

LA ESCENA CONTEMPORANEA

Octubre de 2002

9

LA VORÁGINE

¿CERCA DE LA REVOLUCIÓN?

ÉTICA, LENGUAJE Y EXPERIENCIA

Entrevista a Paolo Virno

León Rozitchner:

Sobre Simón Rodríguez



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

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

LA ESCENA CONTEMPORANEA

Octubre de 2002

9

EDITORIAL

- La voz única
por La Escena Contemporánea
- Verdad y método
Crónicas de los medios de comunicación en Venezuela
por Ezequiel Ipar
- Recursos Humanos
por Matías Blanco
- ¿QUEDA LA PALABRA
La condición ambiental
Enunció León Fajó Yúno, Roma, junio 2002
Verónica Gago y Diego Sztulwark
- Operaciones y batallas
por Verónica Gago y Diego Sztulwark
- Redes
por María Pia López
- VISTO, OÍDO Y HABEADO
Entre porvenir y apremios: variaciones sobre un ensayo
por María Pia López
- Grupo editor:** Verónica Gago, María Pia López, Matías Molle, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman
- Colaboradores:** Matías Blanco, Manuel Bueno, Ezequiel Ipar, León Rozitchner, Miguel Santucho
- Ilustraciones:** Vladimir Vladimirovitch Mayakovski / Sergei Eisenstein
- Ilustración de tapa:** Vladimir Vladimirovitch Mayakovski
- Diseño:** Cutral
- Diseño Web:** Javier Fernández Míguez
- E-mail:** laescenacontemporanea@yahoo.com
- Página Web:** <http://pagina.de/laescenacontemporanea>
- Precio:** \$ 5

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

Octubre de 2005



Verónica Gago, María Rita López, Mariana
Köhl, Grego Zilberstein y Fabio Wasserman

Grupo editor

María Benítez, Manuel Bernal, Cecilia Jara
Leon, Francisco J. Michel, Santiago

Colaboradores

Vladimir Vladimirovich Mayskovski
Sergio Cárdenas

Ilustraciones

Vladimir Vladimirovich Mayskovski

Ilustración de tapa

Cuba

Guerra

Israel Fernández Muñoz

Diana Wisk

Historia del arte y la cultura
Historia del arte y la cultura

El arte

El arte

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

Índice

EDITORIAL	5
La vorágine por La Escena Contemporánea	7
Verdad y método. Crónicas de los medios de comunicación en Venezuela por Ezequiel Ipar	13
Recursos Humanos por Matías Molle	18
NOS QUEDA LA PALABRA	
La condición ambivalente Entrevista con Paolo Virno. Roma, junio 2002 Verónica Gago y Diego Sztulwark	27
Operaciones y batallas por Verónica Gago y Diego Sztulwark	40
Estilos por María Pia López	44
VISTO, OÍDO Y HABLADO	
Entre porosidades y apremios: variaciones sobre un ensayo por Matías Blanco	46
CRONICAR	
Crónicas de viaje: obstáculos y desventuras de la nueva y la vieja izquierda por Manuel Bueno	50
TEXTOS ENCONTRADOS	
La pedagogía se comprende desde la guerra por León Rozitchner	56

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

Octubre de 2005



Verónica Gago, María Rita López, Mariana
Kofic, Grigori Zolotarev y Fabio Wasserman

María Bencio, Manuel Basso, Eugenio Díaz
León, Francisco J. José, Zoltán

Wladimir Vladimirovich Mavrovski
Sergio Cárdenas

Vladimir Vladimirovich Mavrovski

Cuba

Tristram Kidder, Mónica

Wladimir Vladimirovich Mavrovski
Sergio Cárdenas

Editorial

El dilema de Bolívar, escribía su maestro y amigo Simón Rodríguez, era la construcción de la libertad a partir de los elementos de la esclavitud. León Rozitchner nos recuerda que Rodríguez imaginaba la guerra, la política y la educación como estrategias de liberación. Pero en todos los casos, sabiendo que el punto de partida eran esos "elementos de esclavitud" difíciles de erradicar. Esos elementos, diríamos hoy, de subordinación, que atraviesan y constituyen sujetos, prácticas, experiencias. Que los constituyen incluso en aquellos casos en los que surgen otros capaces de sustentar luchas emancipatorias y con los que, por eso mismo, deben coexistir en forma problemática.

Si bien es posible llevar a cabo distinciones analíticas entre aquello que enlaza los sujetos y experiencias a formas de dominación y aquello que está en la base de los combates contra esos lazos, cada movimiento o grupo debe afrontarse a una elección tensa. A una decisión que está signada por el problema de cómo se trata a aquello que nos oprime y nos hace "esclavos". Por eso, el problema más arduo de resolver no es aquel que enuncia opresiones sufridas, sino el que alude a sus modos de subjetivación. Uno se denuncia, el otro se vive.

Muchas veces se supone que hay mecanismos de ruptura con respecto a esas lógicas constitutivas. Prácticas, movilizaciones, textos, intervenciones varias. Nos interesa pensar los riesgos y los límites que ellas portan. Diego Sztulwark y Verónica Gago analizan ciertos modos estatuidos de apropiación de algunos pensamientos, que obturan la capacidad subversiva de los mismos. María Pia López se detiene en el sentido que asumen distintas formas de proponer una teoría o una escritura, incluso más allá de sus contenidos. Matías Blanco, en un texto largamente discutido por nosotros, se ocupa de cierta escritura académica cuyo ademán fundamental es la exterioridad respecto de lo real.

Se trata, en general, de los problemas de la recepción y de la traducción, de la interpretación, la militancia y la pedagogía. Que si por un lado aluden a la recepción americana de Europa y la comprensión europea de América —como narra casi desoladamente Manuel Bueno, después de su viaje por el Viejo continente—; por otro lado, se trata de cómo se vinculan grupos, experiencias, tradiciones, obras, sin que ese vínculo implique subordinaciones, desprecios ni simplificaciones.

La reflexión acerca de los modos habituales de resolver estos problemas es crítica. Pero no nos interesa hacerla para venir a

decir que nosotros lo hacemos o lo haríamos mejor. Si no para pensar qué tácticas son las que abren un espacio de reflexión y construcción común. Tácticas de lectura, de traducción, de escritura, de intervención que amplían nuestras capacidades.

¿Se puede construir la libertad con elementos de esclavitud? ¿Se puede seguir afirmando esta idea de Bolívar, que suponía una astucia de la libertad capaz de incorporar en sí los núcleos de la opresión? Dicho en la lengua actual: ¿es posible hallar, en la lógica misma de las formas de sometimiento actuales, alimentos secretos de la libertad? ¿Es posible encontrar en las sociedades contemporáneas, el corazón de una emancipación que corresponde a ellas? En un reportaje, Paolo Virno propone la noción de *ambivalencia* para pensar esta posibilidad que portan las multitudes. Más cerca nuestro, Ezequiel Ipar ausculta el proceso venezolano como despliegue de las

energías populares. Matías Molle, por el contrario, reflexiona sobre la mutación de los "buenos sentimientos" en nuevas formas de dominación personalizada.

Estos son los temas de este número de *La escena contemporánea*. Que si siempre pretendieron aportar problemas y reflexiones críticas, creemos que es más necesario hacerlo ahora. Porque hay que volver a pensar esas cuestiones, sin ilusiones acerca de la redención que vendrá de la mano de los más desprotegidos y sin querer subordinar todo lo que se hace a un futuro venturoso que lo justificará. El relato de la revolución y de sus protagonistas, hace tiempo que no logra colocar bajo su manto nuestras desdichas. Sin embargo, tampoco queremos, como decimos en "La vorágine", gozar la vista del abismo en el que se hunde la sociedad argentina. Se trata, más bien, de construir, con las dificultades obvias, nuevas experiencias de felicidad colectiva.

La voráGINE

por La Escena Contemporánea

Vértigo y ética

Movimientos bruscos, sin control. El resultado: naufragios, ahogos, o arribos más o menos esperanzados a otras tierras. La voráGINE puede ser nuestra metáfora. La metáfora de la forma en la que es vivida la condición argentina por sus habitantes. Una crisis cuya velocidad y profundidad arrastra a todos: a los que tienen salvavidas, a los que se agarran de alguna tabla, a los que avizoran alguna isla, a los que, sin más, se hunden.

VoráGINE y vértigo de vivir en ella. El tiempo se hace veloz. Desde diciembre para aquí, la crisis se profundiza; también las búsquedas, las esperas, las desazones. La voráGINE destruye toda posible articulación nacional, de la que sólo quedan restos más o menos autonomizados. Destruye, para decirlo en términos clásicos, los lazos sociales. Se nos presenta así un dilema: el Estado y, más precisamente, su calidad de garante del lazo comunitario, es destruido. Pero esta destrucción no fue consecuencia de acciones emancipatorias que buscaran fundar lazos más justos, sino del funcionamiento arrasador del mercado. De ese modo, se profundizó algo que los noventa habían parido: la combinación de un imaginario nacionalista muy celeste y blanco y estrategias de salvación individual. Es decir, combinación de nostalgia por la nación en ruinas y sumisión al peso de las cosas para sobrevivir.

La crisis, entonces, no hizo más que profundizar la coexistencia de prácticas y creencias contradictorias: así, conviven en tensión opciones políticas progresistas, radicalizadas, o vinculadas a la idea de una necesaria reconstrucción nacional, con prácticas en las que la única prioridad es la resolución del interés personal o familiar. Y si decimos que la crisis no hizo más que profundizar esta tensión, esto se debe a que la misma fue constitutiva de muchos opositores al menemismo: creencias políticas críticas, modos de vida signados por la adecuación.

No es, lo que planteamos, un juicio moral, ni tampoco creemos que podamos exceptuarnos de esta situación. Más aún, lo que tratamos de señalar es una cuestión que nos compete personal y colectivamente: ir *más allá* de la política, en tanto ésta se convirtió en una capa discursiva o ideológica que no parece difícil dejar a un costado cuando cotidianamente se toman opciones vitales. Quizás, lo que se pueda suponer *más allá* es una ética, es decir, una forma de anudar valores con acciones que los sostengan y les den su verdadero sentido.

La propia crisis –ya lo dijimos en el número anterior– reveló a muchos la existencia de esta ética en otros modos de habitar el mundo que no se correspondían con ningún deber ser o prescripción política tradicional. La crisis agrieta; pero en las grietas no sólo se revelan sino que también se gestan otras formas de vivir. Experiencias a las que continuamente se las quiere describir, representar, etiquetar –y reducir– a través de rótulos mediáticos, sociológicos o políticos.

Caminos

Es extraño pero no inexplicable lo que provoca la vorágine: a algunos los aferra a lo que perciben como un lugar seguro; a otros, los pone en riesgo al hacer de lo incierto su horizonte. Hay quienes también, fatigados, pretenden dejarse llevar por los acontecimientos, confiándose ciegamente a la diosa fortuna.

Y si esto no es inexplicable, es porque la vorágine se instaló tanto en la crisis institucional, económica y social que evidenció la destrucción de las posibilidades de una forma de vida para todos, como en las mutaciones políticas que abrieron o pusieron de manifiesto los sucesos fechados en diciembre, en días de gloria y tragedia.

Si los días insurreccionales de diciembre insinuaban que estaba a la vista el camino hacia la *tierra prometida* –aunque se sabe que no hay tal, y que sólo se trata de crear esos caminos–; los días críticos del otoño y el invierno nos enfrentaron con el espectáculo del abismo. Si allí un paso más nos acercaba a la forja de un destino colectivo, ahora cada paso parece medirse en cómo se arriesgan los restos de la nación. Y no creemos que se trate de instalarnos en el Gran Hotel Abismo, para desde allí

narrar los rostros desencajados, los ojos hambrientos, la mano pidiendo o la agonía que se perpetúa. Tampoco de contentarse con señalar a los responsables de inclinar cada vez más la situación hacia esas profundidades.

Se trata de pensar qué posiciones políticas fue delineando la vorágine: hacia dónde hemos sido o podemos ser arrastrados los que creemos que es necesario construir nuevas formas de justicia y libertad; hacia dónde se deben dirigir nuestras búsquedas. Es bien amplio decirlo de este modo, pero se plantean muy distintas vías de transitar en la crisis, y con alguna de ellas nos interesa una discusión particular.

Podemos encontrar tres posiciones o caminos hipotéticos, que no necesariamente se expresan en forma diferenciada, ni son mutuamente excluyentes. Uno, el que se afirma sobre la reconstitución de la capacidad del Estado de intervenir para frenar la disolución social y atemperar sus efectos más terribles. Éste encuentra en las elecciones –en un frente amplio y progresista o en una convocatoria constituyente– el momento necesario de articulación. Otro, el que no privilegia las elecciones sino la organización social o partidaria que permitiría conducir un proceso revolucionario que la crisis vendría a acelerar o haría inevitable a mediano plazo. El tercero, más difuso que los anteriores, propone organizarse por fuera del Estado, los frentes y los partidos. Es decir, privilegia la creación y el sostenimiento de experiencias autónomas y no su subordinación a una estrategia general, aunque no desdeña realizar acciones coordinadas.

Algunos sectores que se enmarcan en las dos primeras posiciones enarbolan ahora la idea de una asamblea constituyente. Es notable, pero tanto quienes afirman que el problema es la de-

bacle institucional y la ruptura del contrato social, como aquellos que encuentran tras el torbellino la crisis de la reproducción del capital, apuestan a una asamblea constituyente y, así, a la posible reconstitución de la nación sobre un nuevo pacto. Como si los fragmentos del desastre guardaran en sí mismos el secreto de una recomposición general que podría ser revelado por la alquimia del encuentro, o por la dirección del sector históricamente destinado a ejercer esa tarea: la clase, o algún remedo de la misma, organizada por el partido.

¿Pueden pensarse así esos restos? ¿Anida en ellos una capacidad de composición democrática y fundacional, ya sea en el encuentro horizontal con los otros o bajo la dirección de una vanguardia? Parece difícil decir que sí, sin sentir que nos limitamos a expresar un mero deseo o una urgencia teñida de voluntarismo. Es difícil decir que no, y arriesgar decir qué se puede fundar aun sin asamblea constituyente.

Salvavidas

En medio de la vorágine, los que portan salvavidas se aferran a ellos aterrados. Porque tener certezas sobre el futuro político es portar un salvavidas. Que puede ser de plomo. O no. En el amplio y dispar campo de los que suponen la emancipación una tarea necesaria, hay quienes, ante los abruptos cambios, percibieron el cumplimiento de sus hipótesis previas –como si la realidad hubiera venido, por fin, a coincidir con los ojos que la miraban–; otros, tratan –tratamos– de tantear en una penumbra a veces estimulante y otras amenazante. Pero no es lo mismo aceptar esa condición, que puede ser un límite para nuestras capacidades, que dar grititos de orgullo por la condición blin-

tada de las creencias. No es lo mismo, decimos, festejar que por fin la realidad pareció aceptar someterse al programa que, en nombre de la coherencia, nunca se pensó modificar.

Aricó solía decir de Mariátegui que nunca era tan marxista como cuando olvidaba a Marx para dar cuenta de la situación concreta del Perú. Extrañamente, y después de muchas décadas, parece necesario recordar ese intento: pensar el momento y la situación concreta. Se podría decir que ésa es una condición de toda verdadera creación, de toda intervención exigida por las circunstancias.

Pero esta exigencia no debe confundirse con las acciones que se someten al peso de las cosas, con la gestión de recursos para que las tendencias más poderosas se realicen en forma descarnada o atemperada –recordemos: la fuerza del menemismo estuvo en su apego a los poderes de la época, en gestionar lo que se percibía como ineluctable; pero la fuerza de su oposición estuvo también en ese mismo apego, en ese intento por realizar una gestión que moderara los peores efectos de esas tendencias–.

Ahora bien, ¿es posible sostener un realismo capaz de dar cuenta de lo que ocurre, pero no para sumergir a quienes lo sostienen en el mundo de las fuerzas dominantes, sino para permitir cortes en sus flujos? Nosotros creemos que sí, y que este realismo se funda en las prácticas y las experiencias existentes a las que busca potenciar en su capacidad de crear nuevos lazos sociales no sometidos al capital ni a ninguna otra forma de dominio. Es por eso que este realismo es casi lo opuesto a la posición habitual del progresismo, que se lamenta porque el mundo no es como debería ser o que, cuando asume lo que existe, transforma el realismo en posi-

bilismo. Descubre el peso de las cosas, al que se subordina con más o menos náuseas.

Eso, en general, los progresistas. Porque la izquierda que abreva en las tradiciones revolucionarias prefiere otra estrategia frente a la realidad: la del ser encontrado. Si uno necesita encontrar a alguien en un lugar multitudinario conviene –dice esa estrategia– quedarse quieto en un lugar; y, de ser posible, en el ya conocido, así, en caso de no encontrar a nadie, al menos uno no se pierde. De ese modo se disminuyen las tendencias al desencuentro. A veces funciona. Otras no. En las marchas no es poco habitual: están los que circulan, están los que esperan. Quizás de esa experiencia elemental se derive todo un modo de situarse en el mundo: nos quedamos quietos, esperando que la realidad venga hacia nosotros. Se sabe: aunque sea en el infinito, las paralelas se tocan.

Cerca de la revolución

Uno de los imaginarios más poderosos por su capacidad de cobijar, asilar, sostener a flote o hundir a las personas, es el de la revolución. Imaginario en el que cada análisis o descripción del presente debe encontrar los vínculos no confesos entre los sucesos y, así también, su lógica profunda. Es decir: encuentra ese vínculo y esa lógica, en la pertenencia implícita de los acontecimientos o de las luchas al largo proceso de la revolución.

Para algunos, la revolución es, así, la lengua permanente aunque ignota de la política y de la sociedad: allí donde algunos vecinos creen encontrarse para discutir y resolver sus problemas médicos, nutricionales, habitacionales, el revolucionario encuentra su doble y pro-

fundo sentido; también lo encuentra allí donde parece haber un ahorrista atrapado en su conciencia de poseedor y en su impúdica defensa de esa condición; o, mucho más, cuando los trabajadores de alguna fábrica no aceptan su cierre sino que la mantienen produciendo. Escalones, eslabones o síntomas de que la revolución sobrevuela nuestras cabezas.

La revolución como segunda lengua –segunda napa de la conciencia de los hombres que el trabajo dialéctico podría hacer emerger sobre una primera napa conservadora; como motor inconsciente de sus actos: lo hacen pero sin saberlo–, es también lo que permite que la oscuridad sea no sólo tolerable, sino hasta prometedor.

Hay, ahora, muchos más militantes de la revolución. Son los que traducen el balbuceo de la ciudadanía a sus *verdaderas* razones. Algunos han dicho que, desde diciembre hasta aquí, fueron comprobando como se cumplían sus programas, predicciones y diagnósticos.

Es sencillo descartar, entre sonrisas, la descripción de varias agrupaciones sobre el presente: una descripción que se coloca bajo el nombre rotundo de situación *pre revolucionaria* –los más tímidos– o, directamente, *revolucionaria* –los más apresurados–. Lo que no es tan sencillo es debatir que no se trata de una cuestión temporal (ese debate plantea que no es hoy la situación revolucionaria, pero será mañana o pasado, o en unos años), si no discutir la vitalidad actual del relato de la revolución.

Durante mucho tiempo, revolución fue uno de los nombres más bellos de la búsqueda de trascendencia colectiva: esto es, el nombre de la voluntad de que cada vida trascienda a su aislamiento en el marco de una experiencia con otros. Revolución, como nombre fuerte de esa búsqueda, supuso, no

pocas veces, la renuncia a una vida individual. Vida que sólo podía adquirir reconocimiento bajo las formas del heroísmo o la santidad, en tanto encarnaciones individuales de esos valores trascendentales.

Si en diciembre se percibió socialmente el agotamiento de un modo de vida centrado en la acumulación y el consumo individual mientras la nación se destruía, era obvio que sería repuesta la lengua de la revolución, durante tanto tiempo privilegiada como imagen del ser con otros y del vivir para otros. Por eso, quizás, algunos nos asombramos demasiado ante la torpeza de los militantes de los partidos de izquierda en las asambleas, movilizaciones, marchas o reuniones, porque debimos haber previsto que el estado de agitación actual hacía más aptos los discursos enfáticos que los tanteos y las búsquedas. Y no porque su resonancia haya aumentado en forma considerable, sino porque su palabra se sintió y vivió como más adecuada a estos tiempos.

Al hacerse visibles y reconocibles, las experiencias de lucha y resistencia parecieron mostrar la pertinencia o la corrección de la hipótesis revolucionaria. Es posible, sin embargo, pensar a esas experiencias de otro modo. Y que ese otro modo no suponga una renuncia a una historicidad necesaria.

Pensar a las experiencias de otro modo, supone no crearlas escalones en una marcha ascendente hacia la meta que en el futuro espera. Antes bien, se trata de encontrar en cada una aquello que ya tiene, lo que porta como realidad. Se trata de afirmar que no ganamos nada midiendo el grado de revolucionarismo que portan o clasificándolas en fáciles y pedagógicas "izquierdas y derechas". La revolución futura –la haya o no realmente– no nos da la medida de las luchas presentes, ni las justifica ni

las valoriza. Si tienen un valor, una justificación, es por lo que crean aquí y ahora. A fortísimas gestas populares –como la llevada a cabo por el campesinado mexicano entre 1910 y 1920– se las ha tildado de conservadoras, mientras se les ha otorgado el certificado de legitimidad revolucionaria a fenómenos menos radicales: ¿qué es esto sino un procedimiento de tendero o de banquero?

Por eso, se trata de encontrar en las experiencias su propia potencialidad, su capacidad de producir nuevos valores, así como también el peculiar diálogo que puedan establecer con el pasado: pensar el modo en que las experiencias heredan; esto es, se constituyen a sí mismas como herederas de diversas tradiciones sin que ese recuerdo las oprima.

No sería agradable renunciar a la lengua de la revolución, el nombre más cercano al deseo que pudo forjar la política. Supondría renunciar al nombre más compartido que se le da al umbral de una sociedad emancipada. ¿Podemos, aun discutiendo esa misma idea de umbral, mantener la idea de revolución? Mantenerla como trastocamiento, irrupción. Podemos.

A condición de dejar sentado que *no* aceptamos. Porque no se puede aceptar el modo en que encorseta al pensamiento político; el modo en que impide, sanciona y obstaculiza las prácticas; y, menos aún, su instrumentalización en función de una meta futura.

Instrumentos

Habitualmente, quien lucha por la revolución, considera las condiciones en las que se mueve –sean las instituciones, el lenguaje, la comunicación, el trabajo, o las relaciones personales– como instrumentos a subordinar para alcanzar aquel bien mayor. El bien futuro y

mayor organiza la acción presente y vuelve tolerables los males que se puedan infligir por garantizar su advenimiento. Es, evidentemente, un dilema ético. Que a veces se ha tratado alrededor del problema de la violencia pero que, para nosotros, es aun más profundo y complejo.

Es el dilema ético de considerar todo como medio. Instrumentalizar. De eso se trata lo que en las ciencias sociales se llamó racionalización, y que es el corazón del capitalismo vinculado al tipo de vida y subjetividad que éste crea. ¿Qué efectos tiene, entonces, usar la misma lógica que organiza al capitalismo para derrotarlo? ¿Quién derrota a quién en esa mimesis?

No es un problema sólo político, sino que hace a la constitución de los sujetos; a lo que son sus decisiones vitales y profundas. Desde una ética alternativa, resistente, el otro no es un instrumento, un número, un nombre, ni una imagen.

En la persistencia de la instrumentalización, encarnada en la burocracia y en la máquina, Max Weber leía la futura derrota de las experiencias socialistas¹. Una lógica que apresa y reconstruye lo que va tomando: sujetos, lenguajes, vidas. Si su expresión más trágica es la conversión de las vidas —o las muertes— en índices contables a favor de alguna necesidad histórica; también tiene una arraigada expresión en los tratos con las palabras. La palabra considerada como mero medio es índice del pensamiento instrumental. Ahí radica el problema de la traducción y la pedagogía. Más que un problema, la distancia entre modos distintos de leer. Entre un modo vinculado a la repetición y entre un modo exigido por la situación concreta: este último, suponemos, implica un plus, una creación y un retorno sobre el texto original. Antropofagia, le

llamaba a eso Oswald de Andrade. Antropofagia es hacerse cargo de que no hay traducción sino digestión, y que lo que resulta es bien diferente al punto de partida.

Entonces, se trata de una relación devoradora y productiva con los saberes, pensamientos, creaciones. Comer y cagar, decía de Andrade. También hacerlo con las representaciones mediáticas y morales hegemónicas. Nos referimos, entre otras, a la instrumentalización del dolor que supone el trato espectacular de la miseria y el hambre. Lo que resiste a ser convertido en espectáculo no es la condición de víctimas sino su quiebre. No es en el padecimiento, sino en la creación, donde creemos que están las posibilidades emancipatorias.

Nota

¹ "Una máquina inerte es espíritu coagulado. Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo de modo tan dominante como es efectivamente el caso en la fábrica. Es espíritu coagulado asimismo aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes, como los fellas del antiguo Estado egipcio, si una administración buena desde el punto de vista puramente técnico —y esto significa una administración y un aprovisionamiento racionales por medio de funcionarios— llega a representar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus asuntos. Porque esto lo hace la burocracia incomparablemente mejor que cualquier otra estructura del poder."

(Max Weber, *Economía y sociedad*)

Verdad y método.

Crónicas de los medios de comunicación en Venezuela

por Ezequiel Ipar

América Latina vive momentos de peligro. ¿Es posible conocer en estas circunstancias? ¿Qué es el conocimiento para quien vive un instante de peligro? Estamos habituados a suponer que los métodos de conocimiento se corresponden con estrategias de neutralización de las tensiones y de estabilización tanto del objeto de conocimiento como de quien se esfuerza subjetivamente en esas faenas. Desde esta perspectiva, la verdad aparece como enemiga de las vacilaciones y las conmociones de los sentidos presupuestas en la vivencia del peligro. Sólo quien ha dejado atrás el peligro puede cerciorarse de la veracidad de las evidencias de sus sentidos y de su pensamiento; sólo quien ha sido provisto de seguridad sobre su existencia es asistido por las garantías necesarias para otorgarle validez a su conocimiento.

En estos días, todo esto es imposible entre nosotros. Sin extendernos en la discusión sobre las implicancias contemplativas de un método de conocimiento como el descripto, es muy sencillo afirmar que hoy como latinoamericanos estamos obligados a pensar en y desde el peligro. Sin embargo, en este camino crispado, las exigencias que nos solicitan no deberían ser pensadas exclusivamente como pura adversidad. Radica también allí una enorme oportunidad. Si nos adentramos vigorosamente en los compromisos del momento, podremos constatar que está abierta la posibilidad de no esforzarnos exclusivamente en el entendimiento de nuestros siempre novedosos obstáculos materiales y en la tarea de orientar nuestra mirada hacia la superación de las adversidades externas. También está abierta la posibilidad de descifrar los misterios de las pasiones colectivas que se generan en tales circunstancias de peligro y que constituyen su decisivo entramado subjetivo, me refiero muy básicamente al temor y la esperanza. No sería descabellado pensar que el modo en que serán encauzadas estas pasiones colectivas en el drama del tiempo histórico determinará gran parte de la lucha por venir.

Si transformamos a los temores y las esperanzas colectivas en un motivo particular de nuestra reflexión, debemos interesarnos necesariamente por la lógica de funcionamiento de los medios masivos de comunicación, verdaderos organizadores omniscientes de esta modalidad de la experiencia subjetiva. Entre nosotros, estas verdaderas fieras artificiales hace tiempo que vienen asediando y desgarrando a una

democracia constitucional y al pueblo que la promueve. Mediante la tutela calculada y planificada de las pasiones colectivas, se ha intentado ejercer una destrucción masiva de la soberanía popular, de las instituciones de justicia y protección de los derechos ciudadanos, de los deseos reconquistados de un pueblo, de sus cuerpos y de sus almas. Cualquiera espíritu inquieto puede escuchar —con una distancia que nos interroga— en el clamor de estos peligros la situación política que vive Venezuela. Por nuestra cuenta, intentemos pensar a partir del método de conocimiento que nos es propio, cómo operaron estas máquinas kafkianas en los recientes sucesos políticos.

Táctica y estrategia

Desde su misma aparición pública los medios de comunicación venezolanos se han opuesto al actual presidente Chávez y al movimiento que lidera. Algo relativamente inefable en esta figura y en los efectos que producía los incomodaba insuperablemente. Una vez instalado en el poder la estrategia a la que se han sumado, debido a sus filiaciones o alianzas políticas, ha sido relativamente simple: deslegitimar en el exterior las políticas del gobierno e invisibilizar en el interior al movimiento popular que lo sostiene. Estos objetivos que se fortalecen recíprocamente, no lo hacen sin embargo de un modo mecánico ni absoluto. Desplazar y reprimir en el interior del país la imagen del movimiento popular que apoya el proceso de cambios políticos¹ es una de las condiciones esenciales para deslegitimarlo en el exterior. Al mismo tiempo, la confusión y la destrucción de su imagen en la prensa internacional (notas que operan con una increíble armonía) colaboran en la

tarea de aislar e invisibilizar al interior del país el protagonismo y la diversidad de sus simpatizantes. Todo esto es absolutamente natural. En toda lucha los adversarios muestran sus jugadas sobre todos los territorios en disputa. Es también muy natural que para conseguir el objetivo del desprestigio internacional del gobierno, los medios venezolanos se hayan concentrado en la figura del presidente acudiendo al universo semántico de los valores democráticos, las libertades civiles y políticas, y fundamentalmente a la memoria de sus interlocutores foráneos en relación a lo que suelen hacer los gobiernos a través de sus políticas económicas (es decir, a la experiencia de la vida dañada). En este camino se han podido ver a conspicuos promotores de golpes militares pregando las máximas de la democracia (Otto Reich entre muchos otros), a coquetos esperpentos modelados en Armani vistiendo la militancia de los derechos civiles y políticos y, finalmente, excelsas reuniones en hoteles internacionales que versaban sobre el drama del desempleo y las catástrofes sociales vinculadas a la pobreza². Hasta aquí nada extraño. El cinismo —y esto se ha dicho tal vez ya demasiado— es el crisol de la ideología contemporánea.

La naturaleza de los medios de comunicación venezolanos se torna sin embargo más interesante al momento de enfrentar su otro objetivo estratégico: la invisibilización del movimiento popular al interior del país. Aquí las formas retóricas se militarizan y los tópicos se nutren de motivos menos dignos. Pueden verse en la televisión venezolana a grupos paramilitares departiendo sobre política internacional y economía, y a prestigiosos periodistas independientes conversando sobre la conveniencia del golpe de estado o el asesinato del presidente. Los sanadores,

prestidigitadores y demás seres providenciales ya no discuten en las radios sobre los misterios del amor; desde hace tiempo sólo polemizan –encarnizadamente– sobre la fecha exacta del magnicidio. Nadie en su sano juicio podría acompañar un proceso que merece tan enfática reprobación de todos los medios periodísticos quienes, libremente, monopolizan dicha facultad de juzgar. Por esto, durante el golpe de estado, las tácticas mediáticas y policiales (en idéntica instrumentación) se ejercieron sobre el territorio preparado por la desaparición de los “bolivarianos” del espacio simbólico. ¿Qué reveló de singular este segundo objetivo estratégico en su efectividad durante el golpe de Estado? ¿Cuáles fueron los métodos y cuáles las verdades conseguidas?

Lucha de clases e imaginación colectiva

Nunca será un mismo acto discursivo el intento de persuadir a alguien de que lo que imagina como presente en el mundo exterior no tiene en realidad una existencia efectiva, que el intento de convencerlo de que su experiencia del mundo es una “mera imaginación”. Cuando, por ejemplo, la imagen televisiva de una sociedad polarizada refleja sólo uno de los polos, el mensaje es relativamente distinto para quien aún contempla con cierta exterioridad los acontecimientos que para quien asiste a ellos con su cuerpo. Lo que en el primer caso exige ser vivido como una advertencia frente a la posibilidad de imaginarse interviniendo en una disputa que es silenciada, en el segundo caso se transforma en una sentencia premonitoria. En ambos casos la unilateralidad, la represión de la imagen del otro, la confusión deliberada no buscan sino per-

feccionar la máxima de Goebbels “mente, mente, que algo quedará”, donde lo que queda no es ya una consigna o un contenido con pretensión de verdad, sino simplemente la ensordecedora amenaza del terror. Claro que, como complemento necesario de esta ideología, se promoverá también la esperanza de participar del selecto grupo que se repartirá el botín. De este modo los medios de comunicación muestran, al interior del país, el ejercicio de su particular soberanía sobre cualquier experiencia posible, ya que aún quien no cree en lo que se le ofrece como verdadero, queda necesariamente preso del terror (o la esperanza) que tiene asociado esa no-creencia.³

La representación que los medios venezolanos consiguieron, mostrando a una “sociedad civil” integrada en su vocación de “oposición”, revela de qué modo esa sociedad se constituye a partir de la represión de ese bajo mundo que ahora anima nuevos recorridos, nuevos encuentros y nuevas posiciones en la vida pública del país. Y es precisamente ese movimiento el que se vuelve irrepresentable, señalando el límite donde se inscribirá la violencia. En este modelo de comunicación lo que no puede formar parte de la imagen de la comunidad no es entonces un sector particular de la sociedad, sino su desplazamiento, su inédita emergencia: cuando los que no tienen voz toman la palabra, los que están sujetos a posiciones pre-establecidas se movilizan, los que estaban aislados se encuentran y todos los que contemplaban sus derechos con desconfianza se lanzan a interpretarlos activamente en las calles de la ciudad.

Si reflexionamos sobre el despliegue informativo de los medios de comunicación venezolanos durante el golpe de estado podremos constatar un ingenioso ejercicio de coordinación militar ten-

diente a disolver esta situación, volviendo a poner "las cosas en su lugar". Al modo de un ritual sacrificial, se controló minuciosamente la imagen de los acontecimientos de modo tal de preparar la escena (es decir, la celada en la que todas las miradas quedarían cautivas), exhibir la sangre de la comunidad y encubrir el modo (sangriento) en que se cauterizarían las heridas, haciendo posible la restauración plena del pasado. Para que el cuadro estuviera completo debía desaparecer obviamente la imagen de esa novedad inefable, representada en este caso en la figura del propio Chávez. Y fue muy sintomático lo que sucedió durante esos días. Por un lado, una vez que fue anunciada la "renuncia" del presidente, los medios de comunicación celebraron de un modo muy especial, muy revelador. En la inmediatez de los acontecimientos, allí donde sintieron que las representaciones de compromiso ya no eran necesarias, dejaron traslucir por un instante de qué modo su oposición no era esencialmente anti-chavista sino, básicamente, clasista. Cuando celebraban la reconquista del poder no lo hacían en aras de un nuevo gobierno o de la libertad, sino a partir de motivos expresamente racistas, teocráticos, jerárquicos y autoritarios. Todas éstas, determinaciones ideológicas de su poder de clase. Por supuesto que con el tiempo esos motivos habrían sido revestidos en nuevos ropajes y enlazados con principios mucho más aceptados en la "comunidad internacional" que los acompañaba. Sin embargo, como el golpe quedó suspendido en ese instante de euforia donde cayeron las barreras de la represión simbólica, se vislumbró raudamente la textura profunda del deseo de dominio que constituye a la mayoría de las clases dominantes latinoamericanas⁴.

Del otro lado sucedieron también

hechos excepcionales. La caída del héroe, aquel que había sabido enfrentar sin miedo y sin esperanzas a los poderes constituidos, no implicó una caída del movimiento popular. Por el contrario, múltiples grupos se lanzaron como nunca a las calles (aún desconociendo qué respaldo tendrían en las FF.AA.) desmintiendo las caricaturas⁵ que se le ofrecían en los medios de comunicación. Portaban también objetos extraños para el ejercicio de un acto como el que emprendían: la figura de Chávez y la nueva Constitución. Cualquiera podría pensar que es relativamente difícil enfrentar un golpe de estado con esos recursos. Poseen sin embargo, en su conjunción, algo muy revelador: el anuncio de otro tipo de producción y circulación del discurso político. Portando la Constitución Nacional, quienes se manifestaban recuperaban el derecho de interpretar colectivamente los textos fundacionales de la vida en común. Simultáneamente, con la imagen de Chávez enfrentaban el terror que amenaza a quien se aventura en esa práctica prohibida. La potencia de esta conjunción, que se multiplica infinitamente, no debería ser sin embargo reducida a la economía libidinal presupuesta en la figura del líder carismático. Por supuesto que esa imagen permite combatir el terror (evocado de manera omnipresente hasta en los gestos mínimos de los medios de comunicación) porque lleva impresa la figura de un soldado, de un militar que se ha pasado del otro lado y ofrece su "protección". No obstante, la operación, el método de Chávez es relativamente más complejo y por demás interesante para la ocasión. Su trabajo con el movimiento popular no ha consistido tanto en el ejercicio de poderes sobrenaturales reconocidos, orientados hacia la regulación de la vida común, sino en el es-

fuerzo por ensayar lo que podríamos llamar un cierto trabajo de traducción, que promueve encuentros y ensancha en el horizonte colectivo el territorio de lo posible. Se presenta entonces más como un traductor que recoge y expande las imágenes y las narraciones populares que como una figura enaltecida en la adoración. Su movimiento recuerda más al de quien trabaja con la materialidad escurridiza de los signos, que al de quien exige culto y tributo como medio de acceso a la satisfacción espiritual. Sin descanso, esta tarea de traducción es la que en todo caso ha abierto las puertas de la lucha contra la mitologización de la política, a través de una intensa politización de su propio mito que le ha permitido recorrer todas las esferas de la sociedad sin heteronomizarlas, invitando a todos los grupos resistentes que vienen librando sus batallas sin exigirles que renuncien al conflicto que los constituye. Y es esto lo que ha descolocado a los medios de comunicación: la posibilidad de que se abran nuevos circuitos para los discursos y la acción. Debido a que han asimilado muy eficientemente las formas de producción más avanzadas, los medios de comunicación no pueden permitir ninguna competencia en este terreno y mucho menos la desaparición de su mercado. Interesados ambos en la producción y circulación de la palabra, allí donde la tarea del traductor persevera en un intercambio de experiencias orientadas hacia la autonomía lingüística y cultural, los comerciantes de la palabra exigen la dependencia y el intercambio regimentado orientado hacia el beneficio. Ambos producen de este modo una circulación distinta de los discursos e insinúan un ejercicio opuesto de la política. En las representaciones de los próximos acontecimientos mediremos nuestra fuerza

de traducción de experiencias contra la regimentación de la palabra. Su desenlace, de todos depende.

Notas

- 1 Hablaría de cambios políticos, en la singularidad del caso venezolano, en referencia a: la *movilización colectiva* contra el avance de las políticas privatizadoras de todas las instancias de la producción social, la *composición de identidades resistentes* a partir del proyecto de reforma Constitucional y el intento de *interrogar a partir de una matriz plebeya* los códigos de funcionamiento de todas las instituciones públicas (y en este aspecto no es menor la transformación de las FF.AA. de ejército de la nación en ejército del pueblo, o como diría un antiguo filósofo oriental, concebir al ejército como pueblo en armas).
- 2 Se proveen de este modo, para la reprobación del proceso venezolano, contenidos ideológicos afines a todos los segmentos del mercado político de la comunidad internacional. Y en tanto éste es gobernado por la lógica de la incomunicación recíproca de los fragmentos que produce con su interpelación, la exploración de lo que acontece en lejanos territorios se vuelve idéntica a la confirmación de las sospechas de cada sub-grupo ideológico. El demócrata, el liberal, el progresista, todos obtienen así elementos para descansar en paz.
- 3 Por esto, en las nuevas circunstancias de América Latina, la afectividad involucrada en la circulación de los discursos se vuelve el dispositivo ideológico privilegiado, aún cuando los argumentos que los sostengan suenen vacíos y propios de una racionalidad que no es compartida por todos.
- 4 Sería interesante indagar cómo se articula en las clases dominantes latinoamericanas el racismo y el férreo imperativo jerárquico no sólo con la "herencia colonial", sino también como identificación con la mirada actual sobre nuestros pueblos de las clases dominantes de los países imperialistas.
- 5 Se sabe que esto no es ninguna metáfora, sino lo que literalmente sucedía: millones de personas en las calles eran representadas en los medios de comunicación a través de su programación de caricaturas animadas.

Recursos Humanos

por Matías Molle

"Entonces, contamos la historia personal. La idea es conocer al desocupado. Públicamente lo conocemos a través de los piquetes, los cortes de ruta. Esto es más personalizado. Lo que muestra cada una de estas historias es la capacidad de las personas para desarrollar tareas."

Néstor Ibarra (conductor de *Recursos Humanos*), *La Nación*, 15/04/02

A partir de la crisis de diciembre último, como ya se ha dicho, se hizo evidente el rompimiento del lazo social. Todo aquello que funcionaba en el imaginario social como resguardo, protección de la comunidad argentina, devino hojarasca; se desbrozó tras la tormenta como un puñado de cenizas. O como una vieja foto.

Muchas son las consecuencias inmediatas de la crisis. En esta revista ya se ha aludido a varias de ellas. No nos es posible, como antes quizá si lo era definir las entre buenas y malas, analizando el coste o el saldo. Digamos que las hay; y son muchas. En este caso nos interesaría tomar como un "caso" ejemplar –de esos en que creemos ver un rasgo distintivo de la época– un programa televisivo. El objetivo serán unas *notas al margen* que intenten decir algo sobre este rasgo epocal.

1.

A mediados de abril, poco más de tres meses de aquel 19 y 20 de diciembre, salía "al aire", según la expresión popular, por la pantalla del Canal 13, el programa televisivo *Recursos Humanos*. Este programa, hijo natural de la crisis, es deudor, sin embargo, de una saga televisiva no muy recurrente pero sí de larga data. Es lo que podemos denominar la televisión de "buenos sentimientos", la "TV solidaria". La TV que pide y que da.

Sin embargo, este programa, *Recursos Humanos*, introduce en la televisión argentina¹ una novedad muy compleja y muy importante sobre la que volveremos luego. Dedicuémonos, en principio, a nombrar las principales características del programa.

En síntesis: es un programa que tiene por objetivo regalar un puesto laboral por emisión. Son dos participantes que deberán someterse a un conjunto de "obstáculos" y que, luego, con el voto telefónico del público, uno de ellos obtendrá el puesto laboral.

Una de las características, que resulta obvia pero que no está de más nombrarla, es la propia necesidad de que los competido-

res (los dos "desocupados") deban salir por televisión. Es decir, de que su drama se vuelva público. Otra de las cosas que notamos es que se desplaza al Estado en la tradicional mediación que éste operaba entre la empresa y el trabajador. Se produce una mediación no estatal. Ésta quizás sea la característica más sobresaliente (en el sentido en que algo sobresale a la superficie volviéndose más evidente que lo que todavía se mantiene indiferenciado en ella) en una época donde el Estado está siendo atacado teórica y prácticamente desde diferentes horizontes. Sin embargo, no es la que nos resulta más novedosa. Sigamos. Lo que nos interesaría remarcar es el hecho de que los dos competidores, además de pasar por una especie de "prueba" de preguntas y respuestas, deben exhibir su vida familiar, sus afectos, sus valores, sus historias de vida, etc. Y, por último, un punto que también nos gustaría resaltar es el hecho de que sea el público quien decida, por vía telefónica, quién de los dos competidores se quede con el puesto laboral en cuestión.

A grandes rasgos, lo que notamos –y ésta es nuestra hipótesis– es que en este programa lo que es puesto en evidencia es el núcleo central de una nueva forma de dominación (que tiene que ver con las crisis de la sociedad del trabajo), más opresiva que sus precedentes, donde las cualidades genéricas del hombre son subsumidas bajo una lógica de productividad.

2.

Paolo Virno sostiene que "en el espectáculo son exhibidas, en forma separada y fetichizada, las fuerzas productivas más relevantes de la sociedad, aquellas fuerzas productivas que debe

alcanzar cualquier proceso laboral contemporáneo: competencia lingüística, saber, imaginación, etc." En otras palabras: intelecto general, público. La facultad de pensar, la *capacidad* –la potencia– en tanto tal, ha devenido, en esta nueva era, el sustrato principal de las fuerzas productivas. Y dónde, sino en los medios masivos de comunicación, esta evidencia se puede constatar de forma concreta.

Volvamos al programa para ver qué es lo que hay que "tener" para obtener un trabajo.

Primera emisión: se encuentran los dos competidores, cada uno a un costado de la escena, sentados sobre unas butacas similares a las que encontramos en cualquier bar. Detrás de ellos, dos tribunas, una para cada uno, con sus respectivos familiares. Hoy: un puesto como repositor de góndola en un supermercado (que, por si esto fuera poco, nos enteramos que es uno de los supermercados saqueados en las jornadas de diciembre. El malpensado se estará preguntando si alguno de los participantes en el juego también habrá participado de aquellas jornadas). En cierto momento nos muestran los videos que se grabaron en exteriores con el participante: vemos sus formas de vida, sus consumos culturales, sus usos lingüísticos. Escuchamos: "llevar a mamá a un restaurante", "el trabajo es todo" o "lo más importante es la honestidad". Ya promediando la mitad del programa el conductor les hace algunas preguntas: "¿Qué se hace ante un producto abierto en una góndola?" O "¿cómo se reconoce un billete falso?" Y, posteriormente, observamos a cada uno de los participantes desenvolviéndose en "un día en el puesto laboral". Por último, ya terminando el programa, cada participante debe mirar a cámara y en treinta segundos debe decir por qué se merece

el trabajo. Al volver del corte comercial, el público, vía telefónica, habrá decidido quién de los dos es el ganador del puesto.

Según esta estructura podemos inferir que no es tan importante el *oficio* que pueda tener el participante como sus aptitudes lingüísticas-cognoscitivas para obtener el trabajo. Es decir: no es "qué tan bien sepa su oficio" como su desenvolvimiento, sus respuestas rápidas, sus consumos culturales, su discurso frente a la cámara, su simpatía, sus relaciones afectivas, su capacidad de adaptarse a un ambiente nuevo y desconocido (no otra cosa es la *flexibilización*), para ganar el juego.

Esta forma de la inteligencia no es nueva. No es una característica excluyente de esta época. Sí lo es el hecho de que haya devenido el sino principal de la misma: su núcleo, su estructura ósea. O, en palabras de Virno: la "reina de las fuerzas productivas".

Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, en un libro cuyo título puede parecer, además, el de un libro de *management*, o del "arte de la Guerra", *Las artimañas de la inteligencia*, han estudiado la *metis* en la Grecia antigua. Nos enteramos, al entrar en sus páginas que la *metis* es una "categoría mental", no una noción; de que no existen tratados sobre ella, ni sistemas filosóficos contruidos sobre los principios de la inteligencia que se sirve de la astucia. Sabemos también que los helenistas han ignorado hasta el momento el papel de la *metis* en la civilización griega. Pues, entonces: ¿qué es esta *metis* que respira tanto misterio? Los autores nos responden: "La *metis* es una forma de inteligencia y pensamiento, un modo de conocer. Implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la saga-

cidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o al razonamiento riguroso".

Estas características, las propias de la *metis*, podemos afirmar, son las que se premian en el "espacio público" de la televisión. Puesto que son las características que comparten los muchos de la multitud de esta nueva era, todavía por pensarse. Son las características que para poder estimarse necesitan un público que pueda testimoniar de ellas.

3.

Michel De Certeau decía que las tácticas del débil eran un recurso legítimo frente a las estrategias del poderoso. Astucias, tretas fugaces que permitían zafarse de una vigilancia opresiva, de los tentáculos del poder. Es decir: ser portadores de una *metis*. Sin embargo, al leer a De Certeau no se puede evitar la pregunta sobre la ética de esta astucia. Puesto que cualquiera puede ser portador de esta *metis* (es compartida por los muchos) pero no cualquiera la puede devenir en característica emancipatoria. Por ejemplo: pensemos en los personajes de ciertas novelas de Jorge Asís (sino en el propio Asís). Más precisamente en *Los reventados*. Leemos en el primer párrafo: "Reventados (sin un peso en las faltriqueras, sin siquiera poder salir a la calle, eternamente en la oficina fumando los cigarrillos que la noviecita de Willy les había obsequiado la noche anterior, mirándose, deletreando ocasionalmente algunas palabras tal vez sal-

vadoras, algunas ideas que los rescataran del precipicio, esbozando alguna posibilidad de salvación, las posibilidades más delirantes, una revista sobre magia, algo sobre el prode, una campaña de publicidad), Willy y Cristóbal *pasaban las horas*". (El subrayado es mío). O: "...uno siempre vive a la deriva, dispuesto, preparado para salvarse". Astucia del débil también; *metis*. Sin embargo, las estrategias de reaseguro que el *reventado* se da para sí pueden devenir en nuevas formas de opresión para los otros; en horrendas prácticas que en nada deben envidiar a los fascismos de antaño.

Esta ambivalencia es un rasgo distintivo de la época, en donde pueden convivir la moral del *reventado* con aquel que practica una nueva sociabilidad emancipadora.

A diferencia de una época de pleno empleo, con un Estado fuerte, intervencionista, donde el *reventado* era un parásito que vivía de esa fortaleza de los "grandes animales"; en la nuestra, donde la *metis*, en tanto un uso del lenguaje y el saber frente a la falta de "ambientes seguros", con reglas estáticas, el *reventado* se ha vuelto la cara negativa de una *potencia* común a todos los hombres. Ninguno, *a priori*, está exento de ese destino. Así lo supo ver en el pasado –dentro de otro contexto– y él mismo es la culminación del movimiento, del desplazamiento (escritor y militante del Partido-periodista del gran diario argentino-parásito estatal en una época significativa para ese "gran animal"-opinólogo en la mesa de un bar de cartón, ficticio, maquillado por las luces y las cámaras de la televisión).

Entonces, nuevamente: el *reventado* que se acomoda al nuevo ambiente debido a que posee lo único necesario: lenguaje, saber, imaginación, etc. (y no hace falta ser científico, sociólogo o abogado; nos referimos simplemente a la

posibilidad misma de hablar, pensar). Y quizá es este el motivo último de estos *comentarios marginales*, el de pensar, hipotetizar, sobre la ambivalencia de los "buenos sentimientos". Puesto que así definimos –o intuimos, mediante las definiciones que el programa se dio para sí– a *Recursos Humanos*. De nada nos sirve la crítica pegajosa que transpira moralina por todos sus poros, ni tampoco la ironía –o el cinismo– de tildarlos de *oportunistas*, sin más.

La crítica –estos *comentarios*– intenta pensar las nuevas formas de vida contemporánea, sus características; sus huellas e hipotéticos devenires. Y lo que vemos en este programa (como en tantos otros, como en tantos otros ámbitos) es la coronación de la *metis*. Premiar las capacidades adaptativas en tanto tal es el rasgo significativo.

Lo interesante o el punto que querríamos destacar es el hecho de que los *media* han "capturado y reconducido" un recurso de sociabilidad no estatal, ciertos rasgos de un nuevo protagonismo social, una *solidaridad*, volviéndolos un recurso *productivo*. Aquí vemos cómo algo que en un contexto determinado, en experiencias autónomas (de "buenos sentimientos", para seguir con esta denominación) al ser *espectacularizado* se vuelve mercancía, glorificando los "malos sentimientos" del *reventado*.

4.

¿Qué se premia en *Recursos Humanos*? ¿Por qué los "buenos sentimientos" devienen mercancía? Son preguntas al parecer simples, de rápida respuesta, de "sentido común". Y, sin embargo, resultan harto complejas para un artículo.

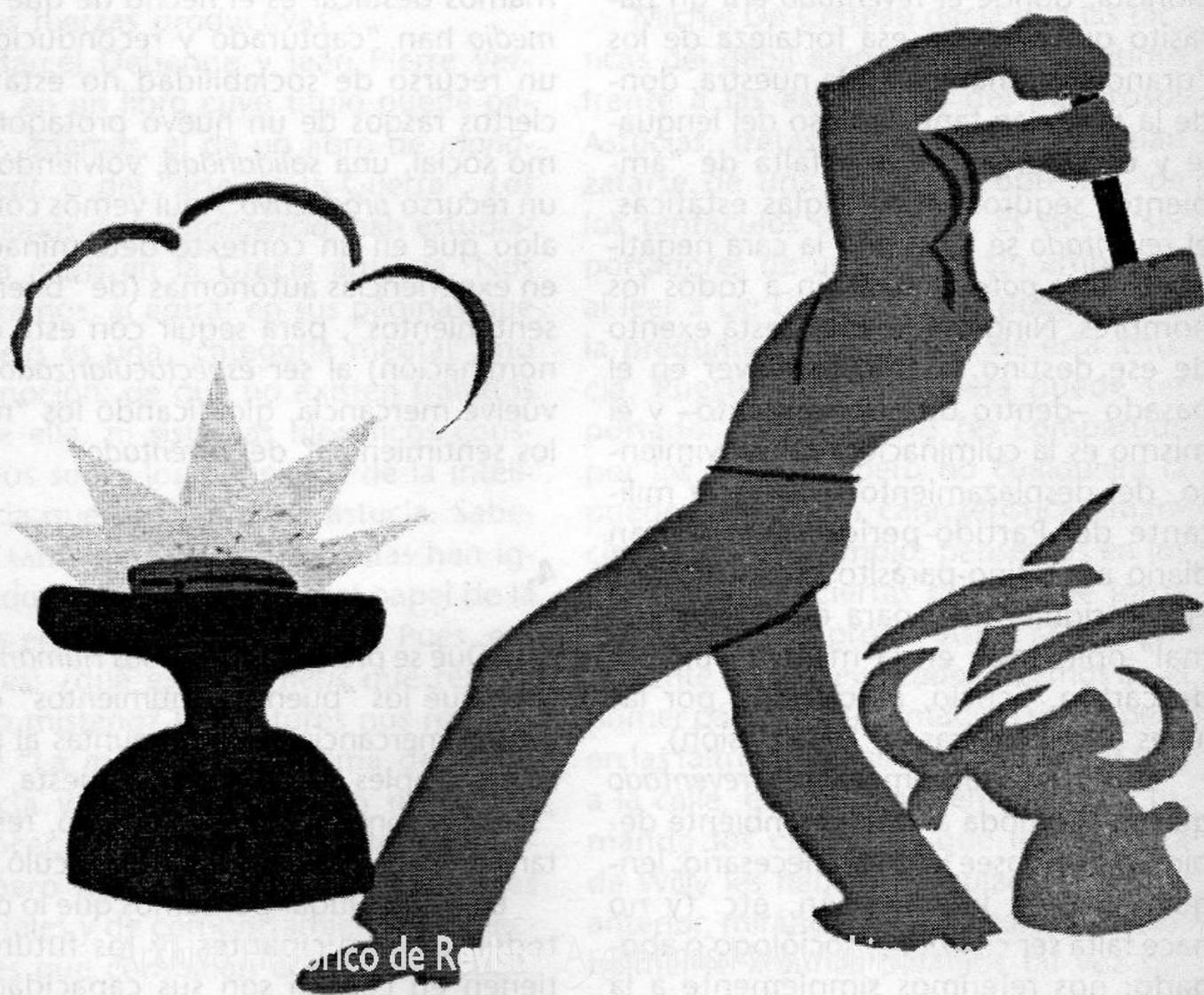
En primer lugar pensemos que lo que todos los participantes (y los futuros) tienen en común son sus capacidades

genéricas y las experiencias de socialización con otros; el hecho de compartir un lenguaje, ciertas lógicas, ciertos esquemas mentales, etc. Es cierto que esto es bastante variado (y diferenciador) y que puede haber diferencias económicas muy marcadas. Sin embargo, nos referimos a un núcleo compartido, *común*: la facultad de aprender y adaptarse. Todos poseen una socialización que no han hecho en el trabajo sino por fuera de él, tienen algo (*metis*) que no puede trasladarse ni ser utilizado por las "máquinas".

Estas capacidades extra-laborales no han sido (ni lo van a ser) retribuidas en ningún momento y, sin embargo, van a convertirse en el plusvalor; van a ser exhibidas en el tiempo de producción

del programa, en "una hora al aire". Esta ventaja resulta más que considerable. Más aún, piénsese en los programas Realidad-show y se verá cómo un hombre, aunque no haga nada, es productivo las 24 horas del día.

Pues bien, esas condiciones que son comunes a todos los hombres son las que van a ser subsumidas a la nueva lógica del trabajo (y premiadas con un trabajo). Nunca un nombre más correcto que en este caso: *Recursos Humanos*. Recursos siempre *disponibles* en el devenir esquivo de la nueva metrópolis, cubierta de novedosos acechos a sortear. De qué otros recursos dispone el hombre sino de su *metis*; ahora, por cierto, devenida mercancía, espectacularizada en todos sus pliegues. No hay nada



más alienante que ser oprimido en el propio tener socialización; no hay forma de enajenar más a un ser que hacerlo en su *posibilidad* de pensar, de hablar, de imaginar.

5.

Al empezar estas notas al margen (de *Recursos Humanos*) dijimos que fue a partir de diciembre último que se había hecho –crudamente– evidente el rompimiento de los lazos que hacían a la comunidad sustancial. Frente a eso, sólo el temor cabe. Por lo menos, así lo es para muchos.

Las seguridades desaparecen como espejismos y se nos presenta indómito el “desierto de lo real”. Frente a la falta de seguridades marcadas, mediante las cuales el sujeto político se había educado, surgen innumerables estrategias de reaseguro. Cómo construir y defender el pequeño y frágil rancho, es el lema. Rápidamente, son los medios masivos de comunicación los que toman la posta. Su sueño, por el que vienen trabajando desde que salieron al aire, el de un espectáculo integrado, el de una comunidad que como único rasgo identitario posea la capacidad de comunicabilidad, está tocando a la puerta. Son ellos quienes, haciendo leña del árbol caído, se reconocen en la tarea de reconstruir los vínculos que hagan comunidad. Aunque parezca una paradoja, no lo es. Repito, es su objetivo primero y último: educar al nuevo sujeto, constituirle un nuevo lenguaje y una pertenencia virtual, en la que no hace falta territorio. Hace un tiempo, alguien dijo que la comunidad de los televidentes se conformaba de la siguiente manera: “Yo miro la televisión y sé, al mismo tiempo, que otros también la están mirando y que saben que yo la estoy mirando”. Esto que parece

una ingenuidad de alto vuelo es, sin embargo, una de las características más efectivas de la época. Puesto que la comunidad mediática o comunidad de mercado se funda no sobre el vínculo social, del que “sería expresión”, sino sobre su disolución, su negación. Los media construyen un “ambiente prefijado” (con seguridades mínimas) mediante la expropiación de lo único común al hombre, su intelecto. Comunidad mediática entonces. Donde lo único requerido son las aptitudes genéricas del hombre –la capacidad de hablar– para un continuo adiestramiento sensorial.

Spinoza, en su teoría de los afectos había diferenciado el conocimiento sensorial (lugar de la tristeza, el odio, la desesperación, el temor), el conocimiento intuitivo (el deseo; tender a la perfección o alejarse de ella) y el conocimiento racional (alegría, amor, seguridad, esperanza). A partir del deseo puedo tomar el camino de la tristeza –donde disminuye mi perfección– o el camino de la alegría –donde mi tendencia a la perfección aumenta. La dirección que tome, tanto para un lado como para el otro, va a tener que ver con las “causas externas” (debido a lo seguro, lo inseguro o lo fortuito).

El deseo es la esencia del hombre, escribió también ese hombre. Su *potencia*, lo que puede hacer, tanto como lo que puede negarse a hacer. Los medios de comunicación masiva, como *industria de los medios de producción* se han arrogado para sí la tarea de educar el deseo en términos de falta y necesidad. Adiestrarlo para afrontar todo peligro, toda asechancia, siempre y cuando se entienda que el único ambiente de resguardo es ella misma (y, por ende, el peligro también es producido por ella).

En el caso ejemplar de estas *notas marginales*, la falta de trabajo es vivida

como una constante o como una posibilidad. Los *media* se presentan como una solución a esta situación; se manifiestan como una forma típica de resguardo. Los *medios* "incluyen" a todos en el seno de su comunidad virtual. Una comunidad de individuos productivos. Trazan el camino que va –partiendo de su entorno– de lo *inseguro* al *temor constante*, invirtiendo el esquema spinozista: "porque estás en esta casa sabés que no podés salir de esta casa".

Frente a esta paradoja *espectacular* de la nueva era, la alternativa parece alejarse cada vez más. La *potencia* se convierte en *impotencia*. Sin embargo, en este núcleo *común* también se encuentran los signos de otra sociabilidad posible. Queda por ser pensado si el mismo hecho de que las identidades se hayan vuelto huecas y frágiles y que el intelecto general, el deseo, la *potencia* en

tanto tal, se conviertan en el único rasgo distintivo del hombre, con su ambivalencia, no es sólo una cara de la moneda, es decir, sino es también el umbral desde donde se abren nuevos caminos a otras formas de sociabilidad, no estatales, no sujetas a un Sujeto que las enlace. Quedan por ser pensados, entonces, los nuevos modos de ser de la época.

Nota:

¹ Al terminar estas *notas* nos enteramos de la "importante" exportación argentina. La Sony Pictures Television International compró los derechos para reproducir en todo el mundo el programa *Recursos Humanos*. Por otro lado, una productora estadounidense, *HP*, también adquirió los derechos para hacer el programa en ese país.



Nos queda la palabra

A Paolo Virno lo conocimos hace unos pocos años a través de las lecturas fragmentadas de algunos de sus artículos clásicos: "Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política" (1993) y "Do you remember counterrevolucion" (1995). Con el tiempo su nombre comenzó a circular más asiduamente. Primero, como consecuencia de la meteórica difusión de la obra del más célebre de sus colegas, Toni Negri y, luego, a partir de una entrevista –polémica por sus efectos– realizada por Flavia Costa y publicada este mismo año en el diario *Clarín*.

Más o menos por esa fecha comenzaron los preparativos de nuestra entrevista con Virno. El nexo fue un amigo común: Sandro Mezzadra, intelectual y militante italiano, y co-editor –junto a Virno– de la revista *Derive Approdi*.

Virno es un militante político de larga trayectoria en la autonomía obrerista italiana, fundador de varias revistas políticas y autor, entre otros, de los siguientes títulos: *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura* (1986); *Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica* (1994); *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio* (1995); *Radical thought in Italy*, compilado junto a Michael Hardt (1996); y *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico* (1999).

Acaba de publicar su último libro *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (2002), trabajo sobre el cual gira la conversación que tuvimos con él.

Paolo Virno, napolitano, 50 años, vive a una cuadra de Piazza di Fiori, una de las más hermosas de Roma. La primera vez que visitamos su casa tuvimos el placer de probar su especialidad: pastas caseras. Mientras cortaba tomate y trituraba albahaca, nos

empezó a relatar parte de su vida y a hacer filosofía al estilo de Sor Juana: "mientras se revuelve la olla". Al día siguiente, con 37 grados de calor, nos volvió a recibir, por la tarde, para una conversación de varias horas. Este es el resultado de una charla que Virno inició con otra de sus especialidades no tan conocidas: la filosofía del lenguaje. De allí que la apertura esté marcada por ese problema fundamental en su obra.

La condición ambivalente

Entrevista con Paolo Virno. Roma, junio 2002

Verónica Gago y Diego Sztulwark

Traducción: Miguel Santucho

Como dice Aristóteles, el animal que tiene lenguaje, es un animal político justamente por esta capacidad. Bueno... empecemos con las preguntas...

Ante todo, quisiéramos que nos cuentes un poco de tu biografía política e intelectual

Como tantos otros, mi juventud, mi adolescencia, fue marcada por la insurrección de 1968. Vivía en Génova, iba al secundario y comencé enseguida la experiencia política, esa política nueva que se respiraba en el aire y que correspondía a una idea de felicidad pública. Política y felicidad anduvieron de la mano durante las luchas de clase en 1968. Si tuviera que expresarlo en forma sintética, este sería el eje fundamental: en ese momento se recompuso la larga separación entre la felicidad y la lucha contra el capitalismo. Por lo tanto, quien sentía que había que luchar por la felicidad entendía que debía luchar contra el capitalismo y a la inversa: no se podía luchar contra el capitalismo si no era en nombre de una vida plena, lograda. Insisto: es un poco lo que ustedes contaban ayer de la experiencia argentina; o sea, que es necesario tener algo más que las propias cadenas para poder luchar bien: hay que tener una realidad positiva que ya se pueda entrever en nombre de la cual luchar.

Luego, mi familia se mudó a Roma en donde entré en contacto con los compañeros obreristas, la tradición de los *Cuadernos Rojos*¹, aquellos compañeros que estaban por fundar *Potere Operaio*² (Poder Obrero); tuve mucha suerte porque en un mundo de marxistas-leninistas, de tercermundistas, de pura casualidad yo, siendo muchacho, muy joven aún, encontré un tipo de pensamiento que, en cambio, no tenía un gran interés por el marxismo pero sí por Marx, que tomaba las páginas de Marx y las ponía en contacto directo con las luchas obreras. Además, el pensamiento obrerista en lugar de leer el *Libro Rojo* de Mao, leía los grandes clásicos del pensamiento burgués: Keynes, Schumpeter, también Thomas Mann, Nietzsche, Carl Schmitt. Otra ventaja de este tipo de pen-

samiento político era considerar como el objetivo de nuestro tiempo la abolición, la eliminación, el rechazo, del trabajo asalariado en cuanto tal: ponía en la existencia del trabajo asalariado la gran barbarie de nuestro tiempo.

Entonces, comencé la militancia política en *Poder Obrero* que en 1968 era el heredero revolucionario de los *Cuadernos Rojos* que habían nacido a principios de 1960. Realicé intervenciones frente a las fábricas de Roma, entre los estudiantes y, más tarde, me traslade a Milán y a Turín realizando una labor política frente a las grandes fábricas del Norte: la Alfa Romeo en Milán y la FIAT en Turín.

Poder Obrero, como quizás sepan, tuvo una vida corta y feliz, pero de todas maneras corta, porque en 1973 el grupo se termina. A partir de ese momento yo participé de las historias, de la vida del movimiento, sin pertenecer a ninguna organización.

El otro gran evento italiano que influyó en mí y en mis amigos y que nos atrapó por completo fue el llamado *movimiento del '77*.³ El '77 fue considerado por nosotros como un nuevo inicio: el del surgimiento de las figuras del trabajo social que eran ya el resultado de la reestructuración capitalista; es decir, que no se defendían ya de la reestructuración capitalista sino que eran ellas mismas su punto de llegada. Este punto de llegada estaba constituido por el trabajo intelectual de masas, el trabajo precario, el trabajo intermitente, etcétera y es muy importante el hecho de que el posfordismo comenzó en Italia⁴ con la revuelta de aquellos que serían los sujetos productivos. En 1977, otros compañeros del viejo *Poder Obrero* y yo decidimos fundar una revista significativa, que reflexionara sobre este nuevo comienzo, sobre esta modificación radical de la mentalidad, de las for-

mas de pensar, de las formas de vida que, digamos, nos proyectaban a un más allá de la época del trabajo. La revista se llamó *Metrópolis* y los amigos con quienes la hacíamos eran Oreste Scalzone, ahora refugiado en Francia, Franco Piperno, y otros. En 1979, en el marco de la operación represiva en contra del movimiento italiano, *Metrópolis* como revista resulta criminalizada y nosotros somos apresados y encarcelados junto con otros compañeros del llamado "juicio 7 de abril", el juicio de Toni Negri⁵.

Comienza el tiempo de la cárcel, compartido con muchísimos compañeros, con algunos elementos que recuerdan la cárcel política del tiempo del fascismo pero, en fin, una cárcel en la que hay muchísima discusión y muchísima elaboración teórica. Los mejores seminarios filosóficos que yo realicé en mi vida los hice en prisión. Nunca en la universidad encontré algo similar. En la cárcel cumplo en total tres años de prisión preventiva, antes del juicio. Al finalizar el primer juicio, en primera instancia, me condenan a 12 años con el cargo de asociación subversiva y constitución de banda armada, pero mi banda no tenía nombre: no decían que yo era un dirigente o un militante, por ejemplo, de las *Brigadas Rojas*; era una banda sin nombre. Anónima. En el juicio, y esto es gracioso, a la banda se la llamaba simplemente "O", para indicar "Organización", pero, repito, una organización sin nombre, sin identidad.

Salgo en libertad a la espera del juicio de segunda instancia. En ese segundo juicio de apelación yo y muchos otros imputados somos absueltos. De 12 años pasamos a la absolución. Luego de ser absuelto, y ya estamos en 1987, decido, además de la labor filosófica que mientras tanto había comenzado a realizar en forma importante, retomar la actividad política. Este nuevo inicio en

la actividad política coincidió con la revista *Luogo Comune*⁶ (Lugar Común). *Luogo Comune* y, más en general, el análisis de las figuras del trabajo social y de las formas de vida, nace con un discurso sobre los sentimientos. La hipótesis era ésta: si es cierto que el trabajo posfordista tiene en el centro la comunicación, la cultura en el sentido más amplio del término, entonces, hay que comenzar el análisis a partir de ciertos sentimientos, pero sentimientos no en el sentido psicológico, sino sentimientos entendidos como formas de ser, formas de estar en el mundo, y comenzamos a discutir de malos sentimientos: antes que nada, *oportunismo*, luego *cinismo* y finalmente el *miedo*. Creíamos que el *oportunismo* entendido como *sentimiento de masas*, significaba que cada individuo trabajaba en contacto con muchas oportunidades distintas, oportunidades entendidas en un sentido técnico. El que trabaja en el posfordismo tiene que estar familiarizado con las más distintas opciones. Entonces, un típico sentimiento moral malo como ser el oportunismo había sido puesto a trabajar como una virtud técnica. Esto significaba, al final de los años 80, tratar de entender cómo en el trabajo estaban en juego muchas cosas que antes tenían que ver con el tiempo del no-trabajo. Cómo, de hecho, el límite, la línea de frontera, entre trabajo y no-trabajo se había debilitado o inclusive estaba, en parte, desapareciendo. *Luogo Comune* pone, luego, en el centro de su atención el famoso –o por lo menos famoso para el obrerismo italiano– *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* de Marx y, sobre todo, el concepto de *intelecto general*⁷: “general Intellect”. Hacíamos una crítica a Marx, crítica entre comillas, diciendo que hoy el intelecto general ya no estaba depositado en las maquinarias, sino que existía y vivía en la cooperación del trabajo

vivo. Lo decíamos con la siguiente fórmula: *general intellect = trabajo vivo en lugar de capital fijo*.

La intención era crear una red organizadora, o sea, producir ideas, como condición necesaria para retomar un discurso de política práctica. En esto hubo un fracaso. El motivo noble del fracaso fue que los sujetos del trabajo posfordista habrían encontrado, en poco tiempo más, una representación política en la *nueva derecha*, porque la nueva derecha –Berlusconi y al principio la Liga Norte– de alguna manera representaba la intelectualidad de masas y también la crisis de la democracia representativa; lo hacía de una manera perversa, mala, pero de alguna manera lograron esa representación. Por otro lado, en el pasado hubo ejemplos de esto: se vieron partidos reaccionarios de los trabajadores, partidos reaccionarios de los campesinos; en Italia, con la nueva derecha, tuvimos el *partido reaccionario de la intelectualidad de masas*. Este es el motivo noble, el motivo más concreto del fracaso. Pero también hubo una cierta incapacidad de nuestra parte para retomar la actividad política en condiciones nuevas, con sujetos nuevos. En *Luogo Comune* éramos todos, o casi todos, personas ligadas a las viejas luchas y a los viejos métodos de organización. Hubo tres seminarios teóricos muy lindos a principio de los años 90, en París, con los compañeros de *Future Antérieure*⁸ que habían desarrollado algunas temáticas similares a las nuestras sobre el trabajo: estoy pensando en Toni Negri, obviamente. Entonces, nuestros discursos en *Luogo Comune* sobre el *General Intellect* en cuanto trabajo vivo, se encontraron en acuerdo con el análisis de Negri, Lazzarato y otros sobre el trabajo inmaterial. Una especialidad de *Luogo Comune* fue, en cambio, el discurso sobre el *éxodo*. Por *éxodo* se entiende

una política radical que no quiere construir un nuevo estado. En conclusión, es sólo esto y, entonces, está lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, es –en todo caso– defenderse del poder, no tomar el poder y, además, las cosas que decían ustedes ayer cuando hablaban en la universidad de esta riqueza de relaciones, esta positividad de la experiencia como algo que luego merece ser defendido pero que, mientras tanto, debe haber algo ya construido en términos de sociabilidad, relaciones productivas, conocimientos, redes de nuestra parte.

Éxodo y *General Intellect* fueron el intento de retomar una política práctica organizada; fue, entonces, junto con los compañeros del Véneto –que son los *Desobedientes*⁹ actuales– un intento que no resultó por motivos grandes y pequeños, por incapacidad nuestra. Después de *Luogo Comune*, participé en *Derive Approdi*¹⁰ que es el hijo, la inmediata consecuencia. *Luogo Comune* había nacido, como ya dije, con el discurso sobre los sentimientos, que tomó la forma de un libro que se llama *Sentimientos del más acá*. Con *Derive Approdi* se presentó el problema de cómo traducir, transformar, los discursos sobre *General Intellect*, *multitud*, *éxodo*, en formas concretas de lucha. Por esto, hace tres años escribimos un documento titulado *IWW –International Workers of the World–* que es el nombre de un viejo sindicato revolucionario de los Estados Unidos. Este documento intentaba arrancar de los problemas más concretos del trabajo precario. Y proponía la organización de cámaras del trabajo y del no-trabajo: sindicalización de base como condición necesaria para “salir de la dimensión simbólica”. Nuestro pro-

blema era y sigue siendo cómo salir de la dimensión simbólica; esa dimensión simbólica que prevalece también en Génova. Es decir, en Génova se trataba de un *meeting* de los “poderosos de la tierra”, el movimiento reaccionaba, pero reaccionaba sobre un *plano simbólico*, este era también el límite de los *Centros Sociales* y de las formas de contracultura, de cultura alternativa. Por esto, hacíamos un discurso sobre las formas de lucha. Formas de lucha a inventar porque en la realidad posfordista la huelga frecuentemente no sirve o no es suficiente; sobre todo hay que movilizar a los trabajadores que son más chantajeados: los trabajadores de los *Mc Donald's*, de las empresas de limpieza, etcétera. Entonces se necesita inventar una forma de lucha equivalente a la vieja huelga. Este fue quizás el intento más significativo de *Derive Approdi* con este documento sobre el sindicalismo de base.

Bueno, diría que, en grandes líneas, éstas son las etapas de mi experiencia. Tengo que agregar que en los últimos 20 años una parte importante de mi tiempo estuvo dedicada al trabajo filosófico, centrado sobre cuestiones clásicas de la filosofía: el lenguaje, la temporalidad, la pregunta ¿qué es el tiempo histórico?, ¿cómo está hecho el tiempo histórico? Siempre pensé que este trabajo filosófico tenía una relación con la actividad política porque considero que elaborar un materialismo no reduccionista, sino de amplio respiro, es una condición importante para la crítica del capitalismo, para la lucha contra el capitalismo. Entonces, entiendo la filosofía como un materialismo de “hombros fuertes” en relación con la política. Sin embargo, tengo que admitir que se trata de una relación mediada, en última instancia. Naturalmente, existe también una cierta distancia y yo he vivido des-

pués de la cárcel justamente esta distancia entre filosofía y política; la viví en carne propia algunas veces como una esquizofrenia. Mucha parte de mi tiempo se iba en la escritura filosófica, luego debía ponerme otra máscara y hacer cosas políticas, aunque más no sea una revista política pero, bueno, era otro contexto, otro ámbito. Entonces, me dividí entre la escritura de libros filosóficos que buscaban aportar a la fundación de un nuevo materialismo sobre problemas como nuestra relación con la muerte, la naturaleza, el tiempo, y una praxis política. Es posible que en los últimos años haya sido más *filósofo que político*; por otro lado, cada uno de nosotros está formado por las costumbres prácticas: si se dedica mucho pero mucho tiempo al trabajo filosófico, éste te cambia. Entonces, tienen que tener en cuenta la doble cara: por momentos *filosófica*, por momentos *política*, de mi tiempo, de mi actividad. Dos caras relacionadas pero con una distancia inmensa, inevitable.

Queríamos conversar un poco sobre algunas de las cosas que venís contando y, en particular, sobre la manera en que las expones en tu último libro, Gramática de la multitud. En primer lugar, nos interesaría saber cómo funciona en tu desarrollo teórico y político la noción de multitud. Hemos encontrado que el uso que hacés de esta categoría en Gramática... desarrolla una dimensión –podemos decir ontológica– muy original. Algo así como que “la multitud es tanto fuente del bien como del mal”. El asunto es que el término multitud ha circulado, muy especialmente a partir de relecturas radicales de Spinoza que presentan la cuestión en términos menos ambivalentes, de una manera más uni-

lateral, más ligada “al bien” –diríamos– que “al mal”.

Ahora, siendo que tu lectura de la multitud parte también de la “polémica” entre Spinoza y Hobbes, sobre el estado y la soberanía, queríamos preguntarte más concretamente: ¿qué entendés por mal? ¿Cómo logras pensar un vínculo entre el mal y la multitud?

La multitud es una forma de ser; y por la expresión *forma de ser* entiendo algo fundamental, básico, de relación con el mundo, con los otros, con la vida. Naturalmente, cada forma de ser es ambivalente: lo importante es entender que esta ambivalencia de todas las formas es referenciable a la forma de ser fundamental. Pongo el ejemplo del *oportunismo*. El oportunismo de la multitud posfordista es hoy algo malo, porque significa aceptar la dominación. El punto decisivo es que las insurrecciones de la multitud, las luchas de liberación de la multitud, comenzarán por esta sensibilidad por lo *posible*, o sea, por las distintas oportunidades.

Entonces, se trata siempre de una *misma* familiaridad con lo *posible*, que puede transformarse en malo si deviene servilismo, corrupción, oportunismo pero, a la vez, la misma cercanía a lo posible, la misma sensibilidad por lo posible, típica de la multitud, puede también construir luchas.

El punto es que tanto el mal como el bien derivan ambos del *mismo* núcleo, de la *misma forma de ser*. Por ejemplo, el pensamiento de la izquierda tradicional condena, critica, el oportunismo y piensa que el bien consiste en no tener más una relación con lo *posible*, sino en tener nuevamente una vida bien definida. Nuestra idea era, en cambio, que la multitud de todas maneras tiene una forma de ser ligada a lo posible, a lo

contingente. Esta sensibilidad por lo contingente puede devenir corrupción y oportunismo o puede devenir revuelta, pero siempre en la base de la corrupción como en la base de la revuelta está la sensibilidad por el posible contingente. *Ambivalencia de la multitud*. Otro ejemplo: la multitud no se hace más representar políticamente; dice: no más democracia representativa. Pero esta lejanía, esta indiferencia por la democracia representativa, no excluye la presencia en la multitud de muchos pequeños Petain (el general francés que, en la época de la ocupación nazi de Francia, colaboraba con Alemania) y muchos pequeños Petain pueden controlar la multitud, a los muchos, y entonces, de nuevo, la posibilidad del mal está totalmente presente. Nosotros en el número cuatro de *Luogo Comune* llegamos a hipotetizar un *fascismo posmoderno* que se alimenta justamente de las formas de ser de la multitud. No decíamos que existiera este fascismo: era un discurso llevado al límite, un discurso hipotético pero que planteaba: "miren que el problema del fascismo no es el problema clásico de los años 30, habrá formas de fascismo que se basen justamente sobre la multitud contemporánea y sus comportamientos". Bueno, éste era el discurso sobre el bien y el mal: el uso de la palabra ambivalencia. La multitud es una forma de ser a partir de la cual puede nacer una cosa pero también la otra: *ambivalencia*.

Si esta ambivalencia –de la multitud– se funda en un núcleo ontológico que habilita tanto unas posibilidades como las opuestas y si es posible encontrar a lo largo de la historia de la política y de la filosofía política moderna la recurrencia de esta ambivalencia (como en el caso de la "polémica Spinoza-Iob-

bes", de la que hablábamos hace un rato, pero también en el caso que ahora agregas del fascismo de los '30 y el actual "fascismo posmoderno"), ¿por qué afirmás, entonces, en Gramática de la multitud, que el posfordismo es un régimen propiamente ontológico?

Es una buena pregunta. Mi tesis es que el posfordismo saca a la luz directamente los caracteres de fondo de la especie humana. El posfordismo es en el plano histórico y social una repetición histórica y social de la antropogénesis. Yo creo que en el plano ontológico o, como sea, en el plano de las condiciones invariables, constantes, de nuestra especie, de la especie humana, del *homo sapiens*, se ajusta, al menos en parte, a la teoría de la antropología filosófica que dice que el ser humano es, sobre todo, *no especializado*. Es el más pobre de los animales en relación a su carencia de instintos especializados y no tiene un ambiente preciso, determinado. En general, la cultura, la sociedad, disimuló, escondió esta condición creando formas de especialización para el animal no especializado y creando ambientes artificiales para el animal que no tiene ningún ambiente. Entonces, digamos que cultura y sociedad escondían aspectos *distintivos* de la naturaleza humana. El posfordismo, en cambio, es la primera sociedad y la primera cultura que no esconde estos aspectos, sino que –por lo contrario– los valoriza, los pone en plena luz. Piensen en la consigna universal, tanto en Argentina, en Italia y en Corea como en Europa del Este: *flexibilidad*. Flexibilidad en todas las lenguas del mundo significa *no especialización*. Lo mismo sucede con esta fea palabra: *globalización*, que tiene, de todas formas, como verdad el hecho que los seres humanos deben vivir abierta-

mente, explícitamente como esos seres que no tienen un ambiente bien definido. En este sentido, el posfordismo, la experiencia contemporánea, marca quizás una verdadera novedad porque, por vez primera, sociedad y cultura corresponden explícitamente a una condición ontológica.

Bueno... esta sería una respuesta sintética. Entonces, la multitud no es sólo un sujeto social, sino que es esa forma de ser humana en la cual la condición ontológica emerge explícitamente en el plano empírico, en el plano social. Multitud es sólo la otra cara del éxodo: los hombres y las mujeres que no quieren conquistar el poder, sino que en todo caso lo quieren extinguir, anular; no quieren construir un nuevo estado, lo quieren extinguir, anular. La multitud tampoco tiene las características unitarias del *pueblo*. Posee, como categoría política, aspectos antropológicos y ontológicos. Entonces, pienso más en Hobbes que en Spinoza. En Hobbes la multitud es entendida no sólo como categoría política, sino también como categoría ontológica porque para él en la forma de ser de los muchos, de lo múltiple, emerge la condición humana en cuanto tal.

Pueblo como regularidad histórica y multitud como momento de ruptura en el que puede emerger este nivel ontológico que, a su vez, es ambivalente, es decir, que no determina sino que destruye determinaciones. Se trata, entonces, de un retorno de –y a– lo múltiple. Si te seguimos bien, estos ciclos se habrían detenido en la coyuntura actual: la que estaría enteramente ontologizada.

A partir de esta singularidad histórica radical del posfordismo tendríamos, por un lado, el éxodo como el camino de fuga y de emancipación,

y por otro, la amenaza de las propias potencias antropológicas que se nos enfrentan como fundamento de la dominación capitalista contemporánea. Y bien, si te seguimos el razonamiento, es aquí, en este último aspecto, que aparece la categoría foucaultiana –en principio– de biopoder, a la que dedicás unas páginas polémicas en Gramática... Allí precisás de manera muy estricta la legitimidad que le otorgás a esta noción y renegás del uso generalizado de ella. Entonces la pregunta sería la siguiente: ¿podes precisar tus objeciones al uso de la categoría de biopoder?

Sí, el uso que hacen Toni (Negri) y Michael (Hardt)...

Y también Giorgio Agamben...

Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política. Entonces, cuando Agamben habla de *biopolítica* tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Y en esto, en mi opinión, está muy equivocado. El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza-trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza-trabajo está ya implícitamente el *gobierno sobre la vida*. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; yo digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza-trabajo es una mercancía *paradójica* porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple *potencia de producir*. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces, hay que gobernar

el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que la contiene. Negri y Hardt, en cambio, utilizan biopolítica en un sentido histórico determinado, basándose en Foucault, pero Foucault de la biopolítica habló en pocas páginas – en relación al nacimiento del liberalismo –, y eso no es una base suficiente para fundar un discurso sobre la biopolítica y mi temor, mi miedo, es que biopolítica pueda transformarse en una palabra que esconde, cubre, los problemas en vez de ser un instrumento para enfrentarlos. Una palabra fetiche, una palabra “abre puertas”, una palabra con el signo exclamativo, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo. Entonces, tengo miedo de las palabras fetiche en política porque se parecen a los gritos del niño que tiene miedo de la oscuridad..., el niño que dice: “¡mamá, mamá!”, “¡biopolítica, biopolítica!”. No niego que haya un contenido serio en el término, sin embargo veo que el uso del término biopolítica algunas veces es un uso consolador, como el grito del niño, mientras que a nosotros nos sirven, en todo caso, instrumentos de trabajo y no palabras propaganda.

Una cosa que nos interesó de Gramática... es la forma en que derivas, del General Intellect, la idea de una “vida no remunerada”. Allí desarrollás una dialéctica a partir del carácter productivo de la vida en “sí misma” que anuncia que toda distinción entre ámbitos laborales y extra laborales es formal, en la medida en que el tiempo de producción de valor actual involucra todos los ámbitos de la reproducción vital. De esta manera, el posfordismo aparece como un momento “sin economía política posible”, o, tomando la metáfora de Marx, como un objeto

cuya anatomía no se ilumina a partir del poder de visibilizar que anteriormente se le atribuía a las categorías de la economía política y que, ahora, según planteás, habría que otorgarle a otras nociones...

Sí, porque el posfordismo transforma en instrumento de trabajo las capacidades humanas que antes tenían que ver –en todo caso– con la ética y la estética y, naturalmente, transforma estas capacidades humanas en instrumento de valorización económica. Pero en la economía política no hay categorías para valorar económicamente estas capacidades, por lo tanto, hay una situación *paradójica*: la *riqueza de las naciones* para decirlo como Adam Smith o, en otras palabras, la economía, es producida con modalidades que ya no son pensables, concebibles, con las categorías de la economía política. También ésta es una paradoja de difícil solución. Pero, justamente, esta paradoja explica quizás por qué hay una dificultad tan grande, en muchos países entre los que figura Italia, para organizarse y luchar: porque en el trabajo entran muchas cosas de la vida y es muy difícil organizar políticamente “la vida”; este es el problema. En mi opinión, lo que preguntan sobre la equivalencia entre “vida no retribuida/vida retribuida” quiere demostrar que hoy debemos identificar una idea distinta de *riqueza*. En el fondo, lo que está en juego no es la distribución de la riqueza, sino la definición de lo que realmente es la riqueza, una definición que en última instancia no es económica y que es posible justamente teniendo en cuenta cómo se ha transformado hoy la economía posfordista. Entonces, quienes *no trabajan* pero están en relación con los demás, piensan y hacen una experiencia de la ciudad o, al menos, de los lugares en los que viven, y quienes

trabajan, hay obviamente una diferencia monetaria, de salario, pero el tipo de capacidades son similares.

El hecho de considerar productivo también a quien hoy está sin trabajo quiere decir modificar la idea misma de riqueza social. Esto naturalmente es difícil y pone un verdadero problema sobre cuál es la organización posible, sobre cuál es la organización que logra dar vuelta contra el capitalismo la *unidad* de trabajo y no-trabajo, vida y producción. Todo se hace mucho más ambicioso respecto a las luchas del movimiento obrero tradicional pero, justamente por esto, es mucho más complejo: una teoría de la organización hoy incluye en sí misma todos los problemas mayores de la filosofía. Esto lo decía también Lukács en *Historia y conciencia de clase* pero, digamos, que hoy es aún más cierto.

¿Crees que es posible sostener este punto de vista sobre el éxodo en las regiones del Tercer mundo como, por ejemplo, en América Latina? Te preguntamos esto porque a partir de los sucesos de diciembre, en Argentina, hubo voces muy polémicas sobre la capacidad de prolongar estas tesis a contextos en que las luchas y las resistencias tienen que vérselas con un Estado neoliberal extremo, corrupto y descompuesto que no se parece en nada a los Estados de la Europa Occidental. Por allí iba, sobre todo, la crítica del filósofo argentino Nicolás Casullo, que sostiene que el éxodo, en nuestro país, no lo recorren tanto las multitudes, sino el Estado mismo.

Bueno, no es sólo un problema argentino, también en Italia o en Francia existe la tentación de considerar al Estado Nacional como un refugio, una sal-

vación frente a la globalización. Entonces, se considera al Estado Nacional como el lugar de éxodo posible frente a la globalización, su violencia, sus leyes. Pero se trata –en Argentina, como en Francia e Italia– de una completa ilusión, de un sueño a ojos abiertos que corre siempre el riesgo de devenir la pesadilla de las pequeñas patrias. El éxodo no es nostalgia, pero considerar al Estado Nacional como un refugio sí es nostálgico. El éxodo no es un retroceder, sino un salir de la tierra del faraón; la tierra del faraón fue hasta hace una o dos generaciones el Estado Nacional, hoy la tierra del faraón es el Estado Mundial y los Estados Nacionales son como caparzones vacíos, como cajas vacías y, por eso, se los inviste emotivamente. Eso es muy peligroso porque corre el riesgo de transformarse antes o después en xenofobia o, de todas maneras, en una actitud rabiosa y subalterna al mismo tiempo.

Quiero ser aún más claro: no hablemos más de Argentina, Francia o Italia, hablemos de Palestina. Todos nosotros estamos en *Jenin*. Tanto yo como ustedes esperamos que se pueda crear un Estado palestino lo antes posible para salvar vidas, pero en el plano conceptual pienso que es un desastre la creación de un nuevo Estado que no tendrá ningún poder, que no tendrá ninguna de las prerrogativas de los antiguos estados nacionales: existirá solamente el hecho de que los prisioneros si no serán torturados, serán maltratados en su lengua materna, pero no me parece que sea una gran conquista. La gran ocasión que se daba todavía hace 10 años, en la época de la primera Intifada, era aquella de construir una forma de organización no necesariamente estatal, estadocéntrica. Todos los estados nacionales hoy, los que existen o los que están: por ser fundados, son la caricatura,

la parodia de lo que fue el Estado Nacional como detentador de todos los derechos. Sabemos todos que muchísimas de las funciones económicas, de investigación científica –para no hablar de las funciones militares– están en otro lugar. Lo comprendo perfectamente pero es de nuevo la ambivalencia: el éxodo es necesario pero puede tomar también una forma reaccionaria.

En Argentina, todas estas polémicas dieron lugar –en un contexto de asambleas, piquetes y de mucha movilización– a un debate “de y sobre” los intelectuales universitarios: ¿la inmanencia disuelve la idea de “distancia crítica” atribuida a la figura del intelectual? Luego de la experiencia de los '70 aparece una autoexigencia de distancia como condición misma del pensamiento pero, en los últimos tiempos de politización callejera, aparece el reclamo contra el “quedarse al margen” y una cierta incapacidad de pensar “desde afuera” de estos nuevos fenómenos. ¿Cuál es, a tu juicio, la posibilidad de articular la función del intelectual con las exigencias de un punto de vista inmanente de estas nuevas experiencias de lucha?

No creo que la inmanencia impida una mirada crítica, una mirada analítica. Tampoco que la inmanencia impida proponer nuevas palabras y nuevos conceptos, sino la inmanencia sería una cosa tristísima y deberíamos –junto con los sacerdotes católicos– elegir la trascendencia. En cambio, estamos convencidos que la inmanencia es aquella que permite ver mejor y más lejos, que no existe una mirada más panorámica que aquella del que está situado en el plano, en un territorio. No será perfecta desde un punto de vista geométrico que

requiere, en cambio, una mirada desde lo alto de la montaña, pero desde el punto de vista de la geometría política es así: mira lejos solamente quien acepta también una cierta opacidad. Es engañadora la mirada sin la opacidad de la inmanencia, es tan engañadora como cuando en el desierto se tienen visiones. Y es pensando en uno mismo, en sus amigos, en la biografía de cada uno de nosotros, en las cosas que se vieron, en las que se hicieron y en las que no se supieron hacer, que nace decir “multitud” y ya no “pueblo”. Claro que tienen que ver también los libros que leímos, las posiciones teóricas materialistas, todo lo que quieran, pero cuenta también una experiencia material, una experiencia directa. Los intelectuales si bien estamos de acuerdo con los libros –Marx, Hobbes, éste, el otro, (y yo más que por Foucault tengo preferencias por Wittgenstein porque me ocupo de filosofía del lenguaje)–, la cosa decisiva de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana “el verbo que se hace carne”. Todo el materialismo está ahí: lo demás es un poco “chamuyo”. Se trata de entender, en cada ocasión, cómo un concepto, una abstracción, el “verbo”, se encarna. Entonces, puede ser que la cuestión de la multitud sea una cuestión de filosofía política, del 1600, pero la cosa decisiva es cuándo y cómo se encarna. Ahora hago yo una pregunta: entre los compañeros cultos argentinos ¿hay una lectura de Walter Benjamin?

(Risas). Sí, por supuesto...

Ok, eso es bueno, las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin, en el fondo, me parecen que van en este sentido, en esta dirección: que un momento presente se liga, dice Benjamin, en constelación, con un momen-

to muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa. Bueno, esto es decisivo para no ser progresista o, como decía Borges, todo verdadero autor elige sus propios predecesores.

Lo mismo vale para los movimientos: no necesariamente los predecesores para ustedes son las luchas de los años '60 o '70, puede ser un episodio más lejano o también un episodio ocurrido en otro lugar; lo mismo vale para el movimiento italiano. No es cierto que el predecesor del movimiento anti global sea el movimiento de los años '70 en Italia, puede ser una cosa mucho más lejana, podría ser la Comuna de París. O sea: los intelectuales se transforman en un problema muy grande desde el punto de vista político cuando, como en todos los países que logro imaginar, deviene decisiva la intelectualidad de masas. Por intelectualidad de masas yo entiendo el hecho que se trabaja con las facultades de la mente. No importa entonces el saber algo a nivel "erudito", importa el uso del lenguaje, del pensamiento, de las capacidades de abstracción comunes. Cuando el trabajo es así, está claro que los intelectuales en sentido restringido, los intelectuales "altos", tienen un poco el rol de dirigentes políticos. No sé si soy claro: o sea, la manera de sentir de la intelectualidad de masas está estrechamente determinada, por lo general, por la intelectualidad "alta", a veces más que por los dirigentes políticos de los partidos. En Italia, por ejemplo, el problema de los intelectuales en el posfordismo se planteó con el llamado "pensamiento débil" o pensamiento posmoderno. El pensamiento débil fue desarrollado por filósofos con teorías que ofrecían una ideología de la derrota después del final de los años '70 y jugaron un rol de inmediatos dirigentes políticos, por eso hay un problema específico sobre el

tema de los intelectuales que no tiene que ser dejado de lado justamente porque se trata de la multitud y los intelectuales "altos" que tienen una voz pública y que pueden transformarse a veces en inmediatos dirigentes políticos de la multitud, de una multitud que no confía más en los partidos y, en todo caso, recibe una influencia directa de parte del intelectual.

Otro filósofo argentino, y amigo de la revista, Horacio González, comentó una entrevista tuya que salió en un diario de Argentina y que disparó, en parte, la discusión a la que hacíamos referencia, la cual se desarrolló en la prensa escrita. Y bien, esta discusión, impulsada por Horacio, e inspirada, a su vez, por tus ideas sobre la multitud, consistía en rechazar, de alguna manera, el antagonismo entre pueblo y multitud. Según él, hay que esforzarse en hallar formas dialécticas que habiliten una política en la que "pueblo" no quiera decir, de manera mecánica y directa, dominación estatal, sino que refiera a una memoria nacional, común, es decir, a todos aquellos elementos teorizados por Antonio Gramsci en sus páginas sobre la hegemonía. En fin, por allí va un poco la reflexión que te pedimos sobre la multitud y la política.

Me parece que la posición de González es muy similar a la de Rancière de quien he leído un escrito reciente publicado en la revista francesa *Multitudes*, donde sostiene que existe una relación dialéctica entre pueblo y multitud. En mi opinión, la carga de la prueba está del lado de Rancière y de González: son ellos quienes deben mostrar que esta dialéctica es conceptualmente y prácticamente posible. En su posición respeto

mucho la exigencia de una memoria, de tener de alguna manera una tradición, de tener recuerdos compartidos y, claro está, los recuerdos compartidos, la tradición que podamos tener es aquella de las luchas obreras proletarias, populares. Diría esto: la multitud es realmente una nueva forma de existencia política y, en algunos sentidos, hasta antropológica y por eso es un sujeto con suficiente potencia como para incorporar muchos de los buenos recuerdos de las aspiraciones del pueblo. Puede hacerse cargo de las exigencias de libertad que vivieron en las luchas de clase en las que la clase obrera se expresaba y, sobre todo, se comportaba como pueblo. Otra vez aparece el discurso de Walter Benjamin: la capacidad de actualizar el pasado relacionándolo a las exigencias del presente. Respeto esto: yo no soy un posmoderno en el sentido de considerar como cosas desagradables la memoria y la tradición; al contrario, pienso que nadie puede hacer siquiera una huelga de diez minutos sin una gran tradición a sus espaldas, y sería una cosa pobre la multitud si fuera sólo una muchedumbre solitaria, la masa solitaria, si fuera el individuo sin espacios, sin lugares, sin tiempos. Todo lo contrario: la multitud es también un conjunto de memorias y un gusto sensual por los lugares, por las historias que estos lugares nos cuentan, que estos lugares tienen, que un determinado "barrio" de Buenos Aires o un determinado "quartiere" de Milán contienen. Si esto no existiera, la multitud sería pobre, sería un discurso, en el peor sentido de la palabra, sociológico.

Nuestra última pregunta vuelve un poco a tu obra... Nos ha interesado mucho el rastreo y el uso que hacés allí de la noción de virtuosismo. ¿Considerás al virtuosismo como la esencia de una política en el senti-

do autopoietico de la multitud? ¿Cómo asociás todo esto con la actual coyuntura italiana en la que, como decías hace un rato, la nueva derecha de Berlusconi se mantiene en el poder, debido a su capacidad de "representar" a la multitud?

Una vez más: *ambivalencia*. En su significado más importante, virtuosismo significa que muchos trabajos hoy no tienen como conclusión un producto definido, físico, y muchos trabajos son parecidos a la ejecución de un pianista, que es una ejecución que no deja nada tras de sí pero que vale por sí misma. La cosa importante es que el virtuosismo siempre fue considerado como el modelo del accionar político. O sea, decir que hoy el trabajo se ha transformado, por lo menos en algunas de sus componentes, en virtuoso, significa decir que el trabajo posfordista absorbió en sí muchas características que anteriormente caracterizaban la *praxis* política. Aristóteles había dicho que las formas de vida del ser humano eran tres: trabajo (*poiesis*), política (*praxis*) y vida teórica (pensamiento puro). Bueno, yo creo que otra de las grandes innovaciones del posfordismo y de la multitud es que existe una confusión y una superposición entre estas tres formas de vida: el trabajo contiene en sí muchos aspectos del pensamiento y de la política. Digo *política* en sus aspectos más antropológicos: relación con los demás, exponerse a la mirada de los otros, tener que lidiar con lo contingente y lo imprevisto; son categorías políticas que hoy se transformaron en categorías del trabajo. Entonces, hay una superposición, una confusión, entre las tres formas de vida clásicas de nuestra tradición y esto es muy importante. En el fondo, el concepto de virtuosismo intenta señalar esta superposición. Claro que Berlusconi, la

nueva derecha italiana, la nueva derecha internacional, cuando gana es porque da una expresión política organizadora como si fueran virtuosos, en el sentido de virtuosismo. Esto es cierto pero pertenece a esa ambivalencia más general de la que hablábamos antes.

Notas

- 1 *Cuadernos Rojos* fue una revista teórica de orientación marxista que circulaba en los ámbitos obreros, donde realizaba, precisamente, "una investigación obrera". Fue fundada por Raniero Panzieri en 1959. Entre el '63 y el '66 se gestó una escisión en el grupo originario. De aquella escisión surge la revista *Classe Operaia* dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonio Negri, entre otros, expresión del surgimiento de la corriente del obrerismo italiano.
- 2 *Potere Operaio (Poder Obrero)*: fue la primera organización obrerista de masas que se estructura a nivel nacional, de orientación neoléninista. Su acción se orientaba hacia las fábricas y las universidades. El primer grupo se forma en Venecia, en 1967. En el otoño del '69 se constituyen los grupos nacionales. En el '73 se disuelven.
- 3 El movimiento del '77 es ampliamente considerado en uno de los artículos clásicos de Virno: *Do you remember counterrevolution*. Según Virno el movimiento del '77, formado por "estudiantes trabajadores y trabajadores estudiantes" y precarios de todo tipo asume como propia la fluidez del mercado de trabajo, lo cual determina actitudes comunes. Ellos transformaron el crecimiento del área de no trabajo y la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración conciente del trabajo de fábrica. Se rompe el nexo entre trabajo y socialización. Virno se apoyará, luego, en esta experiencia para reflexionar sobre la estrategia del *éxodo* teniendo en cuenta el *nomadismo* (desapego al puesto fijo de trabajo, que pasa a ser sólo un episodio en la biografía más que una "cadena perpetua") característico de este movimiento.
- 4 Según Virno el posfordismo surge en Italia como un '77 invertido: es el capital, ahora, el que se apodera de las tendencias a la movilidad, al rechazo de la ética del trabajo y la flexibilidad para reestructurar, sobre estas bases dinámicas, nuevos dispositivos para su propia reproducción.
- 5 El 7 de abril del '79 Toni Negri es acusado de ser el jefe de una organización única que comprende un brazo político (la Autonomía Obrera) y un brazo armado (las Brigadas Rojas). Se lo acusa también de ser el organizador del secuestro y asesinato de Aldo Moro y de "insurrección armada contra el Estado". Otras 30 personas son detenidas al mismo tiempo.
- 6 *Luogo Comune (Lugar Común)*: revista política editada entre noviembre de 1990 y junio de 1993. Salieron 4 números. Además de Virno colaboraron, entre otros, Giorgio Agamben, Franco Piperno, Antonio Negri, Sandro Mezzadra y Sergio Bianchi.
- 7 *Fragmento de las máquinas y General Intellect*. El "Fragmento de las máquinas" es un texto de Marx publicado en el Cuaderno VI de sus *Grundrisse*. Allí, en unas pocas páginas Marx afirma que "el capital trabaja a favor de su propia disolución como forma dominante de producción" al incorporar "trabajo científico general, aplicación tecnológica de las ciencias naturales, estructuración social de la producción global". *General Intellect* es una categoría extraída del original de un texto del mismo fragmento en el que dice: "El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata... en órganos inmediatos de la práctica social; del proceso vital real". De aquí deriva la noción de "intelecto de masas" que usa Virno en la entrevista.
- 8 *Future Anterieure (Futuro Anterior)*: revista fundada por Toni Negri durante su exilio en Francia.
- 9 Desobedientes: organización política italiana actual compuesta, entre otros, por los disueltos Tute Bianche (Monos Blancos) y la Juventud de Refundación Comunista.
- 10 *Derive Approdi*: revista teórica y política fundada en 1992, coeditada por Virno y otros. Además es una editorial.

Operaciones y batallas

por Verónica Gago y Diego Sztulwark

Si todo enunciado es un movimiento en un campo de batalla, no resulta banal insistir con una discusión sobre las modalidades de enunciación y las formas de elaboración intelectual implicadas en la *batalla* por la constitución subjetiva, material, de *lo que pasa*.

Se trata, entre otras cosas, de una cuestión de procedimientos. Y nos interesan dos: la *traducción intelectual* y la *ideologización política*. Ambas se confunden en cuanto a sus operaciones: la *definición*, la *adecuación* y la *objetualización*; pero se diferencian en la lógica que las articula.

Ideologización y *traducción* son, además, dos modalidades de expropiación de enunciados producidos por subjetividades pensantes y operantes: *constituyentes*.

La *ideologización*, como mecanismo, neutraliza el *belicismo* que todo nuevo término introduce en el campo conflictivo de la producción de sentidos y valores.

La aparición de un nuevo término indefine la trama. Todo nuevo enunciado que opera activamente, genera efectos, alterando los lugares ocupados por los otros términos, abriendo, por tanto, nuevas posibilidades.

Y bien, la ideologización opera resistiendo los efectos del nuevo término, *adecuándolo* al lenguaje anterior. Pero al subordinar los efectos del nuevo término al anterior estado de cosas, funda, al mismo tiempo, su propio régimen de asimilación que lo preserva de la violencia con que se transforma la trama. Así, sus dispositivos consisten en disolver los efectos bélicos del nuevo término, limando sus potencias constituyentes.

Las redes ideológicas de asimilación son sofisticadas y efectivas. Están hechas de una infinidad de micro operaciones utilitarias capaces de abstraer "lo que sirve" y de desechar todo lo que genere incertezas. El resultado de dicha labor es el incremento de la posesión de un conjunto de saberes instrumentales, coherentes, afirmativos (incluso *científicos*).

El régimen ideológico de apropiación proscribire la expansividad –por afinidad– del pensamiento y dictamina la lista –y los modos– de "lecturas correctas". Así, la voluntad ideológica inhibe efectos e impugna textos y tradiciones. El oficio del ideólogo (político, filósofo o científico) conserva algo del espíritu de reglamentación. Se atribuye la última palabra sobre cuestiones tales como *¿qué se puede leer y que no?*: una proflixaxis de efectos no deseados.

Algo similar sucede con la *traducción*, entendida como opera-

toría universitaria y filológica proveedora de dispositivos. La *traducción* trabaja también bajo el signo de la adecuación pero en la modalidad del *auspicio*. El término a "introducir" es el patrón al cual ajustar la adecuación. Como tal, *el valor está todo en lo que viene*. Por esta vía lo que se abstrae es el campo mismo de batalla.

La traducción trabaja así, tanto por recursos técnicos como por el espíritu que la anima, anulando los puntos de pensamiento que constituyen la trama del campo de batalla bajo los implícitos de la ideología de la *recepción*.

La ideologización, por su parte, organiza sus juicios a partir del par *lealtad-traición*. Todo lo que no nos reafirma nos ataca, y lo que nos reafirma –intencionalmente o no– nos fortalece.

De la *fusión* de ambos mecanismos emerge la máquina que trabaja bajo amenaza de la pérdida de soberanía sobre el campo de batalla. O, más claro: la defensa de los *kioscos* académicos y políticos. Bajo sus oficios todo nuevo término será recibido bajo el empobrecido dilema de la *adhesión* o el *exorcismo*.

La suerte de *Imperio* (Hardt y Negri) es un ejemplo elocuente: fue mucho más comentado que leído y, sobre todo, mucho más santificado, clasificado y juzgado que *pensado*. En ese sentido, *apologetas* e *impugnadores* de *Imperio* aparecen más como síntoma del agotamiento de la productividad de un estilo –común– de pensamiento que como sugerentes momentos de un trabajo intelectual propiciado por el texto (cuya principal carencia es su escaso espíritu trágico y su mayor virtud es, precisamente, su capacidad de provocar ideas).

Imperio ha desatado una verdadera *fiebre de ideología* entre quienes lo festejan y quienes lo combaten. Desde lugares opuestos, Beatriz Sarlo y John Holloway han considerado el fenómeno.

Sarlo habla en *Página/12* de "sed de ideología". Es aguda para ver pero no para percibir. Toca algo, pero lo hace de un modo despectivo. Es cierto que hay *sed*, y que esa sed da lugar a una auténtica *moda*. Pero la *ideología*, en este caso, aparece como la forma en que la política y el mercado se hacen cargo y formatean el deseo de *pensamiento*. La mayoría de los intelectuales consagrados de Argentina no han hecho más que *defenderse* de toda provocación al pensamiento que cuestione sus bibliotecas, como si se tratara de un ataque personal.

John Holloway, por su lado, organiza su crítica de otro modo: en su recientemente editado *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder* considera el fenómeno de la ideologización a partir de otro aspecto. Holloway dispara contra ciertos rasgos de la obra: su falta de negatividad, su positividad teórica, su excesivo *funcionalismo*.

No se trata de prescribir una forma de *lectura*. Un texto, un conjunto de argumentos, podrán presentar más o menos resistencias, pero no les será dado en gracia el don de escapar definitivamente a traductores e ideólogos. *Gramática de la multitud*, el último libro de Paolo Virno, se inscribe entre los textos que ponen obstáculos a tales lectores. Se trata de una obra que logra captar la esencia de los nuevos circuitos de producción de pensamiento y de su relación con la política bajo la noción de *ambivalencia*, categoría seguramente débil para sostener combates de armadura pero quizás, y por eso mismo, le permita sortear con mayor fortuna el bloqueo y las operaciones de traducción e ideologización que el campo político e intelectual le tenderán a pesar de –y tal vez precisamente por– pertenecer a una estirpe de una inspiración muy otra.

La *ambivalencia* no es utilizada por Virno como relativización prudente de planteos de otra forma rígidos, ni sencillamente como estetización del concepto, sino como operador fundamental de pensamiento en la medida en que refiere a la vez al nexo interno entre filosofía y política, por un lado, y, por otro, como esencia misma de la sociabilidad posfordista.

La del intelectual ya no es –hace rato– la figura del *virtuoso* del pensamiento: la producción de conceptos, ideas y modalidades del pensamiento recorren hoy circuitos más fértiles y desconocidos. La obra de Virno funciona sobre esta fractura de la condición intelectual misma: la alta intelectualidad se confunde con la política, ambas cada vez más exteriores respecto de los circuitos productivos de valores éticos, económicos, políticos y teóricos.

En un cierto sentido, el mundo de lo político y de lo intelectual subsisten como sitios de enunciación –desvaídos pero resistentes– incapaces de asumir una mínima contemporaneidad con la producción de nuevas prácticas y valores diferentes a los dominantes.

La actividad política en las actuales circunstancias, trabaja en la lógica del *encuadramiento*. Sus modalidades son varias: encuadramiento tradicional, en los procedimientos electorales clásicos; encuadramiento insurreccional (partido revolucionario estructurado); encuadramiento dialéctico (agregación de experiencias en la línea de la construcción de poder de abajo a arriba). Son todas operaciones –que incluyen formas de traducción e ideologización: *intelectual tradicional* y *militante clásico*– que pretenden dar articulación, formato y síntesis a aquello que existe de una forma u otra como fuente de producción material, intelectual, subjetiva.

¿Qué figura de la *virtud* se nos pre-

senta como alternativa a este conjunto de operaciones de una política del *encuadre*? ¿En qué consiste la labor *virtuosa* cuando los núcleos activos, productores de lenguaje, sentido y politización aparecen dispersamente por fuera de todo intento de encuadre, buscando afirmarse y desarrollar su impulso?

La existencia de experiencias que producen hipótesis de trabajo (intelectual y político al mismo tiempo) en una multiplicidad de esferas nos interrogan sobre la emergencia –ya en acto– de nuevas formas del *virtuosismo*. Ni el *príncipe* ni el *intelectual*. Ambos remiten, en última instancia al mismo modelo: el *político* y sus *consejeros*. Y ambas operaciones reposan sobre la astucia del concepto y el concepto de la astucia: se perciben a sí mismos como artífices de *totalización*.

El *virtuosismo* no se juega en la ética de las personalidades. La posibilidad de sustraerse de la pura contingencia –*virtud*– radica en una política de los núcleos experienciales elaboradores de pensamiento situado.

El asunto no es fácil y tal vez no tienda a resolverse. Pero aún así no es imposible afirmar que no hay destino para el desarrollo de un nuevo virtuosismo que obre de inteligencia y de fuerza expansiva material, si no se encuentran formas del vínculo capaces de estrechar lazos a partir de los problemas auténticos –universales, comunes– de esta expansividad subjetiva que toda experiencia pensante reclama.

Idéntica cosa sucede en la relación entre los elementos de las *filosofías de la praxis*. Hay una distancia entre la *traducción* y la *confluencia* entre pensamientos. Estos últimos son más afines al orden del encuentro o la composición. Si la traducción trabaja por nihilización del carácter pensante y viviente del suelo que *recibe* lo traducido –término al que hay

que ajustarse— dejando sólo resquicios para futuros nuevos puntos de vista (que a su vez son síntomas de su *imposibilidad*) sobre el término a traducir; el encuentro o la *composición*, en cambio, operan produciendo un *término tercero* entre dos pensamientos hasta *indefinir* tanto a uno como a otro. Este tercer término es común a ambos y oficia de *territorio de inmanencia* para esos dos términos distintos, los cuales parcialmente indefinidos, verán borroneada toda autoría sobre su obra, toda reducción de lo común a un origen claro y distinto, toda reversibilidad respecto de los efectos del encuentro. En la producción de ese plus sobre ambos pensamientos —la *noción común*— radican las ventajas de ese objeto escaso que es la inmanencia.

El encuentro operado por conexión-desconexión, por composición, se vale de *afinidades* antes que de *prescripciones*. Como diría Deleuze: se opera una reversión de la moral (el bien y el mal) a la ética (los modos de ser según su potencia).

No son pocos quienes se ríen de la *interioridad* —y no faltan razones para ello—: la “interioridad” asumida literal-

mente caricaturiza la idea de *inmanencia* y se transforma en extorsión (para el militante político los *intelectuales* —lo *intelectual* mismo— estará por naturaleza *afuera*, del mismo modo que para el filósofo académico el compromiso político es siempre *otra cosa*). En efecto, la “interioridad” se refiere a las representaciones espaciales del *adentro* y del *afuera*. En ese sentido “interioridad” e inmanencia no se identifican: jamás se está lo suficientemente adentro como se cree ni nunca se está tan afuera como se nos hace creer.

Ni inclusión ni exclusión, entonces, sino posibilidad y vocación de conexión: como *estilo* (en el sentido en que es trabajado en otro artículo de esta revista por María Pía López) que permite hacer del compromiso político un recurso interior eficaz, capaz de indagar en los ambivalentes circuitos productivos de nociones y valores alternativos.

La posibilidad de pensar el encuentro de dos situaciones sin que el vínculo se reduzca al utilitarismo —que consiste en tomarse entre sí como objetos—, constituye una premisa inexcusable de una ética del pensamiento.

Estilos

por **María Pia López**

"Las palabras de izquierdas no salvan las imágenes de derechas".
Glauber Rocha, "Manifiesto"

El estilo es el modo de situarse en el mundo. Si es el estilo de un sujeto, se vincula a los imaginarios que organizan los proyectos vitales. En ese sentido, tiene una fuerte intimidad con los tonos –altos, bajos, enfáticos, prudentes, menores o crispados. Expresa, creo, elecciones profundas.

Hay estilo incluso cuando se pretende su ausencia, o se simula descuido. Es, en todo caso, el estilo de los descuidos o del desdén. La escritura es el momento de autoconciencia sobre el estilo. Por eso, no importan tanto las firmas, los nombres, como los modos éticos y estéticos de intervención.

El estilo es el hombre, quizá sea un modo brusco de decirlo. O exagerado. Pero es innegable que el estilo dice mucho sobre el hombre. Correspondencias, si se quiere, entre lo que se escribe, cómo y para qué se escribe, y otras definiciones vitales. A veces, son correspondencias desfasadas, que aparecen como antagonismos: por ejemplo, un modo de decir organizado por la afirmación de la jerarquía o la autoridad; y unos enunciados que sostienen lo contrario.

Si el estilo es el hombre, el resultado de esa contradicción tendería a ser ajustado con el triunfo del modo sobre el enunciado. Una mecánica demasiado sencilla. Probablemente, porque tengo presente un "caso ejemplar". El de Lugones. Lugones rojo, socialista, libertario, se postula en un lugar de enunciación dado por la diferenciación y la jerarquía, con la fantaseada aspiración al mando. Sabemos el final, o el trayecto posterior. Pero en ese trayecto desigual, que supuso innovaciones estéticas e ideológicas que no deben ser desdeñadas, mantuvo una coherencia fundamental sobre su posición: mantuvo un estilo. Que en su caso se hizo evidente en planes, programas, roles pedagógicos, torres, discursos gritados. Se eligió como pedagogo, inspector, planificador, intelectual central.

Pero el estilo no es *el* hombre. Es, más bien, la forma de un pensamiento. Inescindible y constitutiva, la forma es lo que organiza sentido. El estilo, entonces, puede decir más que lo dicho. Puede contradecir o diluir lo que se dice. Puede ser la andadura que exige cierto pensamiento, o devenir mascarada. El estilo que intenta ocultar un decir débil, es un falso estilo, es hojarasca y

fachada. Pero es otro el que me interesa focalizar: el *pedagógico-moral*.

Que suele reiterarse, aun para poner en juego pensamientos arriesgados o teorías ríspidas. Se sabe que Adorno pensaba que el estilo de Hegel era inseparable de su filosofía, de allí la imposibilidad de hacer un Hegel para principiantes que no anulara la valía de sus conceptos. También, que Adorno construyó un estilo que convierte a su obra en una de las más esquivas a la traducción pedagógica, y una de las más sugerentes. Y si alguna obra fue infinitamente sometida a la reducción aclaratoria, ha sido la de Marx, devenido guía tutelar de un siglo de luchas.

En la Facultad de Ciencias Sociales circula una anécdota sobre un profesor que introduce a sus jóvenes alumnos en el estudio de la economía marxista con una metáfora. Que dice algo así: el capitalismo es una heladera con una manzana –o tomate, o lo que fuera, porque el pedagogo varía sus ejemplos–; el socialismo, una heladera llena de manzanas. Pero que Marx sea el más descuartizado no significa que sea el único inspirador de manuales, ejemplos, y derivaciones axiomáticas.

Hoy es el turno de un Badiou o de un Benjamin: mientras la cercanía de la filosofía con la formulación axiomática parece hacer de la obra del francés un arsenal

de posibles prescripciones (y esto se hace evidente en el estilo que propone la revista *Acontecimiento*); las felices construcciones teórico-poéticas del alemán parecen solicitar sólo su repetición textual.

El estilo pedagógico oscila entre la repetición ajustada y objetiva y el devenir moral de las ideas. La traducción clarificadora se convierte en el saber necesario para asumir el *deber ser*. La combinación de ejemplos pedagógicos y axiomas, delinea antes que un pensamiento, una receta. Entonces, cualquier obra o teoría o reflexión, pasada por ese andador estilístico, deja de ser un arsenal dispuesto para el uso, para convertirse en solicitud de obediencia.

Pedagogía y moral. Si un pensamiento se transforma en moral, es decir si se convierte en un conjunto de prescripciones, deja de juzgar su propia pertinencia o efectividad, para juzgar el modo en que la realidad se hace pertinente a lo que debe ser. Deja de juzgar si es adecuado como brújula y herramienta, para juzgar a aquellos que no lo cumplen adecuadamente. Las prescripciones son la lengua del deber. Por tanto, de la obediencia. En ese sentido, la repetición de un conjunto de ideas con pretensiones radicales, puede ser un obstáculo a la creación y a la imaginación. Y por lo tanto, sus pretensiones se revelan vanas.

Visto, oído y hablado

Entre porosidades y apremios: variaciones sobre un ensayo

por Matías Blanco

"Es imposible aceptar ningún progreso como si la humanidad ya existiese como tal, y por lo tanto pudiese progresar. Antes bien, el progreso sería la generación de la humanidad"

Theodor Adorno, *Consignas*

"Nuestra actual incapacidad de formular abiertamente estos puntos evidentes, nuestra incapacidad de coexistir con ellos como no sea dentro de una malla de culpabilidad y de impulsos masoquistas, plantea grandes problemas"

George Steiner, *En el Castillo de Barba Azul*

En el marco de una colección de libros editados por el Centro Cultural Rojas que lleva por nombre "Pensamiento Crítico" y que se complementa con la serie "Extramuros", Emilio Cafassi, ex director de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, ha publicado *Olla a Presión*. Con los sucesos de diciembre como telón de fondo, el texto de Cafassi forma parte de un debate necesario en tiempos dramáticos.

Quizás impacientado porque el libro fue editado en abril, muy cerca de los acontecimientos que se propone explicar, Cafassi aclara en el prólogo que su obra se inscribe en la tradición de la ensayística de urgencia. Al tiempo que se asume "poroso" al espíritu de una época que reclama el abandono de los textos académicos que, junto con los *papers*, agobian el pensamiento. Sin embargo, no reniega de la "retórica de cursada" a la hora de escribir: las citas aparecen rigurosamente respetadas y el lenguaje parece funcionar en el mismo grado 0 que (des)tiñe los trabajos que esperan el referato o la lectura indulgente del titular de cátedra¹.

Es inútil buscar aquí aquellos rastros de "orgías despatarradas de libros abiertos unos sobre otros" sobre los que otro sociólogo argentino, en apariencia menos preocupado por asuntos apremiantes, advertía en el prólogo de una de sus últimas obras. No es cuestión de reclamar tutelajes teóricos: si Cafassi se propusiera dar cuenta de los conceptos que ya no nos permiten inte-

rrogar el presente, problematizándolos y denunciando su vetustez, aceptaríamos con gusto el reto de pensar sobre el vacío. No es el caso: se trata más bien de una escritura oportuna, cuyas "sospechas provisionales" corren pocos riesgos ya que son lo suficientemente generales como para que la historia logre refutarlas. En todo caso, cabe recordar que la duda es posterior a la idea y no al revés.

El fenómeno de las asambleas convoca distintas lecturas: habrá quienes vean en ellas una simple aglutinación de "seducidas y abandonadas" y estarán quienes crean vislumbrar la encarnación de un sujeto social revolucionario. El debate que propuso, para citar un ejemplo *masivo*, Página/12 en el inicio de este año nos mostró diferentes apreciaciones, incluso abiertamente opuestas, ante lo nuevo. Aún reconociendo ocupar el lugar de la *incertidumbre frente a lo que surge* o entregándonos a cierto optimismo por los "televidentes convertidos en ciudadanos" que vislumbra Cafassi, no deberíamos abandonar frente a las nuevas formas de resistencia la palabra disidente o la mirada desencantada.

Nuevamente: no se trata de señalar el camino ni de ocupar cierta posición vanguardista, de la que también son presos aquellos que guardan silencio frente a lo que ocurre, al tiempo que piensan que los nuevos sujetos sociales ya alcanzarán el grado de conciencia *correcto*. Quiero decir: no identificar oprimidos con perjudicados o hambrientos con clases medias empobrecidas, presas de cierto sentimiento de traición, no significa desestimar las asambleas y, mucho menos, negar sus potencialidades.

Y aunque Cafassi no lo haga, creer que en la moción que propone clasificar la basura que produce el consorcio

en restos de comida/cartones/vidrios existe un germen de recomposición de los tejidos sociales implica desconocer la inexistencia de una sociedad civil, ausente en la Argentina desde hace años. No existe tal cosa cuando las víctimas, los damnificados únicamente, asumen el reclamo por la Justicia escamoteada. En este sentido, las Madres y los HIJOS, pero también los piqueteros o las víctimas de la AMIA, son el ejemplo paradigmático. Para decirlo de un modo brutal: en la Argentina sucederá *algo* cuando no haya más seres humanos con hambre en un país cuyos recursos exceden la demanda; cuando en los pórticos de los hogares haya platos de comida para quien no puede comer.

Las transformaciones en las relaciones intersubjetivas que supone el hecho de que una persona revuelva la basura que otra produce en busca de sustento no encuentran parangón en la historia argentina y mientras esta situación no se revierta no es posible ser optimista. Mientras tanto, la verdadera sospecha, la que resulta de pasar el cepillo a contrapelo por la historia reciente, deberá permanecer al acecho en nuestras escrituras.

Madres, universidad, asambleas

El libro de Cafassi no propone un camino desconocido. A partir de las nociones de legitimidad –recuperada del pensamiento de Carlos Brocato– y eficacia, explicando sus sistemáticas crisis en los últimos años, y haciendo una breve síntesis del derrotero económico y social de algunos países de América Latina, construye un marco de interpretación para la crisis actual del sistema de representación. Tampoco aquí se encontrarán hipótesis arriesgadas o datos novedosos: Cafassi se preocupa por recor-

darnos la "tablita" de Martínez de Hoz, el egoísmo de los sectores medios que canjeaban valores democráticos por electrodomésticos de alta tecnología y la circular 1050 que estatizó la deuda externa. La historia reciente es relatada con sus figuras clásicas: Alfonsín, Cavallo, Corte Suprema, Álvarez, y su fin ineluctable es bien conocido por todos: la crisis de credibilidad en el actual sistema político.

A lo largo de todo el texto, con críticas más o menos acertadas que se suceden como notas al pie, Emilio Cafassi se dedica a criticar al movimiento estudiantil de la Facultad de Ciencias Sociales y a las agrupaciones que en cierta manera lo "encauzan". Surge entonces una pregunta inevitable: ¿cuál es el lector que propone? Si es un vecino que se acerca a una librería a enterarse sobre qué fuego se está fundiendo la vieja política, las acusaciones resultan poco fundadas y rozan la calumnia, fomentando el sentido común que cree encontrar en la politización de la universidad la causa última de su crisis. Ahora bien, si está destinado a la comunidad universitaria, quienes la habitamos estamos en condiciones de exigir algo más que una mera acumulación de tópicos comunes y hartos conocidos.

Repitiendo la estructura en los sucesivos capítulos, una recorrida por la historia de las huelgas –cuyo sentido, olvida el autor, no es únicamente perjudicar al capital sino permitir que la palabra, cotidianamente sumergida en el ruido de los balancines, sea posible– y las transformaciones de los sujetos sociales que las protagonizan sirve como marco para la crítica a las fragmentaciones que caracterizan al movimiento piquetero. Críticas que Cafassi no se preocupa en desarrollar y que alcanzan incluso a las Madres, a las que

por su "disparatada reivindicación de los atentados" a las Torres Gemelas. Con su particular estilo, el autor nuevamente resume polémicas –a las que ni siquiera remite con notas al pie– y biografías en 50 caracteres.

La descripción de la crisis de representación que realiza Cafassi se basa en una idea discutible: los sujetos están sometidos por una estructura frente a la cual no les queda otra opción que la mirada complaciente. Dicho de otro modo: en el actual sistema de representación, cuya figura sobresaliente es la lista sábana, al ciudadano común sólo le cabe la resignación. ¿Es marco teórico suficiente para explicar la complicidad de vastos sectores de la población con las brutales transformaciones sociopolíticas que caracterizaron los diez años del menemismo, reelección incluida?

¿Los sucesos de diciembre nos autorizan a hablar de una toma de conciencia colectiva repentina cuyos únicos antecedentes son un voto castigo impulsado desde los medios de comunicación masiva y el café que los comerciantes de la avenida Rivadavia le ofrecían a los piqueteros que caminaban bajo la lluvia? ¿El cacerolazo –como apunta Cafassi– "rompe brutalmente con el monopolio de los medios audiovisuales en la construcción de la mediación política"? ¿Podemos creer que la "desaparición de los saqueos señala un camino de maduración de la protesta... trasladando la acción y el reclamo hacia los centros de la opresión, eludiendo enfrentamientos entre víctimas"?

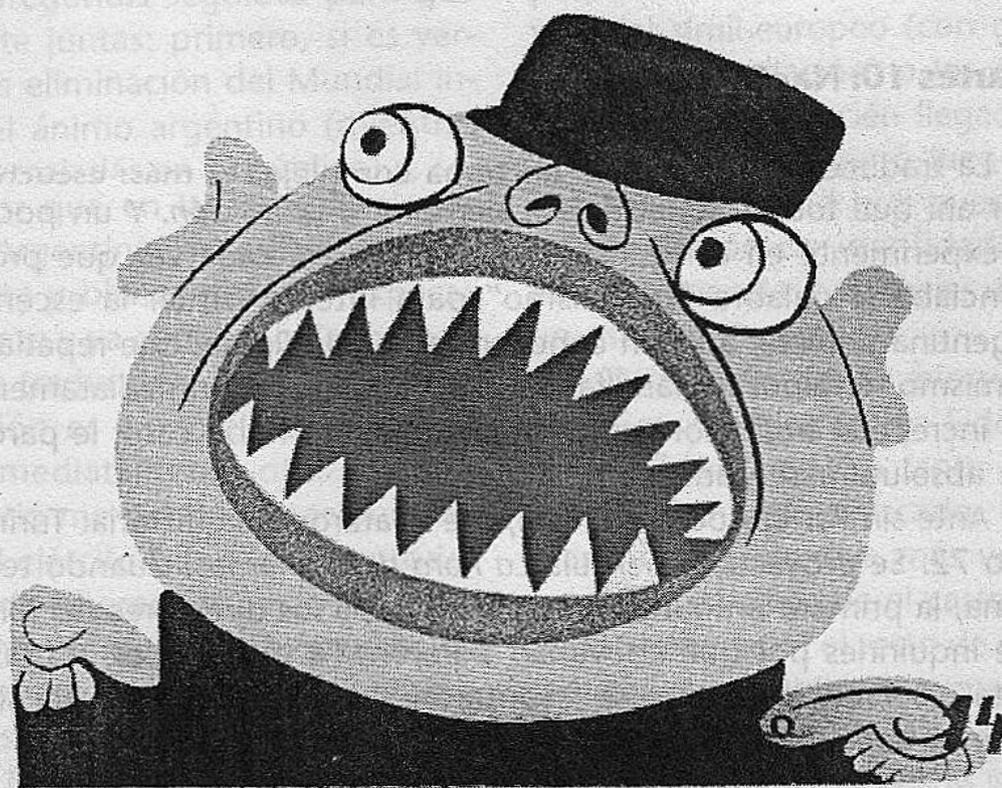
Los reclamos ¿se dirigen a los "centros de la opresión", cuando los supermercados están repletos de comida, las exportaciones de cereales van en aumento, no hay sitio que no tenga un cartel electrónico con el precio del dó-

lar y en la televisión existe un programa como "Recursos Humanos"? ¿Las asambleas son "acontecimientos de significación mayúsculos" para la lucha de los oprimidos, como afirma Cafassi? ¿El uso de términos como "gente común" no denuncia un abandono apresurado de las aún existentes clases sociales?

Son, apenas, algunas de las preguntas cuyas respuestas de emergencia provocan cierta nostalgia por la mudez.

Nota:

- 1 No es el de Cafassi un ejercicio de traducción: no se trata de un intelectual que quiere hablar para que todos lo entiendan, renunciando al uso de términos complicados o categorías analíticas complejas e incluso a las citas. A lo largo de todo su texto el conocimiento no aparece como fruto de su *experiencia* en las asambleas, sino como *método*. La experiencia lejos de ser *fuerza* es en el texto de Cafassi *objeto* de conocimiento. Es en este sentido que uso la expresión "grado 0".



14) ТОВАРИЩИ ! БОЙТЕСЬ ПОПАСТЬ
В ТАКУЮ ПАСТЬ
ЧТОБЫ С НАМИ НИКОГДА
НЕ СЛУЧИЛОСЬ ЭТО
СПЛОТИМСЯ
ВЛАСТЬ УКРЕПИМ СОВЕТОВ !

БЛАГОУМНОПРОСВЕТ № 146.

Cronicar

Crónicas de viaje: obstáculos y desventuras de la nueva y la vieja izquierda

por Manuel Bueno

Martes 10: Nac&Pop

La traducción, se sabe, es un tema complejo. Es más: escuché por ahí que toda traducción es, siempre, una *traición*. Y un poco lo experimenté en carne propia. En Alemania, cada vez que pronunciaba la palabra "peronismo" para intentar situar la escena argentina detecté, aún sin conocer nada del idioma, que repetían el mismo término: decían "fashistishen" o algo así. Inmediatamente, increpé al traductor por su infidelidad. No hubo caso: le parecía absolutamente adecuada la elección.

Ante similar episodio en Italia, me relataron una historia: Turín, año 72. Se proyecta la película *La hora de los hornos*. Cuando termina, la primera pregunta del público hacia los directores del film fue inquirirles por qué apoyaban a Perón, "a todas luces, un fascista". Solanas y Gettino se levantaron y abandonaron la sala sin abrir la boca. Entendí el ejemplo.

Jueves 12: Páramo

Otra ciudad alemana. Ex zona industrial. Y también tierra natal de Engels. Noto un público muy ansioso mientras avanzo en mi relato de la *insurrección* argentina. Apenas termino, veo que un hombre empieza a hablar a los gritos. Se pone colorado y los organizadores del evento no saben cómo pararlo. El tipo me mira desorbitado. Me explican: "compró bonos de la deuda argentina y quiere saber por qué los argentinos festejan el default". No le contesto. Al rato, una docente me cuenta que tiene planeado traer a una escuela alemana de Argentina a sus alumnos para hacer un intercambio estudiantil. No entiendo el co-

mentario ni su relación con mi intervención. Asustada, agrega que los diarios argentinos informaban ese mismo día de “secuestros a chicos de escuelas privadas”, “que todas las rutas del país están cortadas” y que “hay un robo cada dos minutos”: quería saber si me parecía bien que suspenda el viaje. Tampoco contesto.

Viernes 13: Nac&Pop II

Ciudad de Heidegger esta vez. Nuevamente relato el *argentinazo*. Me hacen dos preguntas seguidas para que las conteste juntas: primero, si es verdad que la eliminación del Mundial influye en el ánimo argentino (mientras se oyen carcajadas en el público) y, segundo, por qué en las movilizaciones se grita “Argentina” y se lleva la bandera celeste y blanca. Intento explicar –brevemente y ya conciente de los avatares de la traducción– que la cuestión de la nación es compleja en América Latina. Inmediatamente otra persona del auditorio me pide explicaciones de por qué el ejército zapatista se autodenomina “de liberación nacional”, haciendo hincapié que, efectivamente, el *problema* es de todos los latinoamericanos. Persevero, inútilmente, en mi explicación. Más tarde me entero de que todos los horrorizados por el nacionalismo latinoamericano son militantes de la “izquierda anti alemana”: una corriente cuya principal actividad es impugnar la nación alemana y apoyar al Estado de Israel y, por tanto, respaldar la política de Estados Unidos a favor de Israel y contra los palestinos. Les pregunto si no es contradictorio con su anti-nacionalismo apoyar a Israel. Se enojan mucho conmigo y no me responden. Yo aún no logro entender.

Sábado 14: Charreteras

Sigo viaje más al norte: Estocolmo. Me dijeron que me iban a hacer un favor. Presentarme el *jet set* latinoamericano: un rejunte de ex *algo*. Una vez reunidos, cada uno de los “miembros” mostró sus propios galones: lo que los hace *eso que son*. Esas marcas, además, están a la vista para cualquier visitante desprevenido: adornan sus casas, aparecen fotografiadas o simplemente están quienes con el nombre lo dicen todo. No es difícil –pensé– que estos personajes representen la versión del estereotipo latinoamericano a los ojos europeos y la del símil-europeo (con grados dispares de asimilación) a los ojos de un latinoamericano recién llegado. Pero el diálogo que se disparó luego me confirmó la intensidad que puede alcanzar la hibridación de identidades cuando esas pertenencias nacionales dejan de ser un estorbo anacrónico.

–“No entiendo de ninguna forma cómo en América Latina Fidel Castro y Hugo Chávez reciben tanto apoyo popular”, comenta, ofuscado, un colombiano que pronuncia más vehementemente el francés que el castellano.

De inmediato, el resto de los latinoamericanos presentes se suman a la cruzada verbal contra la barbarie populista y se entusiasman con la idea de hacer pública su voz, representante –dicen– de una izquierda *lúcida*. Se proponen, entonces, escribir un artículo en una famosa revista de difusión internacional y ver qué pasa.

Lunes 16: Cacerola

Sigo viaje hacia la cuna del capitalismo: Holanda. Me ha invitado un grupo que hace una revista sobre América Latina pero, detalle no menor, al llegar

me entero que ninguno habla una palabra de castellano. Chapuceo un inglés a duras penas. Me preguntan –cuando me ven cargado de bolsos y mochilas– por qué no acepté hacer dedo, tal como ellos me habían propuesto, y preferí tomar el “fucking” tren. No entiendo si me están cargando o piensan que en el Tercer Mundo no hay transportes. Viene mucha gente a la actividad que me organizaron; me explican que es porque algunos, al ver el dibujo de una carcerola en el volante, pensaron que se trataba de un festival de comida argentina. Mientras esperaba, intenté averiguar dónde estaba la tumba de Spinoza. Imposible: nadie sabía de quién les hablaba. En la discusión que se armó luego, muchos me interrogaron sobre qué podían hacer por Argentina y por los argentinos: “nada”, les contesté. Algunos se ofendieron y otros se rieron; pero nadie tomó en serio lo que dije. No entendí bien ninguna de las dos reacciones, lo que sí percibí es que me querían hacer sentir un boludo por lo que había dicho. Nos vamos todos juntos: ellos se dirigen a una marcha de resistencia global en algún lugar de Europa. Por supuesto, todos tienen sus boletos para tomar el “fucking” tren.

Jueves 19: Tácticas

Pleno verano europeo. Ciudad repleta de *nuevos* inmigrantes rioplatenses. Se me acerca corriendo una argentina que ya conocía porque había sido profesora mía en la Facultad: se trataba de una vieja militante universitaria de la izquierda marxista impoluta, impartiendo cursos de doctorado. Se sorprende del encuentro e intenta confirmar lo que le parece obvio.

“–Estás viviendo acá ¿no?”

“–No.

“–¿Y cómo está la cosa allá?”

“–Muy irrovida.

“–En Argentina se viene el fascismo, se repite la historia, y nosotros no podemos poner la cabeza al pedo. Hay que preservar una retaguardia de cuadros, los mejor formados, ¿no?”

Otra vez el fascismo, pensé. Pero esta vez quien me lo decía era una compatriota. Quedé desconcertado. Enseguida me explicó: ése había sido el análisis de situación de su referente político, otro profesor universitario con quien había conversado largo y tendido después de los hechos de diciembre. Y que, reflotando los saberes tácticos que aplicó en otros tiempos –y que jamás olvidó–, le sugirió retardar su permanencia en Europa y así “evitar bajas”.

Al otro día: Mea culpa

La misma ciudad; otra argentina. Empieza a despotricar contra los oradores en medio de una charla sobre, precisamente, Argentina. Enfatiza las luchas latinoamericanas y la resistencia callejera. Hace varios años que vive fuera, pero su fervor por lo que en su lugar de origen pasa –y, aún más por lo que debería pasar– aumenta proporcionalmente a su ausencia.

“–¿Por qué te fuiste?”–, le pregunto tímidamente después de su intervención.

“–Porque en el partido donde militaba tuve problemas: me acusaron de chorra, de vaga y de drogadicta. ¡Y yo nunca fumé ni un porro!” –Ahí entendí todo.

Sábado 21: For export

Me cruzo con un brasilero que vive desde chico en Europa y que es activo

militante de la resistencia global. Me dice que conoce a algunos argentinos que están en la misma. Le tiro algunos nombres y se queda helado. Eran los mismos. Me pregunta cómo puede ser. "Fácil", le respondo. "Son muy reconocibles: se entusiasman con sólo pensar que el mundo nos mira", le digo. Empezamos a discutir. Para ejemplificar ese movimiento de importación le conté el argumento de un artículo que se publicó en esta misma revista sobre cómo el tango triunfa en Argentina sólo cuando vuelve triunfal de París, y cómo los complejos ritmos latinoamericanos son reconocidos mundialmente al ser traducidos por esa melodía monocorde y simplificada de Manu Chao que tanto gusta. Le resultó ingenioso y me pidió que le mande un ejemplar.

Miércoles 25: Monólogo

Estoy llegando al final de mi viaje. Ya me siento más relajado en las charlas: puedo prever ciertas incomprendiones y conozco algunas de las preguntas espinosas más frecuentes. El encuentro es en una universidad mítica y, de un vistazo, encuentro un público mayoritariamente joven que me entusiasma. Excepción: un hombre que camina sin parar, muy nervioso, por los costados de la sala. Y que me mira con una mueca indescifrable. Pensé que se trataba de uno de los organizadores, responsable de que la actividad saliera bien. Empiezo a hablar y el susodicho me interrumpe en forma violenta. Sorpresa: hablaba un perfecto cordobés. Me pasa factura por toda la historia argentina, de la cual yo aparecía como un hereje de cuarta. Reivindicaba con nombre y apellido lo que entendí que había sido su organización armada y la impiedad del exilio. Trato de explicarle que com-

parto lo que dice mientras el resto del auditorio mira sin entender palabra. El tipo empieza a glosar su propia historia militante cada vez más a grito pelado. Cuando termina, trato de –sutilmente– contarle algunas cosas que cambiaron en la Argentina pensando que, por lo que decía, hacía unos veinte años que no pisaba el país. Por supuesto, todo el tiempo me dirigí hacia él con el respeto que se tiene a un veterano combatiente. Termina la charla y me doy cuenta que siempre puede aparecer un imprevisto inmanejable; tengo toda la camisa transpirada. Se me acerca el argentino y me invita a comer; no alcancé a decir sí cuando ya me había agarrado del brazo y seguía contándome de su vida. Ahí me llevé la sorpresa más grande: el tipo era actor, nunca había militado en ningún lado y estaba ahí hacía un par de años para buscar laburo. Me aclaró que lo que había dicho, en efecto, lo pensaba, pero que, sin embargo, sólo se trataba de uno de sus personajes.

Sábado 28: Argentina

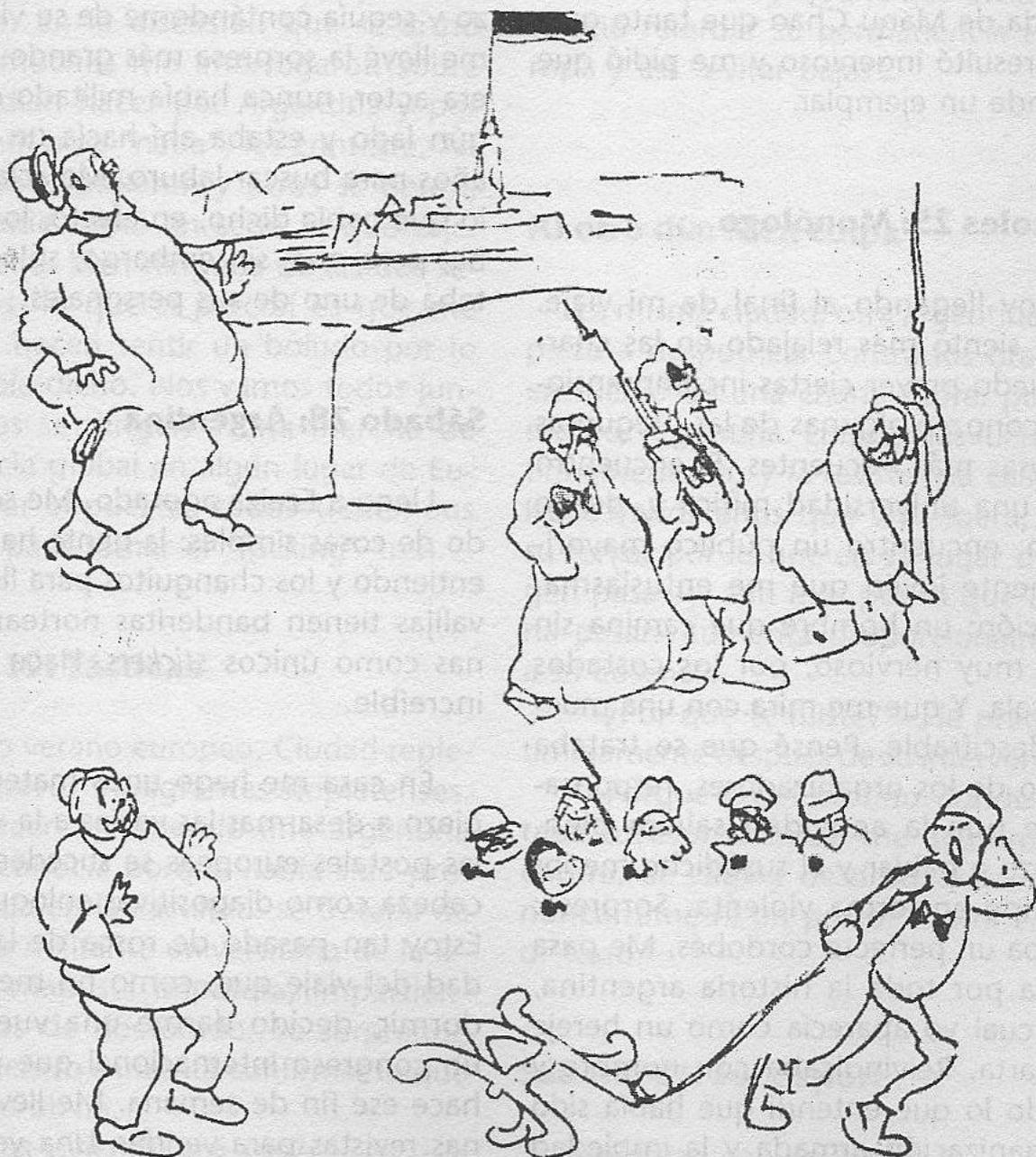
Llego a Ezeiza agotado. Me sorprende de cosas simples: la gente habla y le entiendo y los changuitos para llevar las valijas tienen banderitas norteamericanas como únicos *stickers*. Hace un frío increíble.

En casa me hago unos mates y empiezo a desarmar las valijas a la vez que las postales europeas se suceden en mi cabeza como diapositivas enloquecidas. Estoy tan pasado de rosca de la actividad del viaje que, como no me puedo dormir, decido darme una vuelta por un congreso internacional que justo se hace ese fin de semana. Me llevo algunas revistas para vender. Una vez en el foro se me presenta una mujer joven,

muy amable: me dice que me quiere conocer porque en Francia le hablaron de mí. Le ofrecí una revista pero me dijo que ya las tenía todas: algunas las había conseguido en Europa y otras prefirió comprárselas a unos trabajadores que habían ocupado la fábrica y que las vendían ahí mismo, aunque al doble de lo que las ofrecía yo. No es la única que prefiere comprárselas a ellos.

Encuentro más gente: todos quieren saber cómo me fue por Europa y por qué volví. Estoy muy confundido todavía como para ensayar explicaciones coherentes.

Como seguía confundido y no lograba vender ni un ejemplar, enfilé para tomar el colectivo. De pasada, me compré una revista que en el encuentro se vendía como pan caliente. Empiezo a ojearla mientras miro por la ventanilla, reconociendo Buenos Aires como si fuera la primera vez que la veo. Me encuentro con una crónicas de viaje de un tipo al que no conozco. Estuvo en Europa como yo, pero me doy cuenta que la pasó bastante mejor. Es más: le fue realmente bien. Me siento entre desdichado y acoplejado: creo que caí en los lugares equivocados.



Textos encontrados

Simón Rodríguez ha sido el maestro de Simón Bolívar. En general desconocido, y entre los que lo conocen –a Rodríguez– reducido a un pedagogo investido de *roussonianismo* extravagante. El anecdotario es abundante, los datos oscuros, y sus textos guardados en bibliotecas académicas.

Sin embargo, basta leer alguno de ellos para percibir algo más que un rescoldo de fuegos pasados, para descubrir un pensamiento vital y necesario. León Rozitchner, allá por el año 1982 y en tierras venezolanas, se ocupó de la obra de Simón Rodríguez. Y lo hizo de un modo que no ha sido repetido: pensando con y a través de los textos de éste. Que no es, entonces, un objeto historiográfico, sino una obra viva.

El libro de León Rozitchner no fue editado, salvo la “Introducción” publicada en los años 80 en la revista *Crisis*. Ahora, *La escena contemporánea* publica partes de un capítulo llamado “La pedagogía se comprende desde la guerra”. Son casi dos siglos los que van desde la experiencia bolivariana hasta nuestros días, y casi dos décadas las que van desde el exilio en Venezuela del autor de *La cosa y la cruz* hasta la publicación de esta revista, y sin embargo ciertos tratos con el pensamiento no han devenido anacrónicos. Si ésa ha sido la idea organizadora de nuestra sección “Textos encontrados”, este escrito de un filósofo argentino sobre un revolucionario americano la presenta en su plenitud.

La pedagogía se comprende desde la guerra

por León Rozitchner

¿Dónde comenzar el análisis de la educación en Simón Rodríguez? Si se trata de comprender la esencia histórica de la educación dentro del campo de la «democracia», ¿no habrá que retornar al origen de la propia nacionalidad, a la fundación de la República, para retomar desde ese momento histórico originario –proceso productor de un nuevo ámbito social en el cual jugaron su vida los que hicieron posible que la Monarquía sea vencida– para comprender allí el sentido de toda educación republicana?

Esto implica una inversión en el modo habitual de acercarse a la obra de Simón Rodríguez. No se trata de partir, entonces, de sus escritos dedicados a la pedagogía. Para ser considerados de esta manera, en su especificidad escolar y académica, requieren una operación mental previa a la cual hay que prestarse: deben ser desgajados del contexto, abstraídos dentro del texto mismo para que pierdan la significación que Simón Rodríguez quiso explícitamente darle.

Tomemos un ejemplo. Una maestra venezolana considera a Simón Rodríguez como un promotor del «alcance y necesidad de la educación primaria»; es decir, lo lee integrando sus propuestas en las necesidades de la burguesía liberal. Hace justamente lo contrario de lo que fue la propuesta de Simón Rodríguez. En esa reducción, que integra la «instrucción primaria» dentro del sistema convencional, oculta la preparación del hombre como soporte de ese mismo sistema. Deja de poner de relieve lo único importante, es decir, que ese saber ofrecido a sus alumnos en la escuela primaria oculta precisamente las condiciones que hacen posible mantenerlos, por medio del «saber», en la sumisión «democrática». Y con ello la aceptación del sistema social que los domina y en el que, por ese «saber» que les proporcionan, se ven incluidos como ignorantes. En este modo de «comprenderlo» a don Simón hay algo que esta maestra, preocupada por «velar por el nombre y la gloria de Don Simón Rodríguez» encubre, y que es precisamente lo fundamental a ser revelado. Si lo que está en juego en el conocimiento es el problema del ser social, humillado, expropiado y envilecido, la ignorancia combatida por Simón Rodríguez no es algo referido a un mero conocer de instrucción primaria. Al contrario, está dirigida a saber qué consecuencias tiene el no-saber cuando por medio de la enseñanza se le oculta al joven el verdadero conocimiento: el

de la dependencia de su ser, que se refiere a la ignorancia del saber del otro como otro que sufre.

Porque el saber no se dirige a un mero «conocer algo de las cosas del mundo», que la información produce; sino que se refiere a algo mucho más importante: el saber del otro como otro semejante en su ser sufriente. Por eso, esta defensora de Simón Rodríguez –que encuentra su punto de partida en la instrucción primaria–, cuando se preocupa por los niños ignorantes en realidad no los ve y siente como Simón Rodríguez. No los mira ni siente –ella, tan preocupada– desde el sufrimiento que viven. Pues para comprender esto y enfrentarlo, deberían tener un saber diferente al que ella les ofrece con su «instrucción primaria». Está muy preocupada, la buena maestra, por el aprendizaje de los niños, pero al no partir del sufrimiento de ellos como propio –que es lo que propone Simón Rodríguez como premisa para todo conocimiento– sólo puede ofrecerles un saber que esconde, al dárselos, su propio privilegio de «maestra» del sistema social que defiende. Sistema al que convierte, en ese acto mismo, en intocable: nuestra buena maestra es cómplice del poder opresivo en el mismo momento en que sin embargo se apoya en Simón Rodríguez para formular el objetivo de la enseñanza primaria.

Sucede que nuestra maestra, como casi todas sus colegas, parte de la enseñanza en la escuela, desde una institución fragmentaria, pero la excluye de la totalidad del sistema social contradictorio –político, económico, cultural, religioso– que da sentido a esa educación. Parte del presente y no se pregunta por el origen de ese sistema republicano, la guerra de la Independencia, desde el cual comprende su pedagogía Simón Rodríguez. Está instalada en la paz política de la República, pero no se pre-

gunta ni hace aparecer su carácter inacabado, es decir, su fracaso respecto de la segunda Revolución, la económica –que se planteó Simón Rodríguez para darle efectivo término a la primera revolución política iniciada por Bolívar.

Porque ésa es la diferencia: nuestra maestra, que vive en paz, no está desgarrada por la contradicción ni adentro ni afuera. Está instalada en la paz política y da como terminado el tránsito de la Monarquía a la República. La Revolución contra el opresor: que en paz descansa. No sabe que la Monarquía todavía está viva en quienes la realizaron. No comprende que para Don Simón la enseñanza se plantea no desde la paz de la República sino desde la guerra de la Independencia. Pero de una independencia que está todavía por ser alcanzada y cuyo camino debe ser enseñado para que permanezca abierto. Por lo tanto de una educación y una escuela para formar ciudadanos de una libertad social aún no lograda.

La educación revela su sentido fundante cuando es retomada desde la guerra. Porque esa guerra de la Independencia sigue presente en la política republicana. La clave para entender la obra de Simón Rodríguez está, creemos, en el drama de toda una sociedad que, luego de la Revolución, perdió el sentido de su primer triunfo y volvió a instalarse con ello contra lo cual había luchado. Simón Rodríguez a partir ese fracaso se plantea el trabajo necesario para dar término a lo que la Independencia dejó trunco: crear los hombres que, educación mediante, desde el sentimiento de su ser sufriente, sean capaces de producir la segunda Revolución político-económica y concluir la primera Revolución armada de Bolívar. Lo dice en el siglo 18: todavía estamos esperando que lo entiendan.

Por eso nuestro comienzo es diferen-

te. Nosotros partimos de una obra que nos plantea el problema desde la guerra y desde la milicia: «El libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social». Retomamos su momento culminante: ese enfrentamiento a muerte donde los hombres produjeron, con el riesgo de sus vidas, un nuevo ámbito de vida social proclamando la República.

Pintar con palabras

“La LENGUA y la MANO son los dotes más preciosos del hombre.”

Todo hombre se “objetiva”, aparece ante los demás y ante sí mismo en lo que hace. Ahí se transparentan, en cada acto, sus cualidades. Por eso esta expresión de uno mismo tiene dos extremos, donde la materia, si bien es diferente –la voz, para el caso– es una pura melodía etérea, aire modulado por la lengua que en la palabra hablada expresa la verdad de un cuerpo que se “dice”, como cuerpo, hacia afuera; y del mismo modo con la mano: si bien la mano modula la materia exterior al trabajarla, es también el trabajo del ser, del ser del hombre, sus cualidades más propias, las que se expresan en ella. Así se dan aquí los dos extremos, que habitualmente en la apariencia han sido separados: el “espíritu” aparece en la palabra, y la “materia” en la mano. Pero esta separación es falsa.

La ignorancia no es un no-saber cualquiera, pues se puede “saber” mucho, tener “conocimientos” y ser radicalmente ignorante. Porque la ignorancia es un no saber fundamental, que desconoce aquel sentimiento desde el cual todo saber verdadero se forma: el saber, vimos, del sufrimiento del otro como pro-

pio, la com-pasión, es decir el padecer y sentir al otro en nuestro propio cuerpo. Este saber fundamental se manifiesta en todo lo que el hombre produce con la mano, hacedora de cosas, y con la lengua, hacedora de ideas. Pero las cosas materializan las ideas, aunque la voz no las expresen. Los explotadores del cuerpo de los otros en el trabajo de la vida cotidiana creen que sus lenguas, separadas en sus delicados cuerpos del trabajo que los demás con sus manos hacen por ellos, expresan una riqueza propia, una distinción del alma que los sometidos y expropiados no tienen. Son los propietarios de la palabra. Pero sus cuerpos están divididos y deben acallar lo que han delegado en las manos callosas. No sufren porque el otro, siempre negro o indio, trabaje la naturaleza para que los Doctores preserven la ciencia que destilan los suyos. Pero esa ciencia no es de ellos:

Los Doctores Americanos no advierten que deben su ciencia a los indios y a los negros: porque si los Señores Doctores hubieran tenido que arar, sembrar, recoger, cargar y confeccionar lo que han comido, vestido y jugado durante su vida inútil... no sabrían tanto:... estarían en los campos y serían brutos como sus esclavos.

Se han quedado con el “espíritu” y las bellas artes. Simulan con sus cuerpos una forma alada, distante, suave. Creen encarnar un espíritu que la dura faena, el trabajo material, ha depositado en los otros, y los ha dejado libres para la histeria seductora de los gestos y las palabras. Por eso se asombran cuando ven manos de carpintero en un hombre que piensa; no han visto que esas manos que trabajan la materia, –como las de Simón Rodríguez, cuando fabri-

caba velas con las suyas—, modifican todo el ser del hombre y, por supuesto, también la boca cuando ésta lo expresa.

Esta separación entre cabeza y mano, o entre cabeza y cuerpo, entre “espíritu” y “materia”, es el fundamento del cuerpo de la Monarquía, que como vimos había hecho de ese Monstruo su Cuerpo. Y sin embargo ese cuerpo social tiene en sí mismo el “principio motor de todas sus acciones”, lo que lo hace ser un cuerpo poderoso

La fuerza material está en la masa y la moral en el movimiento.

La “fuerza material” es el conglomerado de los cuerpos del pueblo domado, explotado y embrutecido en su trabajo con las manos. Y la “moral”, que les da movimiento, estaba en las cabezas de esos cuerpos distinguidos cuya pretendida diferencia del pueblo era su supuesto «saber» que sólo ellos eran capaces de producir. Y eso nos lo dice Don Simón

Hasta aquí las dos fuerzas están divididas...

la moral en la clase distinguida, y la material en el pueblo.

Pero el Pueblo tiene en su pobreza un saber que los distinguidos no poseen: el de su resistencia, adquirido de un modo diferente en la vida cotidiana. Un saber que debe pasar de las manos a la propia cabeza, no escindido, como “las plantas que en un mismo pie tienen los dos poderes”

Los pueblos no pueden dejar de haber aprendido, ni dejar de sentir que son fuertes.

Antes se dejaban gobernar, porque creían que su única misión, en este mundo, era obedecer: ahora no lo

creen y no se les puede impedir que pretendan...

Esa es la confianza de Simón Rodríguez: los pueblos «no pueden dejar de haber aprendido» aquello fundamental que les permita hacer surgir desde las manos —pintoras de la realidad cotidiana con sus obras— un saber diferente al saber moral que se atribuyen las clases dominantes

Con los conocimientos, divulgados hasta aquí, se ha conseguido que los Usurpadores, los Estafadores, los Monopolistas y los Abarcadores obren legalmente.

Si los pueblos «no pueden dejar de haber aprendido», es porque en la vida de cada uno de sus hombres y mujeres está presente el lugar de una fuerza que hasta ahora se ha creído sólo «material» para usufructuarla. Pero cada hombre de pueblo también es el lugar posible de una moral nueva. Y a eso tiende la enseñanza de Simón Rodríguez: una moral nacida y desarrollada desde su propia fuerza, la fuerza colectiva de un pueblo sometido que se libera.

Este libro no es para ostentar ciencia con los sabios, sino para instruir a la parte del pueblo que quiera aprender, y no tiene quién le enseñe.

Habíamos señalado que ese saber que no reciben es uno solo, el importante, el único excluido de todo el campo donde el conocimiento, las ciencias y las artes se difunden y se charlan: el saber que les devuelva el ejercicio del poder moral de su fuerza, y que está sin embargo, como sentir, ya presente en ellos. Porque de ese saber se produce y surge su propio «movimiento»

Entre los conocimientos que el hombre puede adquirir, hay uno que le es de estricta obligación... el de sus SEMEJANTES: por consiguiente que la SOCIEDAD debe ocupar el primer lugar en el orden de sus atenciones, y por cierto tiempo ser el único objeto de su estudio.

No es el saber de la «sociología» o la «economía» donde se describe objetivamente el "intercambio" social entre los hombres. Simón Rodríguez se refiere a otro saber, el que descubre el fundamento social de la propia subjetividad, encarnado en lo más profundo y sensible de cada cuerpo humano. Es éste «el único objeto de estudio» del cual deriva luego todo otro. Esta ignorancia es la que permite ocultar el fundamento de las fuerzas de las masas de hombres sometidos. Eso se logró históricamente al dispersar a los hombres en individuos «separados», ignorantes del poder colectivo que hizo posible que cada uno de ellos sea. Y la figura de los que «andan en los Salones» es precisamente la de aquellos que creen afirmarse como personas independientes cuando más dependientes son de las manos que explotan. Este aislamiento individual, este ser uno excluyente de los otros, se apoya en dos ideas, base material y moral de la Monarquía prolongada en la República: libertad personal y derecho de propiedad.

La libertad personal sólo sirve «para eximirse de toda especie de cooperación al bien jeneral»; es decir como si no descansara en el aprovechamiento y la exclusión de la libertad también «personal» de la gente del pueblo. Eso les permite aparecer como si fueran «independientes». Pero sin embargo, la verdad de esta libertad individual oculta en el goce separado la trampa material, el aprovechamiento de los cuerpos

ajenos sobre los que recae la carga de la producción, el fracaso y la muerte. Esto es lo que nos muestra ese segundo principio que acompaña siempre, necesariamente, al primero: el derecho de propiedad. Es éste el que sirve para

convertir la USURPACIÓN en posesión (...) la posesión en propiedad— y, de cualquier modo, GOZAR con perjuicio de terceros (...) a título de legitimidad (y la legitimidad es un abuso tolerado).

El cuerpo de los otros usurpado es el que permitió luego también la expropiación de la materialidad de la tierra y de las cosas, la naturaleza trabajada que es el cuerpo común objetivo de cada subjetividad, donde se prolonga el cuerpo colectivo de los hombres. La usurpación es el secreto escondido y recóndito que forma sistema con la exclusión y usurpación del otro en uno mismo, la del propio cuerpo que se siente en su propia existencia más íntima separado y solo: el propio ser se funda en haber usurpado, sin reconocer, al otro.

La economía se prolonga también en lo más íntimo de la relación de pareja, donde la propia «libertad» individual sólo tolera como acompañante de la soledad y del despojo humano la presencia de la voracidad de otro semejante que la ponga en duda.

El «amor» es este punto donde el fervor del cuerpo sexuado sólo se extiende hasta abarcar el cuerpo ajeno separado, con la condición de que este «amor» no suscite la angustia de muerte que aparece si ese cuerpo «amante» descubriera la propia trampa que él consuela: lo quiero a él o a ella, porque su cuerpo queda cerrado sólo en el mío, y son así dos muertes, la de dos cuerpos muertos, las que el abrazo encierra en uno solo. Eso es el «goce», el del ocul-

tamiento de lo más sensible, –el sentir el sufrimiento del otro como propio– sobre el cual se apoya ahora este meneguado placer, ocultamiento en ambos de la misma agonía encubierta en lo gozoso.

El descenso al fundamento personal en el cual la economía descansa aparece muy claro en Simón Rodríguez, porque la aparente independencia de las relaciones productivas que el derecho a la propiedad afirma, se muestra en el nivel de las cualidades y facultades de cada hombre. Allí, en esa materialidad histórica, donde lo que cada uno es existe y se ha formado como facultad propia por su relación con las facultades de los otros, se revela el único lugar del entrecruzamiento sensible donde se genera lo más personal de cada uno por el «concurso» de los otros. Es en lo más íntimo de cada persona donde Rodríguez encuentra el fundamento desde el cual pensar la base humana de la República

NO HAY facultades INDEPENDIENTES
siendo así
no hay facultad propia
que pueda ejercerse sin el concurso
de facultades ajenas.

Este principio es el «principio preexistente a todos los principios», y nos llama la atención sobre «la simplicidad de este axioma». Lo cual quiere decir que aquí se funda, en la no-independencia de las propias facultades, en la presencia de las facultades ajenas en uno, el propio ser formado en sus fibras más íntimas por los otros. No se trata de algo formal ni abstracto, sino de la propia corporeidad trabajada por las cualidades y las facultades de los cuerpos que, superado el aislamiento, se unen. Los demás hombres están entrelazados en lo cualitativo de mi propio

cuerpo y son ellos los que han habilitado en mí el lugar desde el cual soy hombre. El ser de cada uno se muestra entonces como el lugar de una deuda histórica. Por eso don Simón nos hablaba del engaño, la apariencia y la mentira de los godos: ocultando la deuda aparecen como si a ellos los demás, los sometidos, les debieran todo. Este es el fundamento social de la ignorancia, que no se refiere sólo a un saber desconocido: la ignorancia es no querer saber del propio fundamento, la inconsciencia de esa deuda histórica sobre la cual afirma cada uno su propio privilegio. Ignorancia es aquí haber hecho del propio ser el cementerio de los otros consumidos.

Pero esta ignorancia es un sentir que cierra los límites del propio cuerpo y por lo tanto es mezquindad con el propio sentimiento. Desde aquí cada facultad desplegada hacia el mundo no tendrá una savia histórica, sensible, que la nutra. Facultades escuálidas, ignorantes del sentido que orienta el contenido y las ejercen como si fueran propias; florilegios de la voz y la palabra que garabatean en el papel o los salones un verdor simulado; juego de arabescos en fin, porque en su propio fundamento carecen del vigor de la vida que ha producido las facultades y los poderes creadores en los hombres. Y estos no pintan con el cuerpo las palabras y las letras. Como no tienen nada que decir, más allá del garabateo de sus papeles serán sus escritos letra muerta, basura en la ecología de la historia.

Porque aún la lectura de los libros implica para Simón Rodríguez actualizar el fundamento del ser que los lee

Leer es resucitar ideas, sepultadas en el papel:
Cada palabra es un EPITAFIO
íntimo, para hacer esa especie de MILAGRO! es menester

conocer los ESPÍRITUS de las difuntas
o tener ESPÍRITUS EQUIVALENTES qué su-
brogarles.

Si cada palabra es un epitafio en la que están sepultadas las ideas, resucitarlas quiere decir que debemos ser el lugar de ese milagro: el milagro de infundir, para hacerlas vivir, lo más propio puesto en juego por ellas. Quiere decir que debemos con nuestro propio ser sintiente y pensante hacernos el lugar donde en nosotros mismos resucitan y viven ahora de la propia vida. Y para lograrlo uno mismo debe hacer brotar, con la savia del propio cuerpo, el sentido que nuevamente las reanime. En la lectura somos el lugar de un renacimiento de lo más denso creado por la historia. Pero esto, entonces, no tiene nada que ver con la enseñanza de la «lectura», el saber «leer y escribir» de nuestros pobres colegios y escuelas de la República.

¿Qué quiere decir entonces «pintar con palabras»? Pintamos al hablar y al escribir porque hemos puesto todo el ser, sensible y pensante, en juego. Este trabajo de hacerse uno mismo al expresarse implica la capacidad del recuerdo. ¿Y qué van a recordar aquellos que han hecho de su vida pasada una rapiña? La ignorancia, –imposibilidad por angustia de sentir al otro en uno para ocultarse en el propio fundamento sintiente– implica al mismo tiempo el empobrecimiento de la memoria y el recuerdo: no podemos habilitar a la vida lo que más nos duele. Y eso es el poder de un cuerpo en lo más sensible de uno mismo. No son sólo ideas impensables sino también sentidos que quedaron muertos

cada Sentido tiene sus Recuerdos:
y juntándose los de los unos con los
otros,
forman la Memoria (...)
Memoria es, pues, un Conjunto de
Recuerdos.

Y el «arte», el fundamento de todo arte –¿qué podrán ver en los cuadros los que no han tenido el coraje de los propios recuerdos?– es esta combinatoria en la que el alma está en juego. Y sólo desde aquí se forman las ideas. Por aquí circula, en lo más íntimo, la historia del mundo que adquiere vida por la propia historia en el recuerdo sensible mantenido en la memoria. Así cada hombre tiene dos opciones: ser el lugar donde la creación se ha detenido, y simular para salvarse a sí mismo del dolor del engendramiento, o ser aquel donde la historia fue asumida, la historia grande de los hombres, como lo más propio que desde uno se incluye creadoramente entre los hombres. No pinta el que quiere aparecer, sino el que quiere ser. No es pintor el que quiere, sino el que puede. Y hay que tener un coraje muy profundo para hacerlo

El arte de escribir necesita
del arte de Pintar» (157 II)
Para ejecutar esto es menester SENTIR
nadie aprende a sentir,
y de cualquier modo expresa cada
uno sus sentimientos,
pero debe aprender a expresar los
ajenos que excitan los suyos.

El sentir, es esa la paradoja, es un saber que no se aprende. Lo único que se aprende entonces es a vivificar lo propio con lo que los otros «excitan», y no por conveniencia. Este es el verdadero aprendizaje para transformar el propio ser sensible retenido.

Pero en los salones de los godos, los sentimientos de cada uno sólo excitan la superficie, lo que quedó disponible del propio origen sepultado para ser excitado: sólo los roza pero no los hiere

Es menester ser más sensible y tener

mucha imaginación, para convertir el mal ajeno en propio, y compadecer en lugar de lastimarse solamente.

No tienen, nos dice, «en qué fundar el raciocinio»: para pensar no habilitaron la sensibilidad más profunda del propio cuerpo. No padecen por los otros, pero entonces no pueden ser el índice tampoco de lo que son ellos mismos; se sienten bien, no sufren: han roto los lazos de amor con el mundo.

estar mal o malo, y creerse bien o bueno, es un engaño de sentido, efecto de la desorganización –es un bienestar falaz, precursor inmediato de la muerte.

Estos hombres y mujeres que se engañan están desorganizados. No son coherentes con la vida de los hombres que han vivido antes y con los que conviven ahora, porque no tuvieron el coraje de asumirla en ese segundo nacimiento, en el cual cada uno nace de sí mismo. Y por eso el sentido de la historia, lo que en ella se debate, ha quedado detenido: sólo conocen cómo aprovecharla. Pero ese malestar individual, que el engaño hace aparecer como bienestar, muestra algo más que ellos no ven: forman cada uno, con sus cuerpos muertos, parte de un Cuerpo colectivo de una clase moribunda

Las naciones perecen (...) sus enfermedades mortales son siempre civiles, y su muerte... política.

Para que esta muerte no ocurra, hay que volver al problema de las manos separadas de la lengua, a la cabeza separada del cuerpo, a las clases que se

quedaron con la moral hipócrita mientras la otra, la del pueblo, sólo con el cuerpo sin movimiento y sin Idea

Para poner en práctica la Idea de la República

ocurrió la cabeza a las MANOS
y en las manos permanece:
es menester que vuelva la Idea a la CABEZA.

Las FORMAS están desacreditando la IDEA

no se llamen REPUBLICANAS porque no lo son

y no lo son porque NO HAY PUEBLO.

La cabeza y el cuerpo tuvieron que recurrir a las manos del pueblo para desarrollar la Idea de la República. Esa Idea no ha fructificado aún porque los que tenían manos para empuñar las armas de la guerra no han desarrollado el saber de la Idea que empujaba a las Milicias. Es menester, nos dice Simón, que vuelva la Idea de la República a la CABEZA: que se despliegue desde las manos de los cuerpos del pueblo sometido. Ahí reside la verdadera fuerza para dar contenido a la Idea de República. Por eso no habrá República mientras el pueblo no guíe la fuerza de sus cuerpos por las ideas prolongadas hasta las manos. O más bien: que las manos producen como ideas. Mientras tanto, los que han impuesto sólo la forma de la democracia están desacreditando la Idea: no han abarcado con ellas la corporeidad viva y creadora del pueblo.

Y nos preguntamos: ¿qué tiene que ver todo esto con lo que enseña nuestra maestra de escuela, que encima cree estar practicando lo que Simón Rodríguez enseña?

NÚMEROS ANTERIORES

Nº 1. Noviembre de 1998

AGOTADO

Nº 2. Mayo de 1999

EDITORIAL

1989: Ensayos de M. P. López, D. Sztulwark, G. Levy, J. Trímboli, G. Korn, R. Aronskind, M. Martínez, E. Yanco.

VISTO, OÍDO Y HABLADO: Los libros de la buena memoria por Fabio Wasserman

NOS QUEDA LA PALABRA: Entrevista con Alberto Piccinini

ENVITE: 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

Nº 3. Octubre de 1999

EDITORIAL

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA: Ensayos de L. Mattini, M. Martínez, G. Korn, D. Sztulwark, M. P. López, E. Grüner

NOS QUEDA LA PALABRA: entrevista con Lilianna Herrero

ENVITE: M. Santopietro, ex combatiente.

CRONICAR: De Cochabamba a Vallegrande por Andrés Ruggeri

TEXTOS ENCONTRADOS: Apuntes sobre el Che por John William Cooke

Nº 4. Abril del 2000

EDITORIAL

PREGUNTAS SOBRE EL SUJETO: Ensayos de E. Rinesi, R. Dri, I. Lewkowicz, M. P. López, D. Sztulwark, F. Wasserman

ENVITE: La Grieta

VISTO, OÍDO Y HABLADO: Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas por Federico Scigliano

CRONICAR: Amsterdam: una fábrica de nubes por Kleintje

TEXTOS ENCONTRADOS: Miedos, complejos y malosentendidos por Ismael Viñas

QUERELLAS: Ni ofendidos ni domesticados: un debate sobre la condición intelectual por La escena contemporánea

Nº 5. Septiembre del 2000

EDITORIAL

HACER LA AMERICA: Ensayos de G. Korn, D. Sztulwark, M. P. López, C. Aharonián, E. M. Basual-

do, C. Lozano P. Perazzi. Entrevista a P. Mujica.
VISTO, OÍDO Y HABLADO: Maldiciones argentinas (apuntes sobre *Restos pampeanos*) por Alejandra Prilutzky

NOS QUEDA LA PALABRA: Entrevista con León Rozitchner

ENVITE: Proyecto Los Horneros

CRONICAR: Tierra Santa por Miguel Vitagliano

NOTAS AL PIE: Muertes y nacimientos por María Pia López

TEXTOS ENCONTRADOS: Arte, Arte puro, Arte Propaganda... por N. Lamarque, J. L. Borges, L. Waismann, O. Gironde y C. Córdoba Iturburu.

FOTOS de Silvina Enrietti

Nº 6. Junio de 2001

EDITORIAL

¿QUÉ HAY DE NUEVO, VIEJO?: Ensayos de D. Sztulwark, F. Wasserman, M. P. López, M. Molle, D. Scavino, M. Mazzeo.

VISTO, OÍDO Y HABLADO: Manu Chao: la globalización alternativa, por Cecilia Flaschland

NOS QUEDA LA PALABRA: Entrevista al El Mosh, Alejandro Echeverría, de la UNAM

ENVITE: La Biblioteca Pedro Milesi, por Susana Fiorito

CRONICAR: Impresiones

NOTAS AL PIE: Good show, vermouth con papas fritas, por Guillermo Korn

TEXTOS ENCONTRADOS: Tristezas de sábado, por Raúl Scalabrini Ortíz.

LEA Y DIFUNDA: Carta de Emilio Alí

FOTOS de Silvina Enrietti

Nº 7. Octubre de 2001

EDITORIAL

POSTALES ARGENTINAS: Ensayos de G. Korn, D. Sztulwark, A. Fabbri, M. Molle, M. P. López, C. Flaschland

VISTO, OÍDO Y HABLADO: Sobrevivientes, por Verónica Gago

NOS QUEDA LA PALABRA: Entrevista al padre Jesús Olmedo

ENVITE: El brote. Movimiento cultural y solidario

CRONICAR: El interior del interior por L. Herrero

TEXTOS ENCONTRADOS: Regreso de la guerra locuaz por Juan Carlos Onetti

FOTOS de Silvina Enrietti

Nº 8. Mayo de 2002

EDITORIAL

19/20

CRONICAR

NOTAS SOBRE LA UNIVERSIDAD

LA NACION: Instrucciones para su uso, por David Viñas

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

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

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

Octubre de 2002

9

EDITORIAL	5
La vorágine por La Escena Contemporánea	7
Verdad y método. Crónicas de los medios de comunicación en Venezuela por Ezequiel Ipar	13
Recursos Humanos por Matías Molle	18
NOS QUEDA LA PALABRA	
La condición ambivalente Entrevista con Paolo Virno. Roma, junio 2002 Verónica Gago y Diego Sztulwark	27
Operaciones y batallas por Verónica Gago y Diego Sztulwark	40
Estilos por María Pia López	44
VISTO, OÍDO Y HABLADO	
Entre porosidades y apremios: variaciones sobre un ensayo por Matías Blanco	46
CRONICAR	
Crónicas de viaje: obstáculos y desventuras de la nueva y la vieja izquierda por Manuel Bueno	50
TEXTOS ENCONTRADOS	
La pedagogía se comprende desde la guerra por León Rozitchner	56

