y si esto es así, se debe a que lo joven parece estar dotado de algún tipo de potencialidad política. Por eso, antes de avanzar, quiero explorar qué es aquello que alguna vez permitió entender a la juventud en términos políticos. O, dicho de otro modo, cuáles son las cuestiones que enlazan a un determinado grupo social –los jóvenes– con un modo de intervenir en el mundo –la política–. Recorrido que no pretende ser exhaustivo, sino indicativo de la existencia de determinadas condiciones que explican la potencialidad política de los jóvenes como grupo social.

Me parece que un buen punto de partida consiste en recordar algunos fenómenos característicos de los últimos dos siglos –siglos que, entre nosotros, podemos reconocer con el nombre de *modernidad historicista*. Consideremos los clásicos llamamientos a la juventud en tanto reservorio incontaminado ante lo ya caduco, corrupto, decadente o injusto, y que, por eso mismo, debía ser combatido y desterrado de la sociedad: cuesta encontrar documento, manifiesto o proclama que no tenga entre sus destinatarios a la juventud; por no mencionar los que fueron producidos por jóvenes que se asu-

mían como aquellos en condiciones de llevar adelante esa crítica de la sociedad. De más está decir, que esta discursividad formaba parte de expresiones políticas más complejas que incluían diversos tipos de organizaciones y de prácticas. Quizás el ejemplo más evidente, esté dado por las asociaciones de jóvenes creadas alrededor de 1830-40 con el objetivo de liberar o de fundar naciones invocando el principio de la nacionalidad, como la *Joven Italia*, dirigida por Mazzini y, en el Río de la Plata, la *Asociación de la Joven Generación Argentina*, más conocida como *Generación de 1837*.

Podemos apelar también a ejemplos más cercanos: todavía podía escucharse en las marchas que recorrían nuestras calles durante la década del 80, aquello de “obreros y estudiantes, unidos adelante”. Consigna que buscaba enlazar al entonces sujeto privilegiado de la política, con aquellos dotados de valores y de valor para entablar renovadas luchas. Y si bien se puede considerar que la misma no hacía más que sintetizar una concepción funcionalista de la política y de la sociedad, también podemos entenderla, al menos mientras fue algo más que una consigna hueca, como una expresión del entramado entre vanguardia y populismo que formó parte de una tradición vital de la política argentina. Tradición en la que lo *joven* era considerado como un componente significativo, al menos desde la Revolución de Mayo hasta hace muy pocos años.

Ahora bien, ¿por qué esta constante apelación política a lo juvenil

y/o a los jóvenes? Creo que la clave se encuentra en el hecho que, durante los últimos dos siglos, la política fue experimentada como la apertura a posibilidades inéditas de organización social. Por lo tanto, nada más razonable que su asociación con los jóvenes, constante promesa de nuevos valores y, así, de nuevas relaciones sociales. Es que si una de las características definitorias de la modernidad consistió en la ruptura cada vez mayor entre experiencias y expectativas —es decir que el horizonte de posibilidades podía, y debía, alejarse críticamente de lo ya conocido—, se entiende que lo joven adquiriera mayor valor frente a lo viejo, incapaz ahora de transmitir saberes válidos para el presente y, menos aún, para el prometido futuro. En ese sentido, basta pensar en la progresiva pérdida del rol de los ancianos como transmisores de experiencias; por no señalar su actual pérdida de todo rol social significativo.

Hay una última cuestión a la que me quiero referir, quizás la más inasible. Por eso creo que antes debemos ponernos de acuerdo en un punto: dejar de suponer que la acción política es sólo el resultado de la aplicación de un conjunto de saberes adquiridos, ya sean destinados a la realización de un buen gobierno o a la conquista del poder. Por el contrario, toda política se alimenta de una tensión entre saber e ignorancia. Me explico: saber en tanto realismo, conocimiento de las relaciones de fuerza, astucia de las maniobras y de las tácticas, etc.; pero, a su vez, la necesidad de un cierto estado de inocencia

frente a las mismas. Ignorancia sin la cual se hace imposible actuar y que, a eso quería llegar, está emparentada con actitudes juveniles. Pensemos, mejor aún, recordemos, la alegre irresponsabilidad de muchos actos, difíciles o imposibles de realizar si no se es joven; imposibilidad dada por el saber que tenemos ahora sobre sus consecuencias. La política puede emparentarse entonces con esta actitud propia de los jóvenes, la cual se potencia por la presencia en esa etapa de la vida de cierta disponibilidad existencial que se va perdiendo al ir asumiendo cada vez mayores responsabilidades.

En suma, es posible rastrear algunos elementos que permitan entender la relación entre juventud y política. Pero, como dejé planteado, no es a esto a lo que me quiero referir ya que, en todo caso, pueden constituir una condición de posibilidad para la existencia de una generación política. Pero con eso no alcanza.

IV

Volvamos entonces a la línea planteada al principio del artículo que busca distinguir lo generacional de lo etario. Quizás sea obvio, pero creo que debe señalarse que esta distinción forma parte de una concepción más general sobre qué es la política y sobre cómo está constituida la sociedad. Es que si toda sociedad se presenta como una totalidad consistente y así suele ser percibida por sus miembros, esta representación ideológica necesaria para la conservación



del orden, se perturba ante aquello que señale su carácter histórico, contingente y, por sobre todo, que evidencie críticamente el carácter precario de los lazos sociales. Esta perturbación forma parte de una tensión estructural presente en todo orden social, cuyos polos son, por un lado, la representación de la sociedad como una totalidad consistente y, por el otro, la emergencia de sus puntos de inconsistencia. La política sería entonces el nombre de aquellas prácticas y discursos que se constituyen en esa tensión a partir del detectamiento de los puntos de inconsistencia de una situación. Así, se puede considerar la posible existencia de tres grandes líneas políticas, más allá de las intenciones de quienes las lleven adelante: la que aplaca esa tensión reforzando la representación como una totalidad; la que mantiene la tensión sin poder resolverla en uno u otro sentido; y la que la hace estallar al hacer presente aquello que no puede ser representado dentro de ese orden, es decir, en términos clásicos, una revolución.

Pero, claro está, la política es mucho más que lo que pueden contener estos enunciados esquemáticos y generales. Porque, y aquí es cuando debe considerarse a la política como una experiencia generacional, esa tensión no es sustancial, sino histórica: en cada configuración podemos encontrar diversas modalidades no reductibles a un sujeto o a un tipo de relación social esencial. Por eso, se puede entender a una generación política como aquella voluntad colectiva con capacidad para interrogarse

sobre esta tensión en determinada configuración sociohistórica y para intervenir sobre la misma a partir del detectamiento de sus puntos de inconsistencia, más allá de los grupos que la protagonicen y de las relaciones sociales existentes. Es decir que los miembros de una generación comparten una pregunta sobre la inconsistencia de lo social y sus puntos de emergencia en una situación dada, más que sus respuestas sobre cómo deben ser articulados los lazos sociales y políticos: sobre si éstos deben ser mantenidos, sobre si éstos deben ser destruidos, sobre si éstos deben ser reemplazados por otros más justos.

Una generación acontece entonces cuando se singulariza y nombra una experiencia política en interioridad a una situación. Y si esto es así, es porque la política se produce siempre en una sola dimensión temporal: el presente. En suma, una generación es la forma con la cual podemos reconocer cada voluntad de intervención política en su presente, más allá de cómo se autodenomine o sea considerada por sus protagonistas. Esto es lo que permite entender la proliferación de generaciones reconocidas por fechas o fenómenos con los cuales se buscó identificar a cada una de esas experiencias. Ahora bien, ¿podrá tener un nombre propio nuestra generación, o estaremos condenados a ser reconocidos por categorías sociológicas, cronológicas, económicas o mediáticas? En la resolución de este dilema se juega gran parte de nuestro futuro político.

V

Claro que dicha nominación no puede ser el derivado de un *deber ser* que, a priori, nos indique cuáles son los interrogantes que debemos plantearnos sobre la situación que habitamos y sobre nuestra capacidad de intervención en la misma. Sin embargo, creo que sí se puede tratar de precisar cuáles son aquellos obstáculos que nos dificultan o nos impiden actuar y también, por qué no, cuáles son algunas de las condiciones favorables con las que contamos. En ese sentido, me voy a detener en algunos debates, prácticas y experiencias recientes, sin que deban considerarse las siguientes líneas como un catálogo de respuestas acabadas sobre qué hacer, sino tan sólo como la apertura de una discusión a partir del planteamiento de algunas preguntas.

En cuanto a los obstáculos a sortear, quizás sea más apropiado considerar a los principales de ellos como lastres, como restos de experiencias que, agotadas, no nos permiten intervenir en nuestro presente. Me explico: seguimos actuando y pensando bajo dispositivos heredados que ya no pueden dar cuenta críticamente, ni de las formas de dominación existentes ni de las posibilidades emancipatorias. Pero, entiéndase, no me estoy refiriendo únicamente a teorías, formas de pensamiento y lenguajes devaluados, sino también a cuáles son los problemas que nos planteamos; a aquello que hace que nuestros interrogantes y nuestras intervenciones sean presentes y no reflejos de

un pasado añorado pero que en verdad nos es ajeno. En ese sentido, nuestro primer problema a resolver es decidir si todavía siguen siendo válidos los interrogantes que alentaron las intervenciones públicas de las últimas dos décadas. Intentos que, como es sabido, hicieron de la democracia su horizonte último en su afán por dejar atrás, en un mismo movimiento, tanto la experiencia revolucionaria como la dictadura militar. Nuestro primer problema es, entonces, decidir que hacemos con aquello que vulgarmente reconocemos, a falta de mejores nombres, como los 70 o los 60/70.

En relación a la experiencia revolucionaria, es obvio que carecemos no sólo de un balance —operación que, sí o sí se debe realizar desde otra posición subjetiva que la que animó esa tentativa—, sino de conocimientos mínimamente aceptables sobre la misma: si bien en los últimos años se han producido diversos intentos por subsanar este déficit, la mayor parte de ellos fueron realizados desde una veta testimonial o académica. Pero no se trata de realizar prolijos inventarios ni de buscar adherirnos emocionalmente a luchas de otros, sino de pensar en qué consistió esa experiencia a partir de nuestras actuales necesidades: indagar qué de ella tiene aún vitalidad y qué debe ser dejado de lado, no por bueno o malo, sino por agotado. Es por eso que si queremos constituirnos en una generación política, debemos tener la voluntad de despegarnos de una experiencia sobre la cual se pueden hacer diversas valoraciones, pero que de ningún



modo puede seguir siendo considerada como nuestra.

En relación a la dictadura, recientemente se han dado algunos pasos que creo necesarios para no seguir arrastrando un peso que tampoco tiene por que ser nuestro. El principal es el de negarse a participar del chantaje cuya mayor expresión fue la teoría de los dos demonios. Dicho de otro modo: hay cada vez más personas, muchas de ellas jóvenes, que aseguran públicamente estar dispuestas a sostener que la dictadura se acabó. Y, entiéndase, no se trata de perdonar ni de olvidar acríticamente, sino de asumir una posición que, quizás sea dolorosa, pero más aún es necesaria. Ahora bien, acá veo un punto crítico, producto de una vacilación irresuelta: aseguramos que la dictadura se acabó, que estamos dispuestos a realizar un olvido activo, a no someternos a más chantajes; y, sin embargo, no estoy seguro si sacamos todas las consecuencias de esas afirmaciones. Es que hay una saturación en nuestras conciencias sobre los peligros de la política, reforzada por la existencia de una sensación predominante sobre su actual inutilidad: en términos vitales, la política parece inútil o peligrosa, aunque voluntariosamente sostengamos que eso no importa o que no es tan así. Debemos decidir, entonces, si de verdad se acabó la dictadura o no. Si va a seguir oprimiendo nuestras conciencias, aunque aseguremos que nuestras preocupaciones ya son otras. Creo que en resolver esta vacilación, se juega el destino de nuestra generación, ya que es uno de los

mayores obstáculos a vencer, sino el principal.

La decisión de dejar atrás a la dictadura como problema, permitiría dirigir nuestros esfuerzos en desentrañar los mecanismos de dominación y las formas de poder que constituyen parte sustancial de la *democracia existente* —me permito denominarla así, para no abusar de otros calificativos que tampoco aclaran demasiado como *burguesa, instrumental, restringida, aburrida* o lo que sea; no me importa si existen diversos tipos de democracias, nuestro problema es ésta y no otra. Es por eso que, en forma paralela al señalamiento del fin de la dictadura, leemos y escuchamos cada vez más críticas a la democracia considerada como el horizonte último de nuestras existencias, como tabla valorativa absoluta para medir cualquier intervención o experiencia pública; crítica que, a esta altura, corre el riesgo de transformarse en sentido común dentro de ciertos ámbitos. Al menos en sentido común verbalizado; pero, insisto, sin que se saquen mayores consecuencias de esta aparente decisión. ¿Es que estamos en condiciones y tenemos la voluntad de hacernos cargo de la misma? ¿Qué sentimos traicionar cuando cuestionamos aquello que, no deja de asegurársenos con sinceridad o con oportunismo, costó tanta sangre y tanto dolor? ¿Podremos ser fieles a esa sangre y a ese dolor, sin que su recuerdo nos oprima y nos impida avanzar? Preguntas a las que, al menos por ahora, no hemos sabido encontrarle respuestas satisfactorias; aunque igual intuimos su urgencia.



VI

Se trata, entonces, de poder interrogar los mecanismos de dominación que forman parte sustancial de la democracia representativa. Y es sobre lo que implica este último calificativo, *representativa*, donde creo debemos dirigir nuestros esfuerzos críticos. Es sabido que la relación entre dos tipos de actores, *representantes* y *representados*, forma el núcleo central del sistema político moderno: al menos desde 1853, nuestra Constitución nos asegura que el pueblo no gobierna ni delibera sino es a través de sus representantes. También es sabido que la dirigencia política es cada vez menos representativa ante los ojos de sus representados. Es tan sabido que basta abrir los diarios, prender la tele, escuchar la radio, leer encuestas o charlar con cualquier persona, para que esta crisis sea percibida bajo la forma del enojo y la denuncia. Pero no creo que sea exactamente ésta la cuestión que deba ocuparnos, sino la propia operación de representación que sustenta al régimen político. En verdad, los constantes y fatigosos señalamientos de la falta de representatividad de los partidos, instituciones y líderes, nos desvían de la dirección en la cual debemos profundizar nuestras indagaciones: aquella que nos permite poner en cuestión que la política sea entendida en términos representativos, cualesquiera sean los representantes y los representados.

Es cierto que no estoy diciendo nada demasiado novedoso. El lector conocedor e interesado puede hacer un repaso de algunos de los autores

que se leen entre quienes tienen un interés teórico por estas cuestiones. Estos tienen en común, aparte de provenir del marxismo y de criticarlo, el poner en cuestión, de muy diverso modo y con conclusiones también muy pero muy diferentes, nociones como las de representación, totalidad, consistencia de lo social, etc. —en este momento se me ocurren los de un francés como Badiou, un greco-francés como Castoriadis, un ítalo-francés como Negri y, por qué no, un argento-anglo-francés como Laclau. Por supuesto que de todos tenemos la versión argentino-francesa, cada una dueña o empleada de una concesionaria.

Pero dejemos por el momento de lado las reflexiones teóricas, y enfoquemos la mirada en algunas prácticas y experiencias recientes donde se busca poner en cuestión la idea de representación. En éstas, decía, se puede percibir una ambigüedad que no puede ser resuelta a priori: la crisis de la política entendida en términos representativos, tiene, a la vez, una enorme productividad y un riesgo que creo necesario correr. Así como permite despegarse de toda una tradición encarnada, por ejemplo, en los partidos políticos constituidos en aparatos para la toma del poder, podría suceder que ese mismo derrumbe arrastrara tras de sí toda idea de política. Es por eso que, más allá de la producción teórica que nos permite reflexionar críticamente sobre estas cuestiones, cuesta encontrar prácticas concretas y experiencias que logren ahondar en esta dirección. Por el contrario, muchas de éstas suelen estar



presas de un efecto que, con mucha rapidez, podría calificar de mediático y cuya principal actividad es burlarse de dirigentes, partidos y agrupaciones por ser patéticos y ridículos. Pensemos, sino, en lo que sucede con algunas de las agrupaciones universitarias denominadas –al menos por el Gran Diario Argentino– como *atípicas*, que se suelen presentar a elecciones ironizando sobre los aparatos tradicionales. Pero esta ironía, no puede hacer mella en la idea de representación, sino que se contenta con poner en evidencia la inadecuación de los representantes a sus representados, en tanto los consideran imbéciles, corruptos, inescrupulosos o lo que sea. El ingenio y las energías van así, de la mano de la impotencia.

Claro que esta incapacidad recorre no sólo las prácticas de aquellos que no pueden desentenderse de la idea de representación, ya que sólo critican la falta de representatividad de quienes hacen de la política un modo de vida. Pienso en un ejemplo en el cual se puede percibir tanto la potencialidad, como la debilidad de aquellas intervenciones que se proponen críticas de las modalidades representativas: en los últimos años, distintas experiencias políticas, algunas de ellas universitarias –al menos son las que mejor conozco–, fueron protagonizadas por asambleas que fueron planteadas como verdaderos espacios de decisión colectiva no sujetas a mandatos previos. Pero esta misma ausencia de aparatos, o su incapacidad para conducir las discusiones –¿recuerdan el verbo *aparatear*?–, muchas veces no sirvió para implicar-

se subjetivamente, tomar decisiones, y hacerse cargo de situaciones, sino que fueron canales en donde primaba la indecisión y cierta catarsis en la cual los participantes sólo alcanzaban a manifestar su malestar ante el presente. Este estado de ánimo, que puede ser un buen punto de partida, no logró ser potencializado por prácticas que lo profundizaran. Así, la primacía de la presencia personal en la discusión y en la toma de decisiones, en detrimento de los aparatos partidarios, corre el riesgo de transformarse en una larga sesión de terapia de grupo y en la búsqueda de portadores de nuevas verdades que nos digan qué debemos hacer. Habrá que aprender a asumir responsabilidades, sin que esta asunción se transforme en un peso que nos impida actuar. De lo contrario, nuestra voluntad de intervención se degradará hasta convertirse en una voluntad impotente.

Asimismo, la retirada de la política tuvo como resultado que se produjeran renovados intentos por pensar críticamente la sociedad desde otras dimensiones, en especial las de producción cultural. Lo cual, nuevamente, tiene una enorme productividad dada por la ampliación tanto de la idea de poder y de dominación, como de la de resistencia y emancipación; pero existe un riesgo, visible en algunas de estas experiencias, que es el de abandonar toda política dada su supuesta estrechez de miras. En ese sentido, creo, deben entenderse la cantidad de expresiones minoritarias que hacen del ghetto no un problema a resolver, sino un deber ser. Es comprensible: el retroceso y el temor

producido por una realidad que se percibe crítica, sólo permite el refugio en pequeños bastiones en los que podemos sentirnos seguros junto a otros cófrades. Y, desde allí, se plantea resistir, ya sea cortando todo vínculo con otras experiencias, ya sea planteándose como un reservorio de valores que se cree la sociedad debe compartir, pero que por ahora no está en condiciones de poder hacerlo.

Debo decir que desconfío de la productividad de estas posiciones y también de aquellas que se amparan en las microresistencias, las desterritorializaciones, los territorios liberados, los aguantes y las pulsionalidades festivas o las festividades pulsionales. Desconfianza dada por el hecho que creo difícil que desde esas posiciones se pueda dar cuenta de los puntos de inconsistencia de las actuales relaciones sociales: de aquello que no puede ser representado ni por el sistema político, ni por el mercado, ni por los medios. Debo reconocer, sin embargo, que quizás esté equivocado y que en algunas de las experiencias y prácticas llevadas a cabo bajo estas premisas, emerjan nuevas subjetividades que logren poner en cuestión los mecanismos de dominación que nos oprimen.

VII

Por último: la necesidad de tomar decisiones cuyas consecuencias no son mensurables de antemano y la posibilidad de que emerjan nuevas subjetividades no representables en el orden social, se plantean en un con-

texto en el que, quizás por primera vez en mucho tiempo, parece difícil pensar en el futuro, ya sea en términos sociales o individuales. Lo cual, genera también condiciones inéditas para cualquier intervención política. Pensemos, por ejemplo, en las agudas transformaciones socioeconómicas que exceden, y en mucho, su carácter de cambios cuantitativos, ya que están dando lugar no sólo a una mayor concentración de poder y de riqueza, sino también a una reconfiguración de las identidades colectivas y de las relaciones sociales. Transformación que en forma apresurada, y por eso mismo reduccionista, podríamos caracterizar como el paso de la explotación a la marginalización y exclusión de cada vez mayores sectores sociales.

Decía que esta situación genera condiciones inéditas: entre las favorables, al menos desde la perspectiva que estoy asumiendo, creo que la política puede por fin desligarse de toda relación social trascendental, para poder abocarse a intervenir en una situación en inmanencia. Pero esto es una posibilidad que, al menos por ahora, sólo puede formularse hipotéticamente. Recordemos que las formas más tradicionales de explotación, producían, a su vez, a aquellos sectores que estaban en condiciones de constituirse en sujetos que pudieran tanto combatir ese orden, como plantear nuevas alternativas de organización social. Subjetivación para la cual no alcanzaba con la existencia de grupos que ocuparan determinado lugar en las relaciones de producción, sino que era

más bien el resultado de intervenciones políticas que partían de entender esas relaciones sociales en su especificidad. Pero ahora, no sabemos qué subjetividades pueden producir la marginación y la exclusión y, por lo tanto, tampoco contamos con las mismas condiciones para poder intervenir sobre las mismas. Y de eso se trata justamente: de poder intervenir críticamente a partir del detectamiento de toda subjetividad cuya presencia permita poner en cuestión las relaciones que estructuran nuestra sociedad.

Sin saber cómo se realizará, más aún, sin poder intuir si lograremos llevarlo a cabo, se trata, entonces, de poder interrogar críticamente nuestro presente y de intervenir sobre él: desentrañar cómo están estructuradas las relaciones sociales, cuáles son las formas de dominación existentes y las posibles estrategias emancipadoras; forjar una voluntad colectiva que pueda incidir en esta situación a través de nuevas prácticas políticas; en suma, hacer de algunas trayectorias, experiencias y deseos individuales, una generación política.



Envite

Este *envite*, lugar destinado para otros colectivos que reflexionan sobre su quehacer –antes fueron los escritos de HIJOS, la Correpi y de un ex combatiente de Malvinas–, le cede el paso ahora a las voces de *La Grieta*, en forma de tesis. Este grupo es huraño a las definiciones: “no somos una agrupación –dicen– y mucho menos un partido; en todo caso un juntado, un rejunte, un quilombo, una multiplicidad: una grieta”. Una de sus tareas es la de editar una revista con el mismo nombre del grupo. Pero también –como modo de facilitar la difusión y de provocar discusiones– tiene en su haber casi una decena de cuadernos bajo los nombres de *La Náusea*, o anteriormente como *El Ojo de la mosca*. Participan en el E.O.S. (Encuentro de Organizaciones Sociales), hacen música –han editado el cd *Romance de los puentes rotos* (música y poesía)–, títeres, teatro y recientemente han publicado un libro de cuentos infantiles, escritos e ilustrados por niños.



Tesis sobre las grietas.

Historia y voluntad

por La Grieta

"La Contradicción es fuente de toda vida y de todo movimiento."

Hegel, en *Lógica*

De la Comunidad de Amigos (las aventuras)

1. La grieta como espacio de encuentro. El encuentro que se dispone para la experiencia; y la experiencia como campo de potencia.
2. Respiradero. Máscara de oxígeno, fuga y desvarío.
3. Una grieta entonces nos habla de que no hay sólidos perfectos (sistemas imperturbables). Algo está roto. Por algún lugar siempre comienza a deslizarse la resquebrajadura. Es cuestión de inventarnos el sismógrafo adecuado para perseguirla. Millones de tensiones palpitan al interior de la rotura. La grieta no pertenece a los bordes de la política. Una grieta no se encuentra en la periferia (en los márgenes). Mucho menos podrá encontrarse en el afuera de la política. La grieta aparece en cualquier lugar donde se decida dar alguna forma a esa tensión interior.

De la experiencia (la tierra y el cuerpo)

4. La experiencia es la decisión y la ocasión. Pero nunca una profesión. No conoce de competencias, pues no produce mercancías y mucho menos intenta ganarse cuatro votos más. Su poderío es diletante. Pero la aventura no disipa su voluntad de poder.
5. El encuentro como un espacio de desvarío, punto de partida para incursionar la aventura política. Pero no busca la aventura en lo exótico (sea el Tíbet o la fabela de al lado) sino donde tropieza, donde se mueve cada uno (sea en el Tíbet o en la fabela de al lado).
6. La experiencia como una toma de cuerpo. Embarrarse y en-

- chastrarse. Resentimiento: la posibilidad de volver a sentir, de conjurar la indolencia urbana, la insensibilidad que el espectáculo inculca en los cuerpos.
7. Inventarnos a través de la experiencia, y después recién saber qué somos. No hay toma de conciencia sin toma de cuerpo. *"Primero combatiré, y después sabré quién soy."* (Witold Gombrowicz)
 8. Cada miembro que participa de la experiencia es una multiplicidad contradictoria. *"Yo soy otro."* (Rimbaud) Mi tiempo está hecho de tu duración. (¡Nuestra experiencia mía!) Por esta vía llegamos a reivindicarnos como intolerantes, pues no aceptamos al otro con sufrimiento. Yo soy diferente en la misma medida que el otro. Una mismidad interpretada por otredades. La experiencia es un espacio de tensión que semeja al archipiélago: conjunto de islas unidas por aquello que los separa.
 9. La armonía aburre. Cordialidad y tensión se suceden y yuxtaponen continuamente. Crudeza y desenfado. El desenfado como sensualidad, el punto de vista estético que recubre la dramaticidad de las acciones.
 10. *"Un hombre sin defectos es una montaña sin grietas. No me interesa."* (René Char, en *Hojas de hipnos*).
 11. La acción (en tanto experiencia) no se dispone para la obediencia debida, sino según el deseo. Pero el deseo *no* como la fuerza inconciente ligada a las necesidades, sino conciente y elegida por el individuo. Reconocer, especificar y desarrollar los propios deseos es una actividad conciente.
 12. Pero la acción también es impensable sin la pasión. Entonces la experiencia política como una forma de gestionar las emociones.
 13. Decimos "experiencia", o sea, ensayo y error; ensayo y error; ensayo y error... La derrota como punto de partida permanente; el lugar donde se condensa la experiencia de las generaciones pasadas. Ensayo y error: me levanto y vuelvo a caer. ¡Viva el perder! Como diciendo... "no se la pueden llevar tan fácil."
 14. Somos señores sin esclavos. Espacio de encuentro antijerárquico. Una comunidad de amigos es una comunidad de amos. Hay experiencias dijimos, nunca trayectorias. Y esa experiencia nos dota de mayor o menor "labia" o de silencios contundentes. De mayor o menor experiencia, pero nunca nos otorga certificado de autoridad.
 15. La toma de conciencia procede de una toma de cuerpo. Y a éste se lo arriba en el desvarío de cualquier experiencia. No estamos diciendo que mejor que decir es hacer; sino que sólo se está en condiciones de decir cuando se hace. Hacer es decir. Hacer y decir una y la misma cosa. Materialismo puro, en estado bruto. No se trata de impartir alguna lección sino de compartir la experiencia colectiva. No hay naturaleza humana originaria, con

sus deseos y su imaginario dado de antemano de una vez y para siempre, que alguna sociedad maligna hubiere pervertido luego. No hay sujetos a priori. Rechazamos cualquier hipótesis que plantee sujetos ontológicos. El sujeto histórico es una experiencia colectiva por-venir, es decir, que siempre hay que estar construyendo. El destino se inventa en la aventura. Contra la izquierda naturalista, contra la izquierda fetichista.

16. No es un hobby filantrópico (de esos que los bienpensantes suelen ensayar para tener la conciencia tranquila de haber hecho "algo"); ni una grilla en la agenda personal. Mucho menos una rutina vocacional.
17. La experiencia es una voz construida con restos de otras voces, que son los desechos de las acciones, las imposibilidades que padecieron esas experiencias. Voces sueltas decíamos, y contrapuestas también, y muchas veces, incluso, irreconciliables.

De la voluntad (moralinas)

18. La experiencia colectiva como la posibilidad de desarrollar una moral política, esto es, de desarrollar la voluntad de dominio para politizar la política.
19. Si como dice Vico, "el hombre sólo conoce lo que hace", el punto de partida ya no serán las abstracciones (como éstas) sino la actividad colectiva que, de cara a las

limitaciones (condicionamientos históricos) que se precipitan por contextualidad, se encuentra en perpetuo devenir.

Desarrollando la voluntad, se contiene el esfuerzo diario atravesado por la creatividad que busca plegar las imposibilidades históricas.

Y esa misma praxis organizada, basada en la exigencia y la necesidad humana, no puede ser explicada desde el afuera: se interpretará a sí misma. En resumen, será autónoma. Sólo donde la experiencia se dé la oportunidad de conocerse a sí misma a partir de la acción que los interpela, se podrá tomar conciencia de la identidad colectiva que está produciendo, así como del querer-poder de esa misma experiencia.

20. Cuantas veces habrá que repetir (o sea, recordarnos) que si "*los hombres hacen su propia historia, no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y han sido legadas por el pasado.*" (Marx, en el 18 Brumario).
21. Y ya que estamos con Marx, aquí van otras citas, que completan la de recién, tomadas justamente de las *Tesis sobre Feuerbach*, del cual estas líneas no son apenas más que una reescritura de aquellas otras en clave verborrágica. Tesis 8: "*La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución*

racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica."

Tesis 11: *"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo."*

Tesis 2: *"El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escatológico."*
Por que *"el defecto fundamental de todo materialismo anterior [Tesis 1] es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto o de contemplación [objeto de contemplación], pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo."*

Tesis 3: *"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. (...) La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria."*

De las duraciones (los desquicios)

22. El cotidiano como una forma de estar en la historia, de organizar el conjuro que la desquicie.
23. La experiencia colectiva como una forma de vivenciar el grado cero de la historia. Soberbia e impertinencia. O para decirlo con palabras menos pesadas que no espanten a los exégetas: desafío y atrevimiento. Dos puntos, el riesgo del trapeceista.
24. Política: Historia y Voluntad. La política articulando fuerzas contrapuestas; dando cuenta de duraciones diferentes: una, exterior, determinada por las circunstancias; la otra, subjetiva, desarrollada por las capacidades adquiridas. Pero las dos conectadas por la experiencia que es la manera de interferir (hacer) la historia y desarrollar la voluntad de poderío.
25. Recuperar el tiempo perdido, es retomarlo en su perspectiva histórica antes que desde la individual.
26. Recuperar los tiempos largos de la historia, como diciendo, o mejor dicho, sintiendo "que tenemos todo el tiempo del mundo."
27. Y sin embargo, como decía Shakespeare, *"Oh, caballeros, la vida es breve..."*, *"Si vivimos, vivimos para marchar sobre la cabeza de los reyes."* (en Enrique IV). Pero no somos comienzo y final, sino apenas un eslabón más entre tantas generaciones. De ahí la importancia de dejar un lega-



do. El testimonio que encomienda a las futuras duraciones la tarea pendiente. La acción también entonces, como testimonio. La palabra boyando en el tiempo que alguien alguna vez sabrá levantar aunque sea para arrojarla nuevamente a ese mar que llamamos historia.

28. La utopía fue derrotada. La política contemporánea reclama tópicos; y que la imaginación cunda al interior del cotidiano donde se expresa a fin de potenciarlo.

Si la religión es el opio de los pueblos; la izquierda tradicional, el hazme reír.

El triunfo de la derrota, es que hemos perdido las ilusiones, pero no el ser de la experiencia. Como decía Guy Debord hay que reinventar la experiencia colectiva liberándola de las ilusiones; y el primer paso es el reconocimiento de que el viejo movimiento ha fracasado irremediablemente y que el nuevo no existe todavía.

29. *"Tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer."* (Walter Benjamin, en *Discursos Interrumpidos*).

"Hagamos de cuenta que nada nos sirve la instrucción pasada sino para precavernos; procuremos, como Descartes, olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad." (Ezequiel Echeverría, en *Primera Lectura*).

"Un país de revolucionarios sin re-

volución se lee en aquello que no se escribe." (Andrés Rivera, en *La Revolución es un sueño Eterno*).

"Él camina sin despertar un eco y cruza palabras olvidadizas con fantasmas que aún le piden cuentas de sus actos terrestres." (Roberto Arlt, en *Los Lanzallamas*).

"Sean sabios y, acaso, piadosos. Caminen sobre nuestros huesos: somos puente." (Andrés Rivera, en *El verdugo en el umbral*).

30. *"El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo ha sido el Perú. Está, más bien, en cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa."* (José Carlos Mariátegui, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*).

"Una experiencia requiere un período de gestación, no se puede aprender impunemente, lo aprendido tarda en ser olvidado y sólo lo olvidado emprende caminos nuevos." (Elías Canetti, en *Moscas*).

"El recuerdo es para los que han olvidado" (Plotino).

31. Perpetua tensión entre recordar y tener que olvidar; entre olvidar y tener que recordar. Las duraciones se desquician insistentemente. Estos párrafos deberían titularse de fantasmas y de vivos.

32. Hablamos de la acción, de la voluntad, de la experiencia... Dicho todo esto, restaría por decir: Y sin embargo la historia nos acecha a cada paso; nos habla de las im-

posibilidades que frecuentaremos mientras tanto, durante todo el tiempo.

"No somos libres de evitar la catástrofe, pero en ella hay libertad. La catástrofe es una de las pruebas que nos toca soportar." Y *"la historia es la impronta que el hombre libre da al destino."* (Ernst Jünger, en *La emboscadura*).

33. *"Lo que más importa en ciertas situaciones es domar la euforia del tiempo."* (René Char, en *Hojas de hipnos*).

De la politización (las intensidades)

34. La política como la articulación cotidiana colectiva de la praxis (toma de cuerpo) y de la teoría (toma de conciencia), dispuesta para intensificar las experiencias que, al dramatizar el contexto histórico, les permite interpelarlo en términos de conflicto.
35. Recuperamos la política como instancia mágica. La política como experiencia, nunca como cita social u horario de reunión. Retomar la política para politizarla y poder insertarnos críticamente en la realidad.
36. La política como la posibilidad (oportunidad) para el reencantamiento de la vida.
37. Hacer política desde y para el cotidiano y no, como la izquierda tradicional, desde y para la TV. A eso llamamos política de pancartas.
38. La política es experiencia, y a la experiencia hay que desarrollarla. No se nace revolucionario; se hace revolucionario. Como dijimos arriba: ensayo y error. No tenemos la suerte de ser los portadores del gen revolucionario. Los hacedores contra la izquierda innata y patológica.
39. Repitámoslo una vez más: la política es experiencia. No se nace revolucionario. Hay que inventarse de esa manera. Bienvenido sea que lleguemos en el último lugar, allí donde la retaguardia, para algunos, se confunde con el oportunismo. A alguien puede costarle dos años, y a otros diez o veinte. Hay quienes no pueden llegar nunca y no obstante, siguen intentando. Esas duraciones pueden estar –seguramente– trastocadas de tumbos y otros errores por el estilo. Pero cada experiencia maneja sus propias duraciones. La política se rearma sobre experiencias incompletas y confusas; fallidas y prometedoras todavía.
- Nadie sabe lo que hace, es decir, hacia dónde va toda esta marea, en qué puerto encallaremos. Pero sabemos que según nuestras voluntades el tiempo se apoderará de nuestras desvariadas (y torcidas) biografías.
40. Si después de la derrota nadamos en el barro, encastramos lo que tocamos. Eso no quiere decir que haya que diluir la polémica.
41. La indolencia despolitiza la experiencia. Se necesitan catalizadores morales que resientan el drama de la historia.

42. Es esta experiencia la que nos hace comprender la extensión del poder que tenemos sobre el mundo; la fuerza que palpitanos sobre las cosas. En otras palabras: si las imposibilidades se nos precipitan en tanto individuos aislados; las posibilidades para intentar plegar aquella fuerza histórica sólo se nos revela colectivamente, inmersos en una experiencia colectiva. De lo contrario seguiremos percibiendo al Leviatán, es decir, seguiremos obnubilados (encandilados ante el monstruo). A eso llamamos desempañar la política de las intensidades lumínicas que fluyen por la inexistencia de mediaciones que filtren su intensidad.
43. *"No tengo miedo. Sólo me da vértigo. Necesito reducir la distancia entre el enemigo y yo. Enfrentarme con él horizontalmente."* (René Char, en *Hojas de hipnos*).
44. La maximización de la energía política no es una tarea que podemos desarrollar individualmente. Se acabaron los tiempos de Zaratustra. Lo único que se puede desarrollar individualmente son los caprichos y la prepotencia; jamás la soberbia y la impertinencia.
45. La experiencia colectiva no produce las soluciones de todos los problemas que se plantean o pueden llegar a plantearse. Ni siquiera sabe de antemano si podrá retener la estantería que se viene a pique. En este sentido decimos, no viene a llenar un hueco que se pro-

duce cuando el Estado se retira del cotidiano social. Si así fuera, *funcionaríamos* como meros *contenedores* sociales aportando al *equilibrio* antes que al desarrollo del conflicto social.

Esa experiencia colectiva, por el contrario, funciona como un molino que condensa la fuerza que encuentra con sus tentáculos. Politiza el cotidiano para estar en situación de plantear los problemas (politizadamente) e inventar soluciones. Pero esa solución no sólo puede ser pedir, pedir y pedir. La experiencia colectiva no se dispone para practicar la caridad o peticionar el asistencialismo.

La política pedigüeña promueve el paternalismo estatal. Y ese proteccionismo táctico nos pasiviza.

De la crítica (los desvaríos)

46. Aplíquese la siguiente fórmula a la teoría, el arte y la militancia política: *"No nos gusta la mantequilla demasiado mantecillosa."* (Witold Gombrowicz).
47. La cultura para los culturrosos y las agendas para los burócratas. *"El arte goza de mejor salud cuando no surge directamente del 'medio artístico'. Lo repetiré una vez más: reunir las contradicciones constituye el mejor método de creación."* (Otra vez Witold Gombrowicz).
48. La crítica social como un espacio que se dispone para la polémica y no para la autoconsagración



académica. No hay discusión tajante (en tertulia trasnochada) sin cross a la mandíbula.

49. Las interrogaciones no son eruditas sino morales, es decir, políticas.

50. El pasado (teórico, político o artístico) no se dispone para ser venerado, respetado, bendecido. Si el pasado como tradición es autoridad, aborrecemos de la tradición que reclama obediencia debida. El pasado se dispone una vez más para el banquete, para practicar la antropofagia. ¡Hay que devorarlo!

51. Si no fueron los diez mandamientos, tampoco son las veinte verdades peronistas. El dogma para los que persiguen la zanahoria más jugosa. Estas tesis y las que siguen, no se disponen para ser aprobadas. Mucho menos para la contemplación, forma pasiva de permanecer en la política. (¡Qué los espectadores huyan despavoridos! Y nos aseguraremos de ello también.) No quieren saldar discusiones pasadas o evitar las que se sucedan. Son interrogaciones y provocaciones prácticas. Un parate (instante) en el devenir. Otro pretexto para seguir molestando y molestándonos. En definitiva, toda tesis se dispone para su negación. Eso sí, que se trate de una negación práctica. No estamos por el campeonato mundial de ideas.

Con lo dicho tampoco pretendemos exponer algo nuevo o inaudito, sino inventarnos los pretextos

para continuar desvariando. ¡La verborragia de esta apostilla y las que sucedan despistarán al memorioso! Como dijo Max Weber: *"el que desee sermones que vaya a los conventículos"*.

52. La realidad, cualquiera sea el sentido que pueda darse a esa "realidad", no se dispone para la opinión (para la contemplación o la terapia) sino para la intervención.

Hay una imposibilidad para pensar en la dicotomía clásica: teoría y práctica. Los problemas no son cuestiones objetivas (meramente científicas) sino interrogantes políticos. La intervención que desquicia es política.

53. La escritura esta hecha para incidir. El ensayo como la puñalada: *"relámpago de ideas sobre un cuerpo, deseo de abrir fisuras en el debate argentino."*

54. Nunca pedir la palabra: ¡Tomarla! Y si es necesario arrebatarla empuñando el cross a la mandíbula.

55. *"Nosotros queremos, de hecho, que las ideas vuelvan a ser peligrosas:"* (Guy Debord).

"En este nuevo orden no existe ya la antigua seguridad y nuestro pensamiento se ve forzado a acomodarse a ello. Las preguntas arremeten contra nosotros con un rigor y una urgencia cada vez mayores, y nuestro modo de contestar una significación cada vez más grave. Aquí es preciso tener en cuenta que también callar es una respuesta". [Say no more] (Ernst Jünger, en *La emboscadura*).

56. *"Quien siempre mira para saber la continuación, no actuará jamás; y ese debe ser el espectador."* (Guy Debord otra vez).

"Son nuestra actuaciones, más que las teorías que hacemos, las que hacen que estemos a tono con los peligros que nos amenazan." (Ernst Jünger, en *La emboscadura*).

57. Por tanto, la experiencia colectiva desarrolla paulatinamente un punto de vista crítico que le permitirá insertarse (interferir, desquiciar) críticamente en la realidad que se precipita históricamente, con su fuerza trágica.

58. Desarrollando la crítica nos permitirá deambular la política en términos de conflicto. La experiencia interpela a la práctica como instrumento de conflicto. Pero ese conflicto no viene determinado por la tensión incubada. Ya se dijo que a los antagonismos hay que desarrollarlos. Sólo politizándolos, conoceremos la capacidad de resistencia y la posibilidad de imprimir nuestras diferencias a los conflictos que suscitamos.

Los que mejor saben de estos temas son los propios consensualistas que buscan a cada rato abortar estas chances a través de la concertación. El consenso tampoco se da automáticamente, hay que promoverlo.

Pero para pensar a la sociedad en términos de conflicto no basta desarrollar la crítica si para entonces la misma no tuvo lugar en el interior mismo de una experiencia colectiva. Las develacio-

nes de la vanguardia son de patas cortas.

59. Vale la pena detenerse un momento en aquella sentencia divulgada por Gramsci pero desarrollada anteriormente por George Sorel: Pesimismo de las ideas, optimismo de la acción. El pesimismo como punto de partida de la acción. El pesimismo como el conocimiento experimental que hemos adquirido de las imposibilidades; se trate de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de nuestras visiones, se trate de una profunda convicción de nuestra debilidad. El pesimismo como el sentimiento del determinismo que se precipita históricamente. "El pesimista, pues, no sueña en realizar la felicidad futura mediante locuras sanguinarias del optimista exasperado por los obstáculos que le impiden realizar sus proyectos." Pesimismo es tener sentido de los límites, es decir, conocimiento de lo real. Ahora bien, no se pueden extraer del conocimiento sentimientos de resignación. El conocimiento se dispone para la acción, es decir, para no poner el cuerpo inocentemente. *"El optimista es, en política, un hombre inconstante e incluso peligroso, pues no se da cuenta de las dificultades que presentan sus proyectos; y si además ejerce un gran poder, puede conducir a un país a las peores catástrofes"*. (George Sorel, en *Ciencia y Moral*). Al optimista generalmente lo acompañan lecturas



estrechas que suscitan puntos de vista ingenuos de la realidad que lo llevan una y otra vez a tener que adaptar la realidad a la teoría que comulgan.

Por eso el pesimismo, en definitiva, es el antídoto para prevenirnos de la euforia de los triunfalistas.

60. Pensar viejas palabras dándoles nuevas experiencias. Retomar los legados es una tarea que requiere también del desvarío.
61. Aventurarnos con discusiones e incertezas, antes que con principios; con sospechas, antes que con verdades innatas.
62. Esto no quiere ser una apología de la pragmática. Pero la política discurre en el terreno de la estrategia. Y la estrategia es enemiga de los dogmas. Pero la intransigencia principista constituye la mejor excusa para esquivar el bulto a cualquier discusión. En definitiva, la intransigencia principista constituye (y transforma) a las experiencias políticas en auténticas reservas ecológicas, donde se custodia la inercia de la política minusválida.
63. En última instancia, los principios en la política contemporánea se disponen para la obediencia debida. Para ser acatados antes que cuestionados. Los principios cuando devienen dogmas (se petrifican y contaminan su dureza a todo lo que tocan) funcionan a partir del examen, la vigilancia y la descalificación.

De la re-construcción de la torre (las insistencias)

64. En el límite, el desarrollo de la experiencia colectiva nos lleva a inventar un Estado al lado de otro Estado. No se trata de asaltar el poder sino de crear otro paralelo. Sólo habiendo creado una experiencia de tal magnitud estaremos algún día en condiciones de disputar el sentido del Estado oficial, ese que nos topamos todos los días, o mejor dicho, que hasta hace poco nos topábamos todos los días en un hospital o en la universidad por ejemplo. Y eso no llega de un plumazo. Pero como dijimos arriba, contamos con todo el tiempo del mundo. Valga una vez más como ejemplo la experiencia del M.S.T. brasileño y del zapatismo mexicano. Por eso, no estamos ante un Partido Político cuya finalidad consiste en disputar la clientela electoral. (El partido en tanto prolongación del Estado, no representa una mediación sino el redistanciamiento entre el individuo y el soberano). Las experiencias colectivas trascienden los tiempos electorales que acaban sindicalizando su cotidiano, incluyéndoles en el cortoplacismo, disponiendo la acción política según la efectividad inmediata. Entonces, ni reforma del Estado, ni toma del poder (Asalto del Estado). Después de la derrota la experiencia consiste en abrirse espacios (inventarse un cotidiano social) con la capacidad eventual,



llegado el momento, para desquiciar al Estado, es decir, para disputar el sentido de la realidad al Estado oficial, para imprimirle nuestra propia diferencia.

65. Si la grieta como experiencia colectiva se asemeja un archipiélago donde cada una de las diversidades que la recorre (integra) hace las veces de isla (pero una isla, como dijimos, que pierde esa cualidad tan pronto levantamos la vista; en la medida que estamos unidas a las otras islas, por las otras islas); tan pronto abrimos el abanico, la grieta, no deja de ser más que una isla en medio de otro archipiélago.

Las experiencias a medida que arraigan en el cotidiano, van sedimentando un nuevo panorama: un archipiélago social. De modo que lo dicho para la grieta, vale también para ese otro archipiélago que comienza a enhebrarse otra vez, testarudamente.

66. La vinculación con otras experiencias nos ayuda, por un lado, a pensar nuestra experiencia, que es como decir "nuestra diferencia"; pero por el otro, a expandirla intensificadamente.

El tiempo de la grieta también depende de las interpelaciones que desde afuera se le hacen. Hay una voluntad autónoma pero también una demanda de otras duraciones políticas que se nos escapan (experiencias colectivas).

67. Las corrientes fluyen entre los islotes del archipiélago. La pendiente que desarrollen las experiencias imprimirá a su cauce de

mayor o menor movimiento, de mayor o menor turbulencia.

68. Para pensar una "revolución" primero se necesita de un sujeto histórico que la imagine, impulse y produzca. Hasta tanto ese sujeto no adquiera sustancia, y permanezca como espectro, como interrogación o anuncio, hasta ese momento cualquier disquisición sobre la "revolución" no deja de pertenecer al género de la ciencia ficción o de los relatos extrafabularios. Después de la derrota, en la diáspora, la palabra "revolución" es otra palabra entrecomillada, una palabra vencida que preservamos íntimamente, que cultivamos pacientemente sin nombrarla en cada experiencia. Si la invocásemos a destiempo caeríamos presos de la megalomanía. Apenas la invocamos se diluye su sentido, es decir, su intensidad. Porque en la diáspora, su enunciación adquiere connotaciones paródicas.

69. El sectarismo en la izquierda es la perpetuación de las condiciones que impuso la derrota: la serialización social, la fragmentación política.

70. La organización-invenición de un sujeto político con capacidad para incidir en la realidad, es una obra grave, formidable y sublime que requiere de una larga, tenaz y paciente preparación de las distintas experiencias colectivas que comienzan a desvariar por estos días.

71. No sabemos los contornos que podrá o no llegar a adquirir ese



sujeto político que se anuncia con la sedimentación del archipiélago. Pero sí sabemos que en ningún caso asumirá la forma del Partido (sea obrero, de vanguardia, etc.). La jerarquía nos despolitiza. Tal vez en una primera etapa sea tan sólo una corriente o movimiento que incluya más o menos abiertamente las diferencias, coordinando algún tipo de acción concreta. El tiempo nos dirá sobre la posibilidad de la federación.

Pero si se vuelve a avanzar por el terreno de la burocracia, es decir, por la centralización, jerarquización y mismificación, entonces seguro repetiremos los mismos errores que las generaciones que nos antecedieron en el siglo veinte.

72. Como dijimos, la creación de un sujeto histórico, supone una actividad larga y paciente. No se trata de formular programas para el futuro sino de la preparación histórica. Esa preparación depende únicamente de la organización de experiencias crecientes y apasionadas contra el orden de cosas existente. Porque es en aquellas experiencias colectivas coordinadas donde comenzará a afirmarse una existencia política, que renueve la conciencia de cuya práctica se extraiga finalmente una concepción muy clara de la lucha que nos cabe, y de los terrenos donde debemos incitarla o postergarla.

73. Repitamos: todas estas experiencias se ubican en una duración

extensiva ("en los tiempos largos de la historia"). Si eventualmente nos encontramos con atajos y otros pasadizos secretos, veremos en su momento qué hacer. No nos adelantemos. Si la curiosidad mata al gato, la ansiedad y la impaciencia (para colmo ostentosa) a las experiencias colectivas.

74. *"Todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo"*. (Spinoza, en *Tratado Político*). Porque por mal que nos pese tener que decirlo, hay que recordar que desde el advenimiento democrático, la aritmética electoral ha contaminado todas las regiones de la política. Incluso, y por eso nos interesa poner de relieve la sospecha, a la propia izquierda. De hecho la izquierda tradicional redefinió la política a partir de las elecciones. La izquierda se electoralizó, puso a la política en el terreno de la competencia, gestionándola incluso según las mismas reglas del mercado.

75. El voto permitió diezmar a las multitudes. La electoralización de las multitudes, es decir, la ciudadanización de la política, es su dispersión. Aquella masa sería ahora encauzada y fragmentada con la aritmética electoral que interpelaría individualmente a cada uno, separándolo del otro, desconstruyéndolo. Ya no se trataría del sujeto histórico, más bien del

ciudadano en el teatro de las representaciones. Y ya se sabe: un ciudadano es igual a otro ciudadano, porque todos los ciudadanos son iguales ante la ley; Francisco Macri es igual a Doña Rosa. Es la democracia contra la política; la democracia deshistorizando, cambiando de repente las reglas de juego. La política ya no se disponía para el conflicto, sino para el consenso. Con la democracia, no había fuerzas contrapuestas sino individuos con diferentes opiniones dentro de una Nación que los incluía más allá de las diferencias sociales (ahora diferencias personales); una Nación que cada dos o cuatro años los convocaría a celebrar su abdicación con cada vía crucis electoral. Parafraseando a Clausewitz, diremos que la democracia fue la continuación de la guerra por otros medios. Sólo que ya no se trataría del terror sino de la astucia; otra vez el engaño. Pero siempre se trataba de la dispersión, de la desdramatización de la política; la democracia contra la política.

76. El voto entonces, es otra forma de perpetuar la serialización social. Nos ciudadaniza, en tanto nos enrola en sus vía crucis electorales. Impide el desarrollo autónomo de las experiencias políticas con criterio propio.
77. No cuestionamos la democracia en sí, sino su teatralización. El riesgo para las experiencias co-

lectivas es traducirlas en espacios representativos (que se disponen para la representación). La teatralización distancia a los hombres de la búsqueda de soluciones a los problemas que a ellos involucran directamente. Por eso decimos que desarman las experiencias para reconstituírnos en meros espectadores que debemos contemplar antes que intervenir. Sujetos pasivos, y para peor diezmados (cada uno en su butaca estaqueado de pies y manos, mirando al frente, separado del otro que está al lado nuestro), que deberán aguardar en silencio, mirar sin pestañear, el desarrollo de la escena ininterrumpida que supone la alternancia de los actores (las mayorías) a partir del libreto que ellos mismos alguna vez consensuaron, según creen de una vez y para siempre.

78. Hay quienes se dedican exclusivamente al trabajo de base; quienes hacen una revista u organizan una murga. Y hay otros que, como Frankenstein, son un cuerpo hecho con restos (retazos) de varios cuerpos. Como sea, nunca se trata de la división de tareas. Mucho menos se las busca diferenciar (y para ello procurarán que transiten por andariveles separados) entre quienes se dedican a la acción y quienes optan por el pensar. Las experiencias colectivas que se inician no pueden sustentarse en ese falso dualismo.



Visto, oído y hablado

Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas

por Federico Scigliano

Pero el horizonte de anticipaciones que se abre al futuro y se refiere al presente gobierna, también, el modo en que nos apoderamos del pasado.

Jürgen Habermas

Este texto nació con el objeto de plantear algunas preguntas, problemas e hipótesis en torno a un conjunto de textos producidos en los últimos años, y que fueron conocidos bajo el rótulo de novela histórica. El llamativo efecto editorial que dichos textos han originado, determinó, a la vez que una gran circulación de este material, una creciente proliferación de novelas que inscriben su nombre en esta serie. La masiva lectura de estas novelas, su instauración en la serie cultural a partir de una concepción particular respecto a la relación entre historia y ficción y los modos en que estas novelas postulan su sistema de verdad acerca de lo que narran, presentan, en principio, un lugar interesante donde indagar las condiciones de nuestro presente y cómo lo político (y su crisis) —es decir, el universo de relaciones sociales en el ámbito de lo público—, aparece en toda su dramaticidad.

Pensar entonces en la novela histórica y rápidamente volver a Lukács y su *Novela Histórica*. Cita y comienzo para partir de una serie de ideas que allí aparecen respecto a las condiciones sociales, políticas y culturales del surgimiento de la novela histórica que nos permiten establecer algunas líneas de comparación y contacto con nuestras narraciones contemporáneas.

Lukács sitúa el nacimiento del género a principios del siglo XIX con la aparición de Walter Scott hacia 1814, proponiendo sagazmente la relación entre el nacimiento del género y el proceso revolucionario de la Francia de 1789. Porque es la lucha

revolucionaria y el auge y caída de Napoleón lo que convierte por primera vez a la historia en una experiencia de masas. Las guerras, otro factor fundamental, libradas en este período en defensa del recientemente instalado orden burgués, contra las fuerzas de la reagrupada monarquía, van a distinguirse de modo fundamental respecto a las anteriores. Y aquí aparece, quizá, lo más fuerte de la argumentación, porque Lukács sostiene que en esas guerras libradas contra la coalición monárquica es donde la propia comunidad participa en la defensa de un orden común. Entonces el ingreso de la guerra en la conciencia de la comunidad trae tras de sí un cambio determinante a partir de la desnaturalización de los procesos sociales y la toma de conciencia del proceso histórico. La historia entra en la conciencia de la comunidad.

La historia, entonces, aparece ante los hombres como un proceso ininterrumpido de cambio, cambio que además aparece en relación estrecha con su cotidianeidad vital. Cito a Lukács: "Las experiencias que antes eran sólo de un grupo de aventureros se convierten en un fenómeno de masas (...) así se crean las condiciones para que los individuos perciban su propia existencia como algo condicionado por la historia", para terminar diciendo que "estos acontecimientos, esta revolución del ser y de la conciencia en el hombre en Europa constituyen la base económica e ideológica para la creación de la novela histórica."

Ahora bien, me interesa tomar estos conceptos y remarcar la relación

entre el nacimiento del género y la noción de comunidad, de sociedad civil, que aparece a partir de la constitución de la burguesía como clase en el poder luego del proceso revolucionario.

La novela histórica que surgió en la Europa del siglo XIX, definida en estos términos, es un producto cultural propio de la civilidad burguesa autoconciente.

La razón de este énfasis en la idea de comunidad reside en que el conjunto de novelas que nos ocupan también nos permite una mirada sobre la comunidad en la que viven, y de la dinámica política que las sostienen. Pero en este caso, lo que en estas novelas aparece es la comunidad quebrada, atomizada, fragmentada. Si en aquellas novelas de las que habla Lukács la conciencia común se muestra como el proyecto de la civilidad, en estas de nuestra contemporaneidad, lo que se nos muestra es la crisis de aquel proyecto, la comunidad rota, lo político ausente.

En esta serie de textos, la invasión de la lógica de la intimidad sobre el espacio de lo político muestra su más estricto avance. Este fenómeno de intimización disuelve lo privado y lo público como categorías espaciales pero también ideológicas, es decir pone en emergencia la condición misma que diferencia los reclamos de la civilidad (comprendidos por la conducta pública) de los de la naturaleza (comprendidos por la familia). Esta ruptura tiene como correlato lógico la imposibilidad de construir relaciones interpersonales que no sean familiares o de una marcada intimidad,

y como efecto inmediato de este proceso, la cultura de la intimidad comporta un profundo proceso de despolitización de la vida pública. Siguiendo el razonamiento, los sujetos, en esta lógica, resuelven las cuestiones públicas de acuerdo a una subjetividad construida en la intimidad, con resultados siempre pensados en términos sentimentales y no políticos.

Entonces, la crisis de la ciudad y sus textos.

El programa es claro: contar la historia que nunca se contó, romper con el discurso escolar, sacar a los héroes del mármol oficial, hacerlos más humanos, volverlos creíbles. Estas novelas trabajan bajo estos preceptos que las sostienen a partir de la historización no de la política (aunque todas ellas hagan referencia a la historia política argentina del siglo XIX) sino de la intimidad. La historia en un *talk-show* televisivo confesando sus secretos de alcoba, Urquiza en camiseta.

"Así como los bebedores saben reconocer una borrachera de vino tinto de una de vino blanco, Urquiza sabía reconocer entre un enamoramiento fugaz y uno más asentado. Pero acorralado por profesión y destino, y en tiempos de guerra como ese, debía partir. (...) Mucho tiempo después (después del cruce del Paraná y de la batalla de Caseros, y de la llegada a Palermo, y de todos los líos por los que tuvo que pasar el general), el general volvió a Gualeguaychú.

—¿Por qué volvió, general? —le preguntó Dolores que ya no era niña sino que era mujer y muy del general —¿Porque terminó la guerra?

—No, porque extrañaba esos oyuelos"¹.

El trabajo con los personajes de la historia parte de la premisa de que hay que volverlos más cercanos, más inmediatos, como de la familia. Esta operación programática aparece en todos los textos de la serie. Mientras tanto, la historia (lo real histórico) sirve como telón de fondo, es decir, mientras se desarrollaba el enésimo romance entre el héroe y su circunstancial compañía (aquí, el mito de Urquiza es muy transitado), o la crisis familiar, o el amor perdido, pasaban tales y tales cosas. Lo que impera es la lógica del anal, un resumen de hechos que justifican el relato y le confieren su eficacia, pero que son imposibles de ser narrados. La cronología sirve para apuntalar con su grosor (esa secuencia narrativa propia del relato histórico) las aventuras de los personajes, pero este movimiento, que es común a todos estos textos, no hace sino probar su debilidad y su imposibilidad de constituirse en narrativas históricas y ser, como afirma Lukács, "la representación artísticamente fiel de un período histórico concreto".

"*El grito sagrado*, primer volumen de la serie *La historia argentina que no nos contaron* alcanzó un éxito resonante porque permitió al lector conocer anécdotas coloridas y sorprendentes, que revelan facetas ignoradas de nuestros próceres y de las circunstancias que los rodearon. Desde ya tiempo los argentinos suponíamos que nuestra verdadera historia dife-



ría en gran medida de la que contaban los libros escolares. Esta serie nos brinda la oportunidad de verificarlo, desde una manera tan minuciosa como entretenida.”²

La literatura que a la vez educa y entretiene, el espectáculo de la historia, un espectáculo para pensar.

“Así Moreno, Artigas, Dorrego, Lavalle, Rosas reaparecen desde una visión nueva y descarnada que no los disminuye sino que por el contrario los vuelve más humanos, con sus contradicciones, sus enfermedades, sus errores, sus pasiones.”³

Este párrafo definitivamente esclarecedor aparece en la contratapa, ese lugar tan particular, casi marginal de los libros, de lectura al vuelo, pero que sin embargo estos textos utilizan como lugar de difusión de su programa. Y aparece en la contratapa de un libro que no es una novela sino una colección de relatos, pero que funciona como una especie de centro ideológico de la serie o por lo menos como el que más abiertamente declara sus intenciones. Este libro es *El grito sagrado* que junto a *El águila guerrera* conforman la serie *La historia argentina que no nos contaron*. Central, digo, por lo programático, y por esa relación de extrema lateralidad respecto a la ficción. Y aquí la paradoja de la desconfianza. Porque si por un lado estos textos desconfían de la historia (la historia miente), por otro lado también desconfían de la ficción (la ficción también miente). No creen en la potencia de la ficción y huyen del

discurso de la historia. Pero a su vez, necesitan probar que lo que dicen es verdad y muestran documentos que así lo testifiquen sin abandonar el gesto novelesco. Pienso en el proyecto de la *Comedia Humana* de Balzac, una serie de novelas, una red de relatos que cuenten la historia de Francia que la Historia no pudo contar, que puedan capturar ese sentido inabarcable para la Historia —este proyecto si algo tenía era una profunda confianza en la escritura y en la ficción como modo de narrar el pasado. Nuestras novelas quedan siempre a medio camino, rodeadas por la desconfianza que las paraliza. La literatura, en este contexto, no trae ningún sentido para develar, sólo acerca pura banalidad. Son novelas donde los hechos quedan sumergidos debajo de la intimidad de los protagonistas y pasan a formar parte de un decorado que justifica la narración; la historia nunca encuentra su dramaticidad, nunca se tensiona, la conflictividad nunca es política sino personal, individual, secretamente íntima.

Vayamos a otra definición fascinante: “Gracias al estilo y al ritmo de quien narra, Mariquita Sánchez, vida política y sentimental permite que el lector conozca los grandes acontecimientos y las pequeñas vicisitudes del pasado como si estuviera leyendo una novela”⁴.

Es bien claro que nuestros autores no creen en la capacidad de la ficción y prefieren, rampantes, un prudencial alejamiento, casi escandaloso.

Finalmente, el otro aspecto importante: la cantidad de público que consume este tipo de textos, y que ha

determinado que estos libros encabezan una y otra vez las listas de ventas en lo que hace a la producción de narrativa argentina actual.

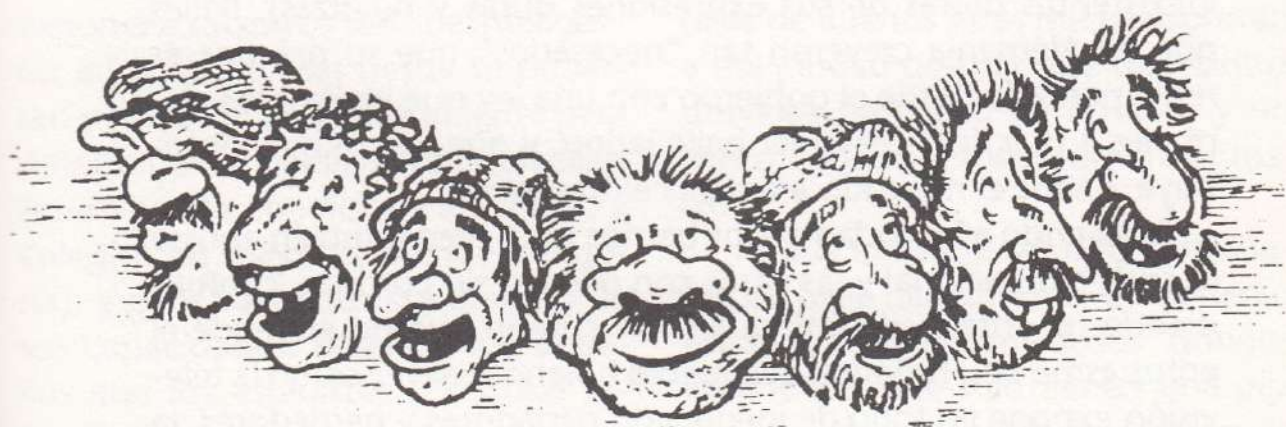
Esto lleva a preguntarnos por las relaciones entre lo que estos textos postulan como modo de leer la historia (y los supuestos ideológicos que esto conlleva) y lo que podríamos denominar la serie social. Es decir, cómo estos textos se afirman, sostienen y reproducen la crisis de la civilidad, la intimidad como único espacio de sociabilidad. Estas novelas se sitúan exactamente en la crisis de esta subjetividad quebrada, casi la celebran.

Porque, si en la apuesta a la políti-

ca reside la sustancia de lo escriturario —la política, afirmo con David Viñas, entendida como teoría de la ciudad—, aquí lo que tenemos es la intimidad esquiva, fofa, de una ciudad que está ausente.

Notas

- 1 De Miguel, María Ester: *El general, el pintor y la dama*, Sudamericana, Bs. As., 1994.
- 2 O' Donell, Pacho: *El grito sagrado*, serie *La historia argentina que no nos contaron*, Planeta, Bs. As., 1998.
- 3 Ídem.
- 4 Sáenz Quesada, María: *Mariquita Sánchez*, Planeta, Bs. As., 1997.



Cronicar

Amsterdam: una fábrica de nubes

Son las 7,30 de la mañana en este tibio departamento para dos, sólo un café colombiano ("Amante latino") y los *gauloises*, más dos tenues velas y *La libertad* de Krishnamurti me acompañan. A lo lejos un camión de recolección conecta las calles de Amsterdam. Lo que necesito es este silencio habitado, esta soledad que mi amante me regala.

Ahora un tren se acopla al ruido del camión. Aquí los trenes transitan a toda hora ya que a corta distancia se alza la *main station*, el punto alto del mapa de la ciudad desde donde se despliega todo como abanico: los barrios rojos con sus putas catalogadas, el de inmigrantes desde donde Rosario, mi otra hospedera, me entrega su vida en gotas amargas, el judío sin judíos desde hace cincuenta años, los *coffee shops*, las milongas y bailes latinos (indispensables –como el *laisse-faire* de la vida sexual– para descubrir una sensibilidad y necesidad de contacto que parecen inexistentes detrás de sus expresiones duras y huidizas). Bailes que en Alemania creyeron tan "necesarios" que su práctica es reglamentada desde el gobierno con una ley que invita a los alemanes a practicar cualquier baile latino, y que, sin duda, contribuye a abrir el mercado a artistas extranjeros.

Volviendo a la ciudad de los barrios rojos, veo también abrirse la crisis habitacional y las casas con pilotes, sin cortinas, confundiendo mi criterio de intimidad. Un criterio que no entiende el entusiasmo casi histérico del pueblo holandés al ver cómo la televisión expone en tono de juego, con ganadores y perdedores, la cotidianidad de un grupo de jóvenes viviendo con un "ojo espía" (cámaras estratégicamente colocadas) en el interior de una casa.

Cambio la iluminación por un velador de luz amarillenta, mis ojos no tardan en acostumbrarse.

Sólo el barrio norte y las "fábricas de nubes" quedan fuera de



ese abanico. Recuerdo los comentarios de Rosario y el absurdo de los cursos a residentes extranjeros para enseñarles a ahorrar agua —al extremo de que su vecino, refugiado también, se atreve a traspasar el marco de la puerta para indicarle el descuido de una canilla mal cerrada, gotteando, que detecta a la distancia. Y esto ocurre mientras sofisticadas fábricas la transforman, día y noche, en vapor con forma de pulcros pompones de algodón. Trabajo que reemplazó al de los molinos, distribuyendo y organizando a lo largo del territorio este elemento contra el que entablan una lucha ancestral (por un momento llegué a preguntarme por qué no detener todo).

Subo la calefacción (hasta donde yo sé hacía cero grados afuera) y enciendo otro cigarrillo. El camión y los trenes, los trenes y el doctor DeNijs que duerme como todo correcto holandés, plácidamente, satisfecho con saber que cumple el legendario plan "inversión". Un plan que consiste en exponer a sucesivos tests de inteligencia a los holandeses desde su pubertad y a lo largo de su crecimiento para determinar su coeficiente intelectual (que a su vez condiciona el ingreso a colegios de mayor o menor categoría), y para hacer un seguimiento de sus capacidades. Potenciando aquellas que los estadistas ("los que saben") creen aprovechables para así colocarlos, cuando sea el momento de "ser alguien", en el sector social donde puedan ofrecer el mejor rendimiento. Teniendo en cuenta también lo que la correcta organización de la sociedad necesita, según las

"bancas" libres que se van creando (maestro, doctor, abogado, etc.). No sea cosa que sobren artistas y falten ingenieros.

Pero las prostitutas heroínómanas que trabajan por su cuenta, sin control estatal, en las calles de Amsterdam no se suscribieron a este plan y ni siquiera tienen derecho a pasar una noche en el cuartel policial porque, Roland se convence, "es un gasto social y económicamente no rentable para el gobierno". "¿Para qué meter en prisión a putas que no te dan garantías de recuperación?". Sólo les queda esperar a que les dediquen en algún momento un "plan de rehabilitación", y encontrar así un medio de entrar al sistema. Suerte que no tendrá Sebastián (hijo de exiliados), en quien asociaron corta estatura con bajo coeficiente intelectual y las suscripciones le pasarán por al lado.

... un wals a tres tends o un wals a mil tends ...

A mi izquierda, una serie de postales de Buenos Aires me transportan a esa ciudad desquiciada que tantos desvelos provocan en Rosario, y un llanto constante instalado en su rostro.

Apareció desde un rincón del salón de baile hablándome en perfecto español, contándome de los "gringos holandeses que sólo tienen una pija en el cerebro", o de la frustración de "haber viajado hasta tan lejos para que su hijo sea un don nadie sin futuro" (esas fueron sus palabras). El "cabeceito negro": así lo identificaban por su color de cabello, para diferenciarlo en esa mixtura de latinos, turcos y

surinames colonizados que emigran para ser cocinados a la holandesa (un plato muy fuerte). Percibo la puja por definir una identidad a través de un pasaporte, pero la sensación concluyente en ella es de alguien que no es de aquí ni de allá, que no es de hoy ni de ayer y dejó olvidado en el tiempo y la distancia el sentido del transcurrir (en dondequiera que fuese).

... une valse à trois temps ou une valse à mille temps ...

Lo único que el estado y la monarquía no pudieron pautar es lo que sucede en la cama de los holandeses. Y es claro que allí se encuentran a sí mismos, se regocijan y exploran, descubren las mil combinaciones y sensaciones eróticas, amorosas y sexuales. Es que en ese momento no hay

reglamentos ni castigos, y los prejuicios hace tiempo se evaporaron como el agua. No cabe en ese espacio —como lo experimentan atónitos en Buenos Aires— la actitud pasiva, el “compromiso” ni el displacer. Y la ausencia de cortinas en las ventanas, como la gran puesta en escena del programa televisivo que tanto fervoriza a los holandeses, me hace pensar que se trata de una deliciosa intimidad que unos cuantos construyen para que otros tantos después la disfruten con ellos.

Pasaron dos horas desde que me serví el café, ya no quedan cigarrillos y comienza a invadirme el sopor del sueño, voy a dejar a Krishnamurti para otro día.

Kleintje
enero de 2000



Textos encontrados

Esta vez *encontramos* un ensayo de Ismael Viñas sobre el peronismo, que fue publicado en el número 7/8 de la revista *Contorno*, en julio de 1956. Y si *Contorno* merece ser considerada como una publicación innovadora y fundadora de modos de pensar la política y la cultura argentina, este número (el 7/8) es especialmente importante.

En 1956 se sumaban las condenas textuales a los años peronistas y, en general, los escritores coincidían en olvidar o borrar "los años de ignominia". Una breve lista es necesaria: la revista *Sur* publica su número "Por la reconstrucción nacional", en el que la tesis más fuerte (sostenida por Borges pero que impregna la mayoría de los artículos) es la del peronismo como ilusión, farsa o teatro; Ernesto Sábato escribe *El otro rostro del peronismo* (explicándolo por el resentimiento de los pobres y de los bastardos); Ezequiel Martínez Estrada intenta, en su *Qué es esto*, comprender por acumulación de abordajes (mientras Borges lo acusa de concesivo con el "régimen depuesto"); Mario Amadeo despliega su nacionalismo en *Ayer, hoy y mañana*; y se inicia una catarata de obras presuntamente literarias y presuntamente moralizantes sobre el peronismo. Si algunos quisieron conjurarlo mediante el silencio sobre sus nombres, otros solicitaron el exorcismo mediante la proliferación de palabras.

En ese contexto, se evidencia la peculiaridad de *Contorno*: el intento de pensar, en general desde categorías marxistas y sartreanas, los temas nacionales. Y pensarlos muy productivamente: desde esa revista el peronismo va a ser tratado (antes que como fantasma a conjurar o ilusión a descreer) como interrogación a la política argentina, como interrogación, incluso, a los propios ensayistas. El escrito de Ismael Viñas –como muchos artículos de la revista– tiene otro valor más allá de su importancia en su contexto de aparición: en los argumentos que despliega Viñas, y en el movimiento de su crítica hay, todavía, mucha tela para cortar.

Miedos, complejos y malosentendidos

por Ismael Viñas

Complejo de culpa

Solamente hay una clase de personas total y realmente satisfechas con la situación actual del país: aquéllos que vieron en el peronismo exclusivamente el avance de la chusma, la sublevación de los descamisados, es decir, el ataque contra sus intereses materiales o contra sus valores jerárquicos sociales. Solamente, pues, aquellos grupos pasivos, en receso: ciertos sectores de la alta y la pequeña burguesía cuyos intereses materiales y cuyos valores reverenciales están unidos a formas en desintegración de nuestra estructura. Particularmente los restos de nuestra aristocracia ganadera y los vinculados con ella, posean todavía los bienes familiares que les dan categoría social o conserven sólo los prejuicios correspondientes.

En el otro extremo están todos los elementos progresistas, particularmente las generaciones jóvenes, que se opusieron al peronismo viendo en él direcciones sociales y políticas fundamentalmente antidemocráticas, la frustración de una posibilidad revolucionaria, tanto como un modo especial de dictadura contraria a la libertad del individuo. Esos grupos recibieron la revolución de setiembre como una apertura hacia nuevas posibilidades. No tenían excesivas esperanzas, pues era evidente la presencia de fuerzas reaccionarias en la revolución y el ejército tiene una tradición deplorable en toda Sudamérica, no desmentida por nuestra propia experiencia reciente. Sin embargo, las declaraciones y actitudes de ese ejército fueron alentadoras.

El tiempo pasado desde el 16 de setiembre ha desvanecido muchas esperanzas. El tono general de la revolución y la mayoría de las medidas tomadas en materia económica, obrera y educacional parece responder a los intereses más reaccionarios, y más vaciamente reaccionarios. Aquellos grupos de que hablaba primero son, cada día más, los satisfechos, y esa satisfacción no se



debe, precisamente, a la mera restauración de una tímida y restringida libertad política.

Esos hechos, junto con la evidencia de que las clases populares formaron la base –la parte sincera, por lo demás– del peronismo y de que hoy son quienes más sufren realmente con el cambio político habido, hacen que todos los grupos progresistas a que me refería vivan en una cada vez más aguda neurosis: obligados a mantener su apoyo al gobierno por un sentido de responsabilidad hacia el país, y temerosos de que su falta de intervención haga caer el poder en manos determinadamente reaccionarias, y permanentemente insatisfechos con la mayoría de los actos de ese gobierno.

Así se está desarrollando en ellos un peligroso complejo de culpa que les distorsiona el pasado inmediato y los puede llevar a las actitudes más irracionales.

Como contrapartida, los grupos totalmente satisfechos con el actual estado de cosas comienzan a advertir que la libertad política que proclamaron frente al peronismo puede significar un control popular –dada la estructura actual del país– absolutamente adverso a sus intereses.

La democracia parece estar haciendo equilibrios, en estos momentos, en un campo tan estrecho como la punta de una bayoneta.

Las izquierdas, esas solteronas

Cuando se leen las obras de los revolucionarios (las de cualquiera: La-

salle, Marx, Lenin), no importa que se esté o no de acuerdo con ellos, es difícil sustraerse al ímpetu viril de rebelión positiva que los mueve. Odio contra los poderosos, apelación a la revolución o a la revuelta, ese espíritu es el que se siente en los alzados de todas las épocas, algo vital y generoso, fecundo, así se apele a la destrucción.

Nuestras izquierdas rara vez alcanzaron ese tono: lo tuvieron los anarquistas, también algunas fracciones obreras del socialismo y nuestro primer comunismo.

Ahora –y desde hace mucho tiempo ya– ese espíritu no existe en nuestras izquierdas. Algo así como un hábito de resentimiento, de frustración, recorre todos sus actos.

Es difícil asegurar si se trata de un mal local o de un sentimiento más generalizado: las democracias populares, Rusia, China, no parecen tenerlo. Tal vez se trata realmente, como sospecho, de algo local, de un sentimiento nacido de su inoperancia, de su fracaso frente a las masas. O simplemente, de lo mal situados que están en general sus dirigentes, pequeños burgueses que se debaten bastante inútilmente por ser populares.

Nuestras izquierdas, frente a la actitud de las masas, han ido cobrando el aire de esas solteronas que se preguntan por qué los hombres miran y preñan a otras mujeres. En sus actos y escritos rara vez se siente algún toque de pasión. Por el contrario, un aire de rencilla, de mezquindad suele recorrerlos. Ni aun el Partido Comunista se salva. Todos parecen necesitar contacto con el pue-



blo, con intereses elementales, amplios.

Hubo muchas lluvias, que más agriaron que mojaron. Con el peronismo llegó el diluvio: hasta las piedras pareció que iba a deshacerse en barro. No pasó tal cosa; aun durante la crecida de las aguas se advirtió que muchos no habían aprendido nada y que, por el contrario, hacían de errores virtudes, y de su esterilidad, de la castidad forzosa pureza. Esas vírgenes conservadas durante tantos años parecen haberse transformado definitivamente en vírgenes locas. Para decirlo denodadamente en términos freudianos, parecen haber alcanzado una verdadera neurosis, con sus fobias, sus represiones, sus estados de angustia, sus complejos de culpabilidad. En algunos casos, como en el de la actual dirección del Partido Socialista, la solución ha sido encontrada: se han convertido simplemente en derechistas. Es la solución patológica, claro, pero de cualquier modo es el encuentro de la tranquilidad.

Los moralistas

Por diversas circunstancias que no es del caso analizar aquí el peronismo pareció absorber todas las posibilidades de acción política positiva: si se trataba de mejoras sociales, de limitaciones a la propiedad privada, de apoyo a la industria o de ejercicio eficaz de la violencia, sólo él aparecía como su poseedor y practicante. Evidentemente había más coraje en enfrentar a la policía que en incendiar edificios protegido por ella: sin em-

bargo, el guapo, el peligrosamente violento era el peronismo, y esa sensación no la experimentaba sólo el peronista sino también el opositor. El peronismo no postulaba (ni expresa ni tácitamente) la transformación de las estructuras sociales y económicas, ni una participación efectiva de los trabajadores en el control de la propiedad, lo que, en cambio, postulaban otros partidos; y sin embargo, de nuevo, el peronismo aparecía ante los trabajadores como la fuerza que los representaba y protegía. Lo singular es que la pequeña burguesía se sentía atacada por el peronismo, al que achacaba las más siniestras intenciones revolucionarias contra la sagrada propiedad privada.

De tal modo, los grupos progresistas quedaron un poco en el vacío. Y la oposición fue en su inmensa mayoría drenándose de actitudes y direcciones positivas y cargándose –por una lógica mecánica– de actitudes meramente negativas o la posibilidad de exhibirla, lo que actuaba en el mismo sentido. No estaba, pues, del todo errado el peronismo en calificar de *contrera* a la oposición, aun cuando fuera parcialmente injusto.

El *tono* de la oposición fue dado por la burguesía. Su argumento más fuerte fue el de la inmoralidad del peronismo: la venalidad de sus funcionarios y protegidos, los negociados que practicaban. Era lo que realmente le dolía y exasperaba. Y, paradójicamente, el argumento –aunque correspondiendo a la realidad– era insincero. Insincero porque los intereses de esa burguesía están inexorablemente ligados al enriquecimiento



individual, al sistema de la propiedad privada, y ésta, en última instancia, no significa sino el despojo de otros. Así, un enriquecimiento que le parece moral, lícito cuando es practicado por particulares –aunque se base a veces en un robo descarado, y las más en un despojo indirecto– de acuerdo a ciertas reglas y con la protección de una determinada estructura de poder, se convertía en crimen cuando lo practicaban otros –en especial funcionarios públicos– protegidos por diferentes mecanismos.

Lo más irónico de todo, es que muchos de los fiscales contra la venalidad de los funcionarios peronistas –representantes máximos de la burguesía puesta en acusadora– son los mismos que durante la década 1930-1934 realizaron los negociados de la CADE y El Palomar, firmaron el pacto de las carnes con Inglaterra, se enriquecieron como abogados de firmas extranjeras y cometieron toda clase de inmoralidades –o las apañaron–¹. No es necesario hacer hincapié especial en esto, sin embargo, por cuanto esos hechos no son más que consecuencias de un sistema, aunque a veces parezcan insultantes en su descaro.

En definitiva, y por la mera lógica de los argumentos más gruesos –pero obedeciendo a la más estricta lógica interna– el ataque se revertía contra el Estado, contra su acción misma. Esta actitud final es en realidad la sincera, y la otra sólo el pretexto. A lo sumo, los paniagudos peronistas eran competidores desleales, pero se movían en el mismo plano y tenían la misma actitud y los mismos intereses

individuales que sus críticos. Ninguno busca otra cosa que el acrecentamiento de la riqueza personal, y el choque –como ocurre en el más honrado comercio– sólo proviene de los intereses particulares contrapuestos, ya que la propiedad individual –y el poder individual– sólo prospera en tanto disminuye el número de los competidores-partícipes.

El escándalo proviene inmediatamente de la ruptura de las reglas del juego. Pero el odio real va dirigido contra la intromisión del Estado, único peligro de fondo contra el propio privilegio: el derecho sagrado a enriquecerse sin el control de nadie. En lógica absoluta poseedores burgueses y funcionarios venales son tanto competidores como cómplices, y eso ocurría en verdad en la práctica. Ese juego no es por otra parte más que una pequeña distorsión de las reglas habituales del sistema capitalista.

Tal vez uno de los pecados mayores del peronismo haya sido proveer de argumentos efectivistas a quienes perjudica el mayor poder de la comunidad. El mayor damnificado ha sido el Estado, como posibilidad de poder puesto al servicio de los intereses generales. Los beneficiados han sido quienes desde adentro y desde afuera de la máquina peronista han sabido ver claro y proteger sus intereses particulares. Unos y otros han contribuido de consuno al charcal en que nos hemos metido todos, y –por esas singulares ironías de la historia– parecen seguir siendo los únicos beneficiados, a pesar de uno que otro procesado por las Comisiones Investigadoras.



La razón de cada cual

Vinieron los sarracenos —y nos molieron a palos—, que Dios ayuda a los malos— cuando son más que los buenos.

Hay un hecho que no sé si se ha notado bastante: los argentinos —todos los argentinos— hemos vivido estos años cada uno convencido de que tenía razón, y asombrado, o irritado, de que otros —los otros— no compartieran sus creencias.

Los peronistas hablaban de *contreras*, de *vendidos al oro foráneo*, de repartir leña, sogas y tiros.

Los antiperonistas no podíamos creer que éramos minoría. Algunos hablaban de fraude. Otros, del peso irresistible de la propaganda. Las izquierdas y los populistas se sentían defraudados por las masas. Las derechas hablaban de la ignorancia del populacho —o del pueblo, si es que era en público, porque los votos, de cualquier modo, hay que cultivarlos. Todos proponíamos métodos de reeducación: tiros, escuelas, lo que sea.

A pocos se les ocurre que las razones de los otros pueden ser tan válidas para ellos como las nuestras para nosotros.

Los intelectuales y los ideólogos burgueses están muy seguros de sí mismos. El tan mentado número 237 de *SUR* es una enciclopedia de suficiencia. Todos seguros de la Verdad, de su Verdad, de mi Verdad. Todos con buena y segura conciencia. Todos empeñados en que debemos enseñar la Verdad (mi Verdad, nuestra Verdad) a los pobres engañados. Nadie tiene una duda.

El problema aparece cuando hay que indicar el medio para tal pedagogía: los eventuales alumnos tal vez no estén tan dispuestos a dejarse enseñar. En todo el número *SUR* el único que parece haber encontrado una solución concreta es el señor Paita. Claro que la solución es negativa: no dar el derecho de voto sino a quien demuestre haber aprendido. Premio al buen alumno: la ciudadanía. Transa sin embargo por entregarla a quienes cursen la enseñanza primaria.

No es mala idea. Estaremos al menos seguro de que los incendiarios, los torturadores, los payasos y los vendidos al oro extranjero (categorías evidentes de argentinos) no serán analfabetos. En los seis primeros grados enseñaremos la Verdad (nuestra Verdad, por supuesto) y ya no tendremos más sustos los poseedores de la República.

Malosentendidos

Nuestra historia es un conjunto de malosentendidos. Señores que pensaron en sus intereses más que en altos ideales (o, por lo menos, y como es más cierto, que conjugaron sus intereses con ideales adecuados) son héroes puros, héroes de un olimpo intachable.

Eso sucede poco más o menos en todas partes, en todas las historias.

Pero aquí ha ocurrido un hecho singular, que ha confundido y embrollado nuestras ideas, ocasionando perturbaciones que nos son peculiares.

En Francia, por ejemplo, Francis-



co I o Enrique IV son héroes nacionales. Pero nadie se engaña creyendo en ellos como en adalides de las ideas democráticas. En Estados Unidos, Washington, es igualmente un héroe. Pero los intelectuales —la inteligencia— han señalado que sus afanes coincidieron asombrosamente bien con sus intereses financieros. Eso ni quita ni pone respecto de su participación en la creación de la Nación. Ni pone en duda tampoco que su acción haya estado en una línea favorable en general —en su momento, por supuesto— al progreso del conjunto. Ni que sus ideas y sus principios fueran un adelanto sobre el estado anterior de cosas, aun cuando de la guerra de la independencia hayan salido perjudicados los pequeños campesinos y beneficiados los grandes propietarios.

La tarea de esclarecimiento ha sido realizada por intelectuales desapasionados, o por quienes la creían necesaria para lograr dar algunos pasos adelante en el bienestar del mayor número. Es decir, por quienes alguna vez fueron llamados *la inteligencia* y, ahora, un poco apresuradamente tal vez, las izquierdas, o si se prefiere, los intelectuales democráticos. Su labor fue, por cierto, considerada muchas veces negativa y corrosiva, y coartada de mil modos. El hecho se repite en la actualidad. Ha sido, no pocas veces, ineficaz en absoluto, o casi. Pero ha tenido méritos indudables: ha creado una conciencia —por vaga y larvada que sea—, ha permitido que los intelectuales se muevan con comodidad en el juego de ideas, y ha deslindado y aclarado las cosas: en un polo se han agrupado los conserva-

dores, los tradicionalistas a machamartillo, que defienden conjuntamente tradición e intereses; en el otro se agrupan quienes atacan a ambos de algún modo, cualquiera que sea. Aunque el panorama es más complejo y confuso que lo que la anterior metáfora pseudocientífica indica, la tensión existe, y los agrupamientos se producen en forma voluntaria.

Entre nosotros no ha ocurrido tal cosa. Tal vez las luchas entre unitarios y federales hayan contribuido a iniciar la confusión: el hecho de que existieran caudillos populares en que se encarnaba de algún modo los anhelos de los desposeídos y de que esos caudillos tengan un peso en nuestra historia, siendo al mismo tiempo enemigos de la cultura y del progreso —o de la civilización— parece haber despistado para siempre a nuestros intelectuales y a los partidos políticos que han levantado banderas progresistas. Aunque ni los cesarismos ni las demagogias son ya hechos tan oscuros, se siguen colocando frente a la historia en la posición de los primitivos liberales. Confunden aún al déspota con el hecho social que le da base; no han integrado aún su visión del fenómeno político; hablan todavía de la "ignorancia de las masas". Tal vez académicamente sepan que la República Romana era un gobierno aristocrático y que César representaba una democracia confusa, larval y desviada, pero no trasladan ese conocimiento a la realidad que les es propia. Así han llegado a producirse las paradojas de que Mármol sea presentado como un demócrata liberal y progresista, y de que el Partido Comunista

haya celebrado a todo trapo la figura de Mitre. Esto último puede explicarse, por cierto, por razones tácticas, pero es parte de un fenómeno general que no significa más que ceguera o cobardía intelectual. Y, en definitiva, un triste pecado político.

Y esa miopía de la inteligencia y de las izquierdas ha tenido los más perniciosos efectos. Entre otros, los siguientes: quienes se han animado a contradecir la historia académica han sido, generalmente, las derechas. Y han aprovechado el error de los demás para sacar conclusiones favorables a sus tesis políticas. Aun cuando han tergiversado o confundido la verdad, la han dicho en parte, por lo menos no menor a la de los otros, y la novedad ha cargado de prestigio a esa verdad parcial. Aquella *mentira liberal* (si así puede llamarse) ha creado desconfianzas y, alguna vez, provocado verdaderas conversiones a la derecha en espíritus sinceramente democráticos.

La confusión es tanta en materia de ideas, que liberales y antiliberales han opinado lo mismo de las mismas cosas por razones diferentes. Tal el caso de Roca, o el de la educación. A veces es de dudar que en nuestro país sea ya posible alguna inteligencia sobre la verdad histórica utilizable en forma vital. El hecho de que nos sintamos en rebeldía como colonia de naciones que son democracias en lo político (al menos relativamente), no contribuye, por cierto, a aclarar las cosas. Ese hecho, la miopía intelectual a que antes me refería, y la insensibilidad para lo popular de la mayoría de nuestros dirigentes, pa-

rece que tienen raíces comunes, ligadas a su ubicación social real. Y conste que me refiero a su ubicación social, no a su ubicación política ni a su condición social.

Miedo

¿Miedo? Sí. Miedo.

Tal vez uno no había hecho nada realmente arriesgado. Tal vez no merecía la atención de nadie. Imprimir alguna disidencia, alguna crítica, asistir a alguna reunión opositora. Qué sé yo.

Pero al volver a casa —las calles del barrio casi solitarias— fácilmente nos sobrecogía la sospecha. Cuando pasaba un automóvil de ronda, a media velocidad pareja, sin apuro, esos "428" que doblaban de pronto en las esquinas, un susto un poco impotente, como de sueño, nos asaltaba. Alguna vez sentí, no sé bien por qué, que parecían tiburones navegando en un mar aceitoso.

Lo peor no era la posibilidad de ir presos. Eso —y no es que no tuviera importancia, con experiencia personal o sin ella—, eso entraba dentro de la oscura lógica admitida. Ni siquiera la posibilidad del dolor, de los golpes. Lo peor era la irracionalidad de la fuerza, su apariencia irresistible y sin reglas.

No bastaba saberse "a favor", estar del mismo lado que la policía. A lo sumo, se tenía la ventaja de la inconciencia del no saber. O, por nuestra parte, la ventaja de conocer la existencia del peligro. Partidarios u opositores era lo mismo: he visto du-

rante estos años pasados a obreros peronistas mirándome a través de los barrotes, sin comprender nada; su prisión, los golpes, el paso del tiempo, la acusación que pesaba sobre ellos, todo eso irracional, inexplicable.

Ahora, claro, no miro a los costados antes de entrar a casa. Pero de vez en cuando, sin duda por algún resto arqueológico, siento un ligero sobresalto. He cambiado de posición en esta extraña figura de fuerzas. Pero eso no quiere decir que las fuerzas mismas hayan desaparecido. Por la desgraciada evolución que han seguido nuestras cosas, los que gustamos y rechazamos el uso de la violencia, la utilizamos lo mismo. En la práctica, en todo momento, estamos tratando de arrebatarnos unos a otros el dominio de la fuerza, creyendo que con ella vamos a imponer nuestras ideas –sin duda las mejores, las únicas acertadas. Luego, y normalmente, creemos que sólo podremos sobrevivir con el dominio de la fuerza y su uso contra quienes se nos oponen, contra quienes no están claramente con nosotros, contra quienes no utilizan con nosotros la fuerza contra el resto. Ya no importa quién sea el amo ni cual la orientación o el sentido: instrumento mostrenco, puede utilizarse a favor de cualquiera y contra cualquiera. La policía y todo el aparato militar, cada uno a su modo, han llegado a ser –o están en vías de ser– instrumentos liberados, oscuras potencias suspendidas sobre el destino del hombre común.

Regreso al pasado

Los grupos conservadores habían llegado a 1943 completamente desacreditados. Aun dentro del marasmo político en que estaba hundido el país, ellos, los que detentaban el poder, se distinguían: prácticamente eran los representantes del cinismo, de la absoluta falta de ideales, los que enseñaban que el gobierno se tiene porque sí, sin otro objetivo que el disfrute personal.

Estos diez años han logrado rejuvenecer al conservadorismo de un modo mágico: sin que nada haya cambiado aparentemente en él, ni los hombres ni las ideas, todo su viejo bagaje puede ser utilizado como si fuera nuevo.

Así, grupos que utilizaron abiertamente el poder en beneficio de intereses particulares (ganaderos, colonialistas) hoy hablan del interés general de la Nación. Lo curioso es que las medidas que ahora proponen para proteger ese interés general son las mismas que antes les sirvieron para muy otra cosa. Casi todos se escudan en la palabra libertad: caída la dictadura hay que volver a la libertad. No hay duda. Por lo tanto, libertad de comercio, libertad de industria.

Anudan este razonamiento con otro: el peronismo halagó a las masas, utilizó sus anhelos elementales para dirigirlas y engañarlas, tomó medidas contrarias al interés nacional cubriéndolas con frases demagógicas. Ergo, ellos que proponen medidas impopulares, que arrostran heroicamente la impopularidad, son los puros, los que no buscan engañar; y,

con prescindencia de lo que esas medidas sean en concreto, infieren de su sola impopularidad su bondad. Logran así crearse una buena conciencia, al menos externa: ha prendido en ellos el convencimiento de que están en lo cierto y de que sus intereses de grupo son realmente los intereses del país, el *bien* del país. Hace diez años los conservadores jóvenes admitían que "el que no roba en el gobierno es un sonzo". Hoy están convencidos de que volver a la economía agrícola-ganadera coincide con el interés general.

Aceptan el canto común: no volver a 1943. Pero le agregan algo: ni tampoco a 1930. ¿Postulan un futuro totalmente nuevo, entonces? Nadie, de entre ellos, parece estar muy seguro. Solamente se advierte una cierta conciencia de que ahora, puesto que ya todos –hombres e ideas– nos hemos emporcado de un modo u otro, ellos han pasado por benéficas aguas lustrales: desde el común denominador de la suciedad general ellos no parecen tan sucios, de cualquier modo. También es posible que los más jóvenes piensen más ingenuamente en el "derecho de los mejores" al gobierno, por algún modo que evite el "fraude patriótico", pero que supone que los mejores son los más ricos, los *bieneducados*, los *decentes*, y que sólo ellos tienen derecho al disfrute de las ventajas de la vida; obligados a lo sumo por condescendencia paternalista a dirigir a los demás, a enseñarles y educarlos, siempre, claro está, que adviertan y conserven las distancias.

Los demás –los que de un modo u

otro no se sienten "conservadores"– no dejan de mirar de reojo esa confianza en la propia bondad que tan paladinamente se declara.

Sacarse el saco

¿Lo inventó el peronismo? No, seguramente: Juan Domingo Perón tuvo a lo sumo la inspiración suficiente como para explotarlo. La cosa venía de lejos: el empaque inmemorial de los argentinos parece evidente que se estaba quebrando. Desde siempre éramos un pueblo serio –triste y serio– abrochado, silencioso. El argentino era el hombre que temía el ridículo, el hombre que no llevaba paquetes por la calle. El hombre de traje oscuro.

Así lo habían descripto para siempre, sujeto a inequívocas causas metafísicas, desde Ortega y Keisserling a Scalabrini Ortiz y Mallea. Pero aun caladuras gnoseológicas de lado, nuestro empaque era famoso y verdadero. El yaquet, el traje negro y el cuello duro eran nuestros distintivos, como el tango. Reproducíamos la seriedad más seria de Europa, y los europeos nos encontraban no sabían bien si resentidos o caricaturescos. Algunos de entre nosotros llevaron a gala la seriedad, atribuyéndole virtudes especiales o sabor demoníaco.

Pero la seriedad estaba siendo expulsada de Europa, quizás porque las masas ascendían y porque se cobraba conciencia de la tragedia. En esto, como en tantas otras cosas, seguíamos imitando modelos desaparecidos. Con todo, algo de los nuevos



aires comenzaba a contagiarnos, respaldados por la eficacia de nuestros hermanos del norte: el yaz, las corbatas de colores y las mallas de dos piezas se avienen mal con los espíritus serios. Por otra parte, los nuevos aires aumentan también aquí por la presión de las clases populares, cada día más presentes. Un nuevo estilo de vida está naciendo en la Argentina, hijo de la nueva situación y de nuevas necesidades, de los cambios en la estructura económica y social. Eso se traduce tanto en la adopción de músicas y cantos y en la situación y la actitud de la mujer, como en la pérdida de atildamiento en el vestir.

El 17 de octubre de 1945 Buenos Aires fue invadida por multitudes de hombres sin saco y de mujeres. Dos hechos casi inéditos en nuestra historia política. Inéditos en su magnitud.

El peronismo tuvo una virtud: supo captar el sentido revolucionario activo que tenía lo que de por sí era síntoma de una revolución: llevarlo a símbolo. Como el sansculotismo en la Revolución Francesa, el sinsaquismo tuvo un sentido político entre nosotros. Pero hay que advertir otra cosa: como en otras manifestaciones manejadas por Perón, ésta, al teatralizarse y transformarse de síntoma en símbolo, perdió eficacia, se convirtió en mera descarga emocional, en gesto de rebeldía, tal como los accesos de violencia más o menos dirigidos y las manifestaciones y concentraciones

frenéticas, agotadoras: el hombre que ha gritado, aguantado de pie y caminado en marchas interminables, se vacía para los actos revolucionarios. El mito llevado a objetivo en sí mismo desvía de otros objetivos. Perón encauzó una eventual revolución y la transformó en una gran pieza teatral, casi farsa, casi tragedia dionisiaca. *La Prensa* ocupada, el *Jockey*, la *Casa del Pueblo*, la *Casa Radical* y los templos quemados fueron los chivos expiatorios de esa casi tragedia. Hay que ver que hasta las rebeliones campesinas de la Edad Media despojaron, o intentaron despojar, a los amos, y que aquí nada de eso se probó.

Para evitar suspicacias, y otros malosentendidos, quiero dejar aclarado que todo esto fue escrito antes del 15 de mayo.

Nota

- 1 El escándalo moralista reviste otras formas, todas similares y de análogas raíces: el revuelo catoniano armado alrededor de los amoríos de Perón y de la UES sólo cobra su verdadero sentido si se analiza la vida sexual de nuestra clase media, bien diferente por cierto de lo que proclama públicamente y de lo que podría suponerse por la indignación que manifiestan nuestros padres de familia. No es del caso entrar a analizarla, pero todos sabemos lo que se oculta en la convención de nuestros honestos hogares.



Querellas

Ni ofendidos ni dominados: un debate sobre la condición intelectual

por La escena contemporánea

"... Y lo que hay que conquistar
Por la fuerza y la sumisión ha sido ya descubierto
Una, o dos, o varias veces, por hombres a los que no puede esperarse
Emular –pero no hay competencia–
Sólo existe la lucha por recobrar lo que se ha perdido
Y encontrado y vuelto a perder muchas veces: y ahora en condiciones
Que no parecen propicias. Tal vez ni ganancia ni pérdida
Para nosotros, sólo existe el intento. El resto no es cosa nuestra."

T.S. Eliot

En general, quienes se preguntan por el sentido de las prácticas intelectuales, por su relación con el ámbito público y la política, o, con mayor énfasis, por el destino, la efectividad, la necesidad de la crítica, son, precisamente, aquellos que pretenden para sí el nombre de intelectuales. Dentro de las tareas implicadas en este quehacer, está la de preguntarse por su propia consistencia. En el mejor de los casos, por decisión de volver la reflexión sobre sí mismo, sobre la relación que mantiene con sus condiciones de existencia. En el peor –polos que no definen clasificaciones entre personas sino más bien delimitan actitudes–, se trata de ejercicio de la autocomplacencia, aun cuando se desarrolle con las formas del dolor y la tragicidad. Esas dos actitudes aparecen en toda una serie de intelectuales, y las respuestas a esas preguntas son vueltas a hacer en cada época.

El modo de plantearlas y de responderlas va de la mano con las caracterizaciones que se hacen de la actualidad. Esto es: notoriamente, la forma de pensar el oficio intelectual en momentos de desarrollo de movimientos políticos populares va a tener implicancias diferentes a las definiciones a las que se arribe en tiempos de retroceso, desarme y soledad. Pero también, la propia búsqueda



da de un determinado lugar de enunciación –“como intelectual debo, hago, digo”– condiciona el tipo de “visibilidad” o de comprensión que podamos de la situación contemporánea.

Hace unos meses, la revista *El Rodaballo* (N° 10, Verano 2000) planteó, a lo largo de sus páginas, pero más enfáticamente en su editorial “Nada que festejar”, de nuevo estos temas y ciertas resoluciones a ellos. Si bien reconocemos su pertenencia a un terreno común compartido alrededor de una voluntad de constituir una política de la crítica y una crítica de la política, y a postular, por tanto, una política de resistencia cultural y social; los enfoques propuestos allí nos colocan en el campo del debate. Intentaremos mostrar los puntos de la querella. Para empezar: la fotografía que ilustra su tapa con la imagen de un hombre abatido, un hombre que tiene su cabeza, calva, apoyada sobre una mesa de bar anuncia lo que parece ser el estado de ánimo de los editores de *El Rodaballo*, súbitamente azorados frente a lo que perciben como una oscura y opresiva realidad.

El Rodaballo parte de una descripción desazonada de la política y de la sociedad argentina, descripción que podríamos sintetizar como la constatación del fracaso del progresismo, y el avance o la presencia amenazante de un nuevo oscurantismo. Como constatación, entonces, de la crisis de la razón como articuladora de lo social y el desarrollo de ligazones míticas o supersticiosas. Correlativamente, se plantea el análisis del fracaso de los partidos políticos de izquierda, de-

venidos en sectas incapaces de producir, crear, concitar interés. Fracaso, entonces, del liberalismo y de la izquierda. Fracaso que hay que remontar. Es aquí donde, para *El Rodaballo* talla la figura del intelectual de izquierda, del intelectual crítico. Porque si las agrupaciones tradicionales fracasaron y si este país tiene aún irresueltas las tareas culturales de la burguesía –que no ha logrado implantar, definitivamente, sus valores civilizatorios–, la función del intelectual va a ser “poner en primer plano la lucha cultural, la creación y difusión de valores mínimos de convivencia democrática, moderna, socialista. En esta tarea la izquierda y lo poco recuperable que queda del progresismo pueden encontrar algo que hacer. El grado de deterioro en la cultura es tal que hoy se impone comenzar de nuevo, otra vez desde el principio. Para la tradición socialista esto no significa retomar el debate allí donde llegaron Lukács, Korsch y Gramsci, ni retrotraerse a Lenin/Trotsky o Kautsky/Berstein. Ni siquiera empezar de nuevo por donde empezó Marx o los llamados socialistas utópicos. Para decirlo claramente, hay que volver a empezar la lucha cultural otra vez por donde la empezó Voltaire: la tolerancia, los derechos individuales, la lucha contra el privilegio y la superstición. Tan atrás hay que volver.”

El intelectual de izquierda se propone como difusor de cultura, pedagogo, educador, o legatario cuidadoso de la tradición. Frente a un mundo percibido –y definido– como profundamente hostil, el intelectual se propone hacer lo suyo: guardar los saberes acumulados, y difundir pacientemente sus valores a la espera de que



se cumplan los largos plazos de la emancipación. De hecho, y antes de esta clarísima explicitación, esto es lo que venía cultivando *El Rodaballo*: o historiografía precisa, erudita, y trabajada de las figuras, tradiciones o movimientos de izquierda –del pasado– o planteo de retorno a la utopía –futuro esperanzador–. De hecho, entonces, se venía dejando en un segundo plano el tratamiento de la escena contemporánea. Con los riesgos implicados en esta estrategia: fundamentalmente, el de desarrollar pequeños “círculos de iguales”, agentes de la conversación y el debate, de la pedagogía y la difusión; desarrollar, entonces, fuera de las academias, una estrategia académica que pretende mayor calidad y eficacia.

La crítica desplegada en “Nada que festejar” implica la afirmación de un lugar de enjuiciamiento hacia la barbarie social. El lugar, ya lo leímos, de la razón iluminista encarnada en la figura del divulgador: Voltaire. Como antaño, el intelectual viene a iluminar la caverna o a correr los velos, como antaño, viene de otro lado que no es la propia comunidad, de un exterior bien diferenciado de aquello que critica. Ésta es una cuestión para nosotros central: una suerte de elección de la exterioridad. Se nos dirá que toda crítica exige una fuerte diferenciación, un distanciamiento, una ajenidad con respecto a su blanco. Pero aquí nos referimos a otro tipo de exterioridad, la que se da con respecto a las luchas y experiencias de las diversas situaciones que componen el movimiento popular; y que permite ofenderse por la conducta de esos otros que no cumplen con las acciones que prescribimos como co-

rrectas: la izquierda, el progresismo, los supersticiosos, los populistas, el nacionalismo, la sociedad toda. Blanco sobre negro: estamos hablando de dos modos de pensar la relación entre la práctica intelectual y la política. Frente al intelectual ofendido, que se compromete con las buenas causas o critica sin piedad, pero ambos posicionamientos realizados desde una vivida exterioridad; proponemos pensar al intelectual como alguien que es exigido por las situaciones, y que interviene desde el interior de las prácticas sociales y políticas. Con esta diferenciación no presumimos cargar la mochila de la verdad revelada, sino que preferimos situar, en torno a estas formas de ser intelectual, una polémica.

Para nosotros, pensar productivamente, pensar el presente, exige la búsqueda de la interioridad a esas mismas situaciones. Quizás fracasemos en ese intento, pero nos resulta ineludible tratar de hallar en ellas las preguntas más fundamentales sobre la refundación colectiva de los lazos sociales. Y esto no es abolir la distancia necesaria para el ejercicio de la crítica, por el contrario, es pensar la crítica en su mayor productividad, es decir, en tanto es solicitada por una política emancipatoria. No estamos por fuera de una sociedad sexista, nacionalista, discriminatoria, y algunas beldades más que acongojan a los editores de *El Rodaballo*. Pero no pretendemos educarla en la tolerancia. Ni encenderle las luces que están oscurecidas. No sólo no vamos a hacer todo eso porque no queramos, sino porque ya conocemos la ineficacia profunda de este tipo de intervención tan ambiciosa como mó-

dica (ambiciosa cuando se invocan los postulados más omnipotentes de la tradición occidental; módica cuando se deposita el destino social en las pedagogías iluminadoras y en la difusión cultural). En principio, estamos seguros de que no alcanza con retirarnos refunfuñando que los demás no entienden razones, "nuestras razones".

Porque en relación a las razones —a la razón— se presenta otro problema central. *El Rodaballo* está recorrido por un fantasma que no es el del *Manifiesto comunista*, se parece más al espectro sarmientino: el fantasma de esa dicotomía imposible de enunciar, la de civilización y barbarie. De allí la solicitud de un retorno perentorio a la razón iluminista, obviando en esa vuelta las múltiples, notorias y precisas críticas que esa razón mereció —por aquellos dominios que produjo y por todo lo libertario que inhibió— durante un siglo y medio, y todos los límites que aún coloca a una política revolucionaria. Civilización y barbarie —premoderna o postmoderna—, van delimitando dos campos que van tomando otros nombres, o en los que confluyen distintos elementos. Señalamos apenas algunos: eclecticismo vs. pureza, populismo vs. izquierda, violencia vs. conversación, recuperaciones riesgosas del pasado vs. lectura correcta de la historia, mitos y supersticiones vs. razón, nacionalismos vs. modernidad. Todos los segundos términos son "civilizados". Los primeros no; y no son inconexos entre sí. Más bien lo contrario: delimitan un campo de pensamiento sobre la política que a nosotros sigue convocándonos a la reflexión, al debate y, muchas veces, a la recuperación. En parte porque son nombres, símbolos,

ideas, de notorias experiencias políticas en Argentina, que tuvieron una cierta efectividad. Y si es necesaria la crítica de todos esos términos y de esas experiencias, debe fundarse en una exigencia del presente, y no en su contraposición con principios a los que se sustrae de su carácter histórico o con tradiciones custodiadas en su pureza.

Lejos estamos, nosotros, de aceptar que la relación entre el intelectual y la tradición —las tradiciones, mejor dicho— se reduzca a la custodia de los bienes patrimoniales de aquella herencia en la que se reconoce. Las tradiciones están para ser recreadas a la luz de los requerimientos vitales, para ser rearmadas y desarmadas en función de las exigencias de la política emancipatoria, y mal se empieza cuando se invierten los términos. Esto no es pragmatismo, sino apuesta a la necesidad de tomar para actuar todo lo que nos sea necesario. Por ello, antes que las inhibiciones de una tradición pura, preferimos la mezcla, la expansión y la multiplicidad, que nos permitan crear e intervenir. La razón académica clasifica, y las clasificaciones tranquilizan, fijan, diluyen la tensión que está presente en cualquier enunciación de diferencias. Nosotros no queremos tomar esos atajos. Somos renuentes a fijar aquello que debe ser puesto en movimiento: la actividad crítica y no el nombre, la productividad y no la clasificación. Estas son las señas particulares de una práctica que no se acurruca en los brazos de un "paraíso perdido", sino más bien se esfuerza por crear un entendimiento activo y no complaciente del presente, un entendimiento ligado a una voluntad emancipatoria.



El buzón

Libros

Laberintos de la utopía. Entrevistas a fondo a 40 años de la Revolución Cubana, compiladas por Mariano Molina, Mario Santucho, Sebastián Scolnik y Diego Sztulwark, Ed. De mano en mano, 1999.

Menemato y otros suburbios, de David Viñas, Adriana Hidalgo editora, 2000.

Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX, de Horacio González, Colihue, 1999.

Eclipse parcial, de Marta Vassallo, Simurg, 1999.

La alternativa ausente. Crisis y ruptura política en Argentina (1945-1998), de Luis Fanel, Dirple, 1999.

Política y situación: de la potencia al contrapoder, de Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, Ed. De mano en mano, 2000.

El pequeño mentiroso, de María del Rosario Gusso, Ana Lucía Desandro, María Coronel y Micaela Corfield, La Grieta, 1999.

Hamlet, de William Shakespeare, estudio preliminar y traducción de Eduardo Rinesi, Talcas ediciones, 2000.

Erótica Argentina (Cambacères/Larreta/Groussac/Lascano Tegui/Mariani/Arlt/Storni/Lugones/ Perón/Carey/Murena/Saenz/Castillo/Puig/Lamborghini/Lynch/Perlongher/Manzur/Villalba/Roffé/ Saer/Mercado/Bellesi/Gusmán) Compilación y prólogo de Alejandra Zina, Atril, 2000.

El suicidio. Estudio de sociología, de Emile Durkheim, traducción de Emilio Bernini, Bitácora, 2000.

Revistas

La náusea 9. Folleto de *la grieta* marzo del 2000. El título de tapa es "La casa está en orden en el 2000 también", y se publican las interpretaciones de la Alianza escritas por Juan González Moras, Fernando Alfont Scafati y Esteban Rodríguez.

Funámbulos. Los viudos de la certeza. Revista bimestral de teatro y danza alternativos. N° 10, "Un teatro de la crueldad. Escena argentina y exterminio". Además de críticas y ensayos, se



publica la obra "La fabulosa historia de los inolvidables Marapodi", de los Macocos.

El ojo mocho. Revista de crítica política y cultural N° 14, primavera de 1999. El tema central es Perseverancia de la historia, y se entrevista a Jorge B. Rivera.

El rodaballo. Revista de política y cultura. N° 10, verano del 2000, con artículos sobre Víctor Serge y otros temas: política, memoria, género, técnica.

De mano en mano. Este número trae notas sobre Rodolfo Walsh, medios alternativos de comunicación, universidad, la militancia situacional. Entrevista al líder del movimiento campesino ecuatoriano Antonio Vargas.

Idea, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, abril y agosto de 1999.

El murciélago N° 11, agosto/octubre de 1999, con una entrevista a Jacques Aubert y el Dossier "Se puede ser ateo?".

Artefacto. Pensamientos sobre la técnica. Con artículos acerca de la patafísica e inéditos de Ezequiel Martínez Estrada.



Números anteriores

Sumario N° 1. Noviembre de 1998
(AGOTADO)

EDITORIAL POLÍTICA Y MORAL

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

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Michel Löwy

CRONICAR

- **Entre cartoneros**
por Judith Blanco

ENVITE

por Diego Genoud, de H.I.J.O.S.

TEXTOS ENCONTRADOS

- **Nota sobre Maquiavelo**
por Maurice Merleau-Ponty

Sumario N° 2. Mayo de 1999

EDITORIAL 1989

- **La sorpresa**
por María Pia López
- **De apariciones y apariencias**
por Diego Sztulwark
- **Reflexiones dispersas sobre la izquierda antes y después del 89**
por Guillermo Levy
- **No tan distintos**
por Javier Trímboli
- **Vida de muertos**
por Guillermo Korn
- **El 89: la hiperinflación como síntoma y como oportunidad**
por Ricardo Aronskind
- **La híper**
por Marcela Martínez
- **Crónica de un itinerario desquiciado**
por Ezequiel Yanco

VISTO, OÍDO Y HABLADO

- **Los libros de la buena memoria**
por Fabio Wasserman

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Alberto Piccinini

ENVITE

- **La doctrina de la Seguridad Social**
por la CORREPI

CRONICAR

- **Thatcher y Mijail Gorbachov en el Bajo Flores**
por Julio Vezub

HISTORIAS SIN MAYÚSCULAS

- **La historia de George Psorias**
por James Petras

TEXTOS ENCONTRADOS

- **Heterodoxia de la tradición y Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política**
por José Carlos Mariátegui



EDITORIAL

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA

- **¿Hubo una guerra en la Argentina?**
por Luis Mattini
- **El miedo**
por Marcela Martínez
- **Sucesos argentinos...**
por Guillermo Korn
- **La violencia de la política (Maquiavelo y Lenin)**
por Diego Sztulwark
- **Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política**
por María Pia López
- **La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones**
por Eduardo Grüner

NOS QUEDA LA PALABRA

- Entrevista con Liliana Herrero

ENVITE

- **Testimonio de un ex combatiente**
por Miguel Santopietro

CRONICAR

- **De Cochabamba a Vallegrande**
por Andrés Ruggieri

TEXTOS ENCONTRADOS (Viejos son los trapos)

- **Apuntes sobre el Che**
por John William Cooke



Suscripción por dos números al año: (incluye gastos de envío)

Para Argentina	U\$S 10
Países limítrofes	U\$S 15
Resto de América	U\$S 18
Resto del mundo	U\$S 20

Correspondencia, datos para la suscripción (nombre y apellido, domicilio, código postal, teléfono, email), giros y cheques a nombre de Alejandra Prilutzky, Lavalle 3766 5° D, (1190) Capital Federal, República Argentina.

Lugares de venta en Capital Federal:

Filosofía y Letras. Centro de copiado (25 de Mayo 215)

Gambito de Alfil (Puán 519)

Gandhi (Corrientes 1743)

Instituto de literatura argentina (25 de mayo 221 1° piso, por la tarde)

Librería del 3° (Marcelo T. de Alvear 2230 3° piso).

Facultad de Cs. Sociales UBA

Librería de las Madres (Hipólito Yrigoyen 1440)

Manuel (Puán 408)

Prometeo (Corrientes 1916)

En Córdoba

Centro de Estudiantes de Ciencias de la Información



Lea y difunda

acontecimiento

MADRES
DE PLAZA DE MAYO

Compañeros

arde
filo

**cuentas
pendientes**

De **mano**
en mano
Un periódico para discutir la política

DIÓGENES

EL MATADERO

**EL OJO
MOCHO**

El Rodaballo

FUNÁMBULOS

Pensamiento de los
Confines

la grieta

HUOS

T R A M A S

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de abril de 2000 en los talleres gráficos
de GEA S.A. - Santa Magdalena 635
Buenos Aires - Tel.: 4302-2014 / 4303-2065

LA ESCENA CONTEMPORANEA

EDITORIAL

5

¿Y dónde está el sujeto?

por Eduardo Rinesi

10

El sujeto social y político

por Rubén Dri

21

Obstáculos en la búsqueda

por Ignacio Lewkowicz

34

Sujeto político y poder

por Diego Sztulwark

44

El pueblo

por María Pia López

61

Nuestra generación ante la política

por Fabio Wasserman

71

ENVITE

Tesis sobre las grietas. Historia y voluntad

por La Grieta

84

VISTO, OÍDO Y HABLADO

Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas

por Federico Scigliano

97

CRONICAR

Amsterdam: una fábrica de nubes

por Kleintje

102

TEXTOS ENCONTRADOS

Miedos, complejos y malosentendidos

por Ismael Viñas

107

QUERELLAS

Ni ofendidos ni dominados: un debate sobre

la condición intelectual

por La escena contemporánea

117

EL BUZÓN

121