

historia y el pensamiento latinoamericano, pero siempre reflejado o en el caldero vital de Latinoamérica parte dialogan entre si una significativa pensar críticamente (Eduardo Grüner) con las ideas propias que ha construido la teoría (Yamandú Acosta), el teoría fragmentada de la revolución latinoamericana (Nicolás Casullo) y los que Ernst Bloch habría llamado "solido" para nuestro continente.

En la segunda parte, catógo

oliberalismo (Alejandro Mo-

Maria Ciavatta y Eunice

Trein (Jaime Ornelas Delgado)

chados resonan con las ideas

o un organismo re-creación de

los. La otra parte, más le

ciertos desafíos, otros y

una vez más se han pro

y la propia latinoamericana

genio hasta

significación sucedieron de

León Rozitchner

torno a la integridad o la oficina

de Gilberto Freyre o Tot

Eduardo Grüner), hasta la

universal –algo por ello mismo

– singularidad literaria de mi

s (Alejandro Moreano).

atención de estos textos es pre

o, abrir puertas. No tenemos

bordes para cocinar los platos

que seamos capaces. Un mismo

en posición que quisieran

darla, ha de un compromiso

exa una palabra satis

de desde su propia escritura

ica emancipatoria. No es que

sería ingenuamente obviar

, por si mismo, que se de

s de emancipación. Es el agro

movimiento y la acción de los pue

los, decir que, con todas sus im

posiciones –como, por otra parte

no ya está en marcha – como,

se siempre. Pero también es

alguno que tiene la posibili

– pensar en esa dirección y

por las cuestiones, aun y sobre

vidas, que ese pensamiento des

de la de las ideas se puede huir.

Eduardo Grüner [coordinador]

NUESTRA AMÉRICA Y EL PENSAR CRÍTICO

Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe

Yamandú Acosta | Nicolás Casullo

Martín Cortés | Alejandro Moreano

Maria Ciavatta | Eunice Trein

Jaime Ornelas Delgado | León Rozitchner



NUESTRA AMÉRICA Y EL PENSAR CRÍTICO

Grüner, Eduardo

Nuestra América y el pensar crítico : fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe . - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2011.
368 p. ; 23x16 cm. - (Grupos de trabajo)

ISBN 978-987-1543-75-5

1. Sociología. 2. Pensamiento Crítico. I. Título.

CDD 306

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Pensamiento crítico / Teoría crítica / Filosofía / Marxismo /
Neoliberalismo / Desarrollo económico y social / Trabajo / Discursos
literarios / América Latina / Caribe

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**NUESTRA AMÉRICA Y
EL PENSAR CRÍTICO**

**FRAGMENTOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO
DE LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE**

EDUARDO GRÜNER
[COORDINADOR]

YAMANDÚ ACOSTA
NICOLÁS CASULLO
MARTÍN CORTÉS
ALEJANDRO MOREANO
MARIA CIAVATTA
EUNICE TREIN
JAIME ORNELAS DELGADO
LEÓN ROZITCHNER





Editor Responsable Emir Sader - Secretario Ejecutivo

Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto

Colección Grupos de Trabajo

Director de la Colección Marcelo Langieri - Coordinador del Programa Grupos de Trabajo

Asistentes del Programa Rodolfo Gómez, Pablo Vommaro y María Chaves

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich

Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Arte de tapa Ignacio Soleyra

Impresión Gráfica Laf SRL

Primera edición

Nuestra América y el Pensar Crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe
(Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2011)

ISBN 978-987-1543-75-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Av. Callao 875 | Piso 4º G | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | <clacso@clcso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopía u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

PRÓLOGO DEL COORDINADOR

EDUARDO GRÜNER

| 9

PARTE I

LOS AVATARES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO, HOY POR HOY

EDUARDO GRÜNER

| 15

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

YAMANDÚ ACOSTA

| 75

MEMORIA Y REVOLUCIÓN

NICOLÁS CASULLO

| 91

UN MARXISMO CÁLIDO PARA AMÉRICA LATINA (APUNTES

PARA UNA INVESTIGACIÓN)

MARTÍN CORTÉS

| 115

PARTE II

NEOLIBERALISMO, CULTURA Y SOCIEDAD

ALEJANDRO MOREANO

| 143

**A TRANSFORMAÇÃO DO TRABALHO E A FORMAÇÃO
PROFESSIONAL NA SOCIEDADE DA INCERTEZA. UMA
CONTRIBUIÇÃO AO PENSAMENTO HISTÓRICO-CRÍTICO**
MARIA CIAVATTA Y EUNICE TREIN

| 187

**REPENSAR EL DESARROLLO COMO CATEGORÍA TEÓRICO-
PRÁCTICA PARA SUPERAR EL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA**
JAIME ORNELAS DELGADO

| 217

PARTE III

SIMÓN RODRÍGUEZ Y LA “NUEVA REPÚBLICA”
LEÓN ROZITCHNER

| 243

**AUSENCIAS POSIBLES, PRESENCIAS IMPOSIBLES.
“AFRICANÍA” Y COMPLEJIDAD TRANSCULTURAL EN
FERNANDO ORTIZ, GILBERTO FREYRE Y ROBERTO
FERNÁNDEZ RETAMAR (PRIMERA PARTE)**
EDUARDO GRÜNER

| 265

BORGES Y LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA
ALEJANDRO MOREANO

| 309

PRÓLOGO DEL COORDINADOR

PENSAMIENTO HISTÓRICO-CRÍTICO de América Latina y el Caribe. El nombre de este Grupo de Trabajo de CLACSO –que me ha tocado el inmenso honor de coordinar– puede quizá sonarle a alguien excesivo, desproporcionado, exagerado. Y bien, ¿por qué no? El grupo se propuso justamente eso: *excederse* en las propuestas ensayísticas en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y la teoría crítica de la cultura; crear una *desproporción* en el pensamiento, actuando y produciendo con la mayor de las libertades posibles; *exagerar* la audacia en la propuesta de maneras nuevas y originales de pensar desde y hacia una teoría crítica latinoamericana. Finalmente, para bien o para mal, estamos en un momento que empuja a volver a *pensar* Latinoamérica. Para decirlo con un idiolecto que no ha dejado de producir sus efectos en las Ciencias Sociales, Latinoamérica es de nuevo un *objeto de deseo* del pensamiento crítico.

Este Grupo de Trabajo partió de la constatación de ese deseo. Para cada uno de sus integrantes, semejante constatación estaba lejos de ser una novedad: *todos* ellos habían hecho, en algunos casos desde hace décadas, una verdadera *obsesión* –en el mejor sentido del término, que lo hay– de la tarea político-intelectual de *comprender* Latinoamérica. Comprenderla, y por lo tanto contribuir a transformarla: ¿qué otra cosa debe entenderse por “pensamiento crítico”? Basta citar

los nombres de los miembros del Grupo de Trabajo, tal como hoy ha quedado conformado (luego de haber sido renovado en la Asamblea de CLACSO realizada en Bogotá, Colombia), para que se sepa de qué estamos hablando: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, León Rozitchner, Franz Hinkelammert, Nicolás Casullo, Héctor Díaz Polanco, Edgardo Lander, María Ciavatta, Alejandro Moreano, Plinio Sampaio, Yamandú Acosta, Jaime Ornelas Delgado, Martín Cortés, Sergio Guerra, Rolando González Patricio. No todos ellos han podido hacerse presentes en esta primera entrega en forma de libro de la producción del Grupo de Trabajo. Seguramente, lo harán en un futuro próximo. Pero los trabajos aquí reunidos son, por sí mismos, altamente representativos del rumbo crítico que el Grupo ha tomado: un rumbo plural, tanto en temáticas como en estilos de escritura, tanto en perspectivas disciplinarias como en orientaciones teórico-políticas. Plural, decimos, pero no ecléctico: todos ellos están atravesados por la voluntad de pensar críticamente, poniendo precisamente *en crisis* las ideas establecidas, los sentidos comunes, las fronteras rígidas entre los saberes que son una astuta manera del *disciplinamiento* de la teoría. No se trata tanto, en estos textos, de volver una y otra vez sobre lo ya obtenido, sino de obtener *más*: no de confirmar pre-conceptos ni de llegar a donde se sabía de antemano, sino de dejarse sorprender por el propio desarrollo de la investigación. De construir lo que nos gustaría llamar un *modo de producción de conocimiento* antes que un conjunto de temas *remanidos*. No tanto de hacer “aportes” –que sin duda existen– al pensamiento crítico, sino de *definir* un pensamiento crítico *desde y para* Latinoamérica, sin renunciar (lo cual sería necio) al saber histórica y mundialmente acumulado, pero sí *interrogándolo* para poder re-pensarlo en nuestra propia *situación*.

En ese camino –que es un *camino*, no una meta prefijada– los textos recorren distintos andariveles entrecruzados de la historia y el pensamiento latinoamericano o europeo, pero siempre releído o reescrito pensando en el caldero vital de Latinoamérica. En la primera parte dialogan entre sí un intento de situar qué significa pensar críticamente en el mundo de hoy (Eduardo Grüner) con las imágenes de un *sujecto propio* que ha construido la filosofía latinoamericana (Yamandú Acosta), el concepto y la memoria fragmentada de la *revolución* en América Latina (Nicolás Casullo) y las hipótesis sobre lo que Ernst Bloch hubiera llamado un *marxismo “cálido”* para nuestro continente (Martín Cortés). En la segunda parte, categorías como la de *neoliberalismo* (Alejandro Moreano), *trabajo* (María Ciavatta y Eunice Trein) y *desarrollo* (Jaime Ornelas Delgado) encuentran insospechadas resonancias una en otra cuando son sometidas a un original re-examen de sus contenidos clásicos. La tercera parte aborda, más específicamente, ciertos discursos

literarios y ensayísticos que de una u otra manera han problematizado la imagen y la palabra latinoamericanas desde sus orígenes hasta casi la contemporaneidad: desde la significación *fundacional* de un Simón Rodríguez (León Rozitchner), pasando por los debates en torno a la *negritud* o la *africanía* en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre o Fernández Retamar (Eduardo Grüner), hasta la abarcadoramente universal –pero por ello mismo densamente “local”– singularidad literaria de un Jorge Luis Borges (Alejandro Moreano).

Una vez más: la intención de estos textos es provocar interrogantes, abrir puertas. No tenemos recetas, sino ingredientes para cocinar los platos más humeantes de que seamos capaces. Al mismo tiempo, tenemos una *posición* que quisiéramos dejar nítidamente clara: la de un *compromiso* –no hay por qué perder esa vieja palabra sartreana–, que cada cual asume desde su propia escritura, con una teoría crítica emancipatoria. No es que creamos, desde ya –sería ingenuamente soberbio–, que la teoría crítica, por sí misma, vaya a ser decisiva en esa *praxis* de emancipación: eso lo logrará solamente el movimiento y la acción de los pueblos. Quizá se pueda decir que, con todas sus imperfecciones y desasosiegos –como, por otra parte, ocurre siempre–, eso ya está en marcha –como, por otra parte, ocurre siempre. Pero también es necesario –y para alguien que se pretende intelectual, imprescindible– *pensar* en esa dirección, y dejarse atravesar por las cuestiones, aún y sobre todo las más incómodas, que ese pensamiento despierte. De la batalla de las ideas se puede huir, pero no se puede entrar en ella impunemente: hay que atravesar la barrera de la intemperie, y saber soportar los ventarrones que soplan del otro lado. Tómese este libro, entonces, como una modesta apuesta por el temporal.

Cuando este volumen ya estaba en proceso de elaboración, nos laceró como un cachetazo la noticia del fallecimiento extemporáneo, inesperado, de nuestro amigo y compañero Nicolás Casullo. No de un héroe o un prócer, sino alguien mucho más importante: un hombre *cabal*, un pensador *serio*, un camarada *jugado*. No vamos a hacer aquí solemnes homenajes, sobre los cuales él probablemente hubiera ironizado. Vamos simplemente a decir que esa pérdida irreparable no es una “baja” –como se dice en la jerga militarizada– sino, al contrario, una *deuda*. Le debemos a su coraje intelectual siempre tan pleno de humor seguir pensando y trabajando en la dirección en la que él iba y nos empujaba. Que este libro, pues, en el que él también está presente, sea leído en su memoria: la pasada y la futura.

EDUARDO GRÜNER

PARTE I

EDUARDO GRÜNER*

LOS AVATARES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO, HOY POR HOY

¿QUÉ SIGNIFICA LA EXPRESIÓN “*pensamiento crítico*” hoy? ¿De qué maneras esa noción –que otrora identificábamos fácilmente con nombres como el de Sartre, o el de los miembros de la Escuela de Frankfurt, o el de Fanon, o el de ciertos pensadores “comprometidos” de América Latina o el Tercer Mundo– se ha *transformado* (y algunos opinan que se ha *desvanecido*) junto a las profundas transformaciones (pero, ¿son realmente *tan* profundas?) que ha sufrido el mundo en las últimas décadas, desde la “caída del muro (de Berlín)” hasta la de las Torres Gemelas (y todas sus consecuencias), pasando por la reconversión tecnológico-financiera del capitalismo y la llamada “globalización”? Y, más precisamente: ¿qué quiere decir todo eso *hoy y aquí*? ¿Qué es un pensamiento crítico propiamente *latinoamericano*? ¿En qué se asemeja y diferencia de otras formas “regionales” (europeas e incluso “eurocéntricas”, por ejemplo) del pensamiento crítico? No seremos los primeros ni los últimos en hacer estas preguntas. Tampoco en aclarar que en el resto de este texto no se encontrarán las respues-

* Sociólogo, ensayista, crítico cultural. Profesor de Antropología del Arte (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y de Teoría Política II (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Ex director y actual miembro del Comité Académico del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA).

tas, sino más preguntas sobre estas preguntas. Y eso no porque nos complazcamos en ninguna ética –o estética– de la incertidumbre. Sino porque un replanteamiento de las desventuras del pensamiento “crítico”, hoy, demanda un talante ante todo *interrogativo* –sin que eso nos impida en modo alguno hacer ciertas aserciones, a veces fuertes.

1

Empecemos por identificar lo que tenemos de un lado, el “lado” de lo que en otra época se hubiera llamado la *base material*. Está lo que István Mészáros ha llamado el *proceso sociometabólico del Capital* (y no solamente del *capitalismo*, puesto que la *lógica* de ese proceso puede anteceder tanto como sobrevivir a los *régimenes sociopolíticos* que se identifican con ella): un proceso que incluía a los denominados “socialismos realmente existentes”, y que por supuesto va mucho más allá de la economía, para colonizar el entero “mundo de la vida” hasta en sus rincones más íntimos, bajo la *lógica matricial* del fetichismo de la mercancía, esa verdadera *metafísica* del capital (Mészáros, 2002).

Ese proceso sociometabólico ha entrado en su fase de *crisis terminal*. Este, como se verá, no es un enunciado irresponsablemente optimista –ni, mucho menos, pesimista. Es sencillamente la constatación de que aquel proceso sociometabólico ha llegado a su *límite*. Y lo ha hecho sin que todavía se haya logrado articular –tanto en términos teóricos como de *praxis social-histórica y político-cultural*– un modelo contra-hegemónico viable de *sustitución* del lazo social articulado en los últimos quinientos años sobre la base de la “religión de la mercancía”. De esa religión que, aunque “weberianamente” se pueda pensar que tuvo su propia condición de emergencia “espiritual” en alguno –o en todos, cada cual a su manera– de los grandes monoteístmos universales, es la religión que en toda la historia ha calado *más hondo* en el funcionamiento “objetivo”, *inconsciente*, de todas y *cada una* de las prácticas humanas. Esa es la radical diferencia *específica* de la religión del capital respecto de cualquier otra: que, como diría Foucault del poder (¿y de qué otra cosa estamos hablando?) no se limita a impedir, a reprimir, a encuadrar o a dominar a los sujetos: los *produce*, de manera homóloga a como Horkheimer y Adorno, en las páginas célebres de “La industria cultural” –un concepto que para ellos, como el de *plusvalía* o *fetichismo* para Marx, tenía un alcance filosófico, incluso *ontológico*, descomunal– teorizan los modos en los que la *racionalidad instrumental* no solo crea “objetos”, sino *sujetos* para esos objetos (Horkheimer y Adorno, 1997).

Es una religión, pues, para la que no hay, no puede haber, porque su lógica intrínseca ni siquiera contempla la posibilidad, ateísmos, agnosticismos, herejías, debates de secta: todas esas cosas están, por

definición, *dentro* del templo, porque no se trata en ella de la *fe* o la *creencia* –o de la falta de ellas–, sino de eso que ahora se llama el *bipoder*: sucintamente, la organización misma de la vida –y de la muerte– humana bajo el sociometabolismo del capital, y para la que se dice que “no hay alternativa” (¿se puede pedir mayor *fundamentalismo* que este?). Y es una religión que ya no apela, siquiera, a la persuasión o al consenso ideológicamente construido, porque solo le interesan las *conductas reproductivas*, “proactivas”, del sociometabolismo: como si hubiera recogido perversamente aquella lección irónica de Pascal, que recomendaba nunca tratar de *persuadir* a un agnóstico, sino simplemente obligarlo a entrar en la iglesia, hincarse ante el altar y rezar, porque entonces “*ya va a creer*” (y en efecto, ¿qué remedio le queda al pobre agnóstico? Una vez que ha llegado hasta allí, es imposible ser como antes; como hubiera dicho Borges: “No abras esa puerta, porque ya estás adentro”). Una religión que no reclama ni siquiera, pues, obediencia, puesto que no contempla otra opción: actuar, *vivir*, dentro del sociometabolismo del capital, es *ya obedecer*.

Es una religión, además, *mundial*, como no lo fue nunca ninguna. El eufemismo de la *globalización* –la “mundialización de la Ley del Valor del Capital”, traduce Samir Amin con más elegancia teórica y mayor precisión política (Amin, 1997)– expresa perfectamente la aspiración última de *toda religión “mundial”*: el universo entero está *en ella*, aunque no se crea en ella, o peor aun, aunque se tenga plena y transparente conciencia de que sus beneficios son altamente *diferenciales*.

En efecto: esa “mundialización” que, para nosotros los latinoamericanos y por lo tanto también para los africanos, aunque suela olvidárselo, empezó en 1492, solo es verdaderamente *mundial* porque es *trunca*. Se trata, en este sentido, de la paradoja bien conocida, tanto por los marxistas –a través de la cuestión de la *plusvalía*– como por los psicoanalistas –a través de la cuestión de la *castración*–, de que solo puede algo –llámese el mercado mundial o la identidad sexual– parecer *completo*, precisamente porque algo le *falta*: solo puede parecer que el comercio internacional, el capital financiero, las comunicaciones y las unidades productivas están “globalizadas”, porque la *fuerza de trabajo* no lo está, ni podría estarlo, dado que el capital necesita *imperiosamente* mantener niveles *territorialmente diferenciados* de extracción de plusvalía y excedentes, so pena de caída catastrófica de la tasa de ganancia. Da la casualidad, además, de que esos “territorios” sometidos a la superexplotación laboral (también por los altos índices de desocupación o de trabajo “informal”, lo que a su vez presiona sobre los salarios de la fuerza de trabajo ocupada) coinciden con los de las (no tan) *ex colonias*, produciendo una serie de conflictos étnico-nacionales “cruzados” con la conflictividad laboral clásica.

Este es solo *uno* de los límites *absolutos* (en el sentido de que no tienen solución posible *dentro* del sociometabolismo del capital) que el capital tiene que enfrentar.

Otros –no los únicos, sino los más dramáticos, y todos ellos asimismo *absolutos*– son: la gravísima, prácticamente ya *terminal*, cuestión ecológica; la miseria endémica productora, por un lado, de toda clase de pestes “medievales” y, por otro, de multiplicados índices de violencia social, drogadicción, marginalidad, delincuencia, etc.; la cuestión explosiva a (no tan) mediano plazo de las minorías étnicas, religiosas y sexuales; el “terrorismo fundamentalista” –expresión perversa de resistencia anticolonial ante la retirada de la “lucha de clases” a nivel internacional en su acepción clásica–; la “inmigración ilegal” y la consiguiente “explosión” demográfico-urbana –fuente a su vez de más miseria, desocupación, marginalidad y violencia social–.

La gran ironía es que todos estos que hoy son límites *infranqueables* para el crecimiento y desarrollo “sustentables” del capital, además de ser por supuesto los propios *efectos* de ese desarrollo, son exactamente los *mismos* fenómenos que en la etapa ascendente del capital le confirieron su fuerza incontenible: la articulación armoniosa del carácter *internacional* del capital y el carácter *nacional* de los Estados controladores de la fuerza de trabajo, la *ciudadanización* voluntaria o forzada de las minorías, el crecimiento poblacional urbano dinamizador de los mercados internos, el desarrollo de las fuerzas productivas para la sujeción de la naturaleza, y así sucesivamente. Lo que ayer fue la *fuerza* del capital hoy es, ya no meramente su “debilidad”, sino el *cáncer* que corroe su cuerpo por todas partes, y para el cual *no hay remedio*: el capital, por definición, no puede auto-detener el crecimiento y multiplicación de sus células, incluyendo por lo tanto las cada vez más abundantes células “cancerosas”. En una suerte de homeopatía invertida, su *cura* es simultáneamente su *veneno*. Por supuesto que esto no obedece *solamente* a la lógica “interna” del capital (aunque es difícil usar esta palabra: ¿cuál sería, en efecto, hoy, una lógica “externa” a él?) sino también a las diversas, con frecuencia incomparables e incommensurables, prácticas colectivas de *resistencia* a sus efectos más claramente deletéreos. Muchas de esas prácticas –es de rigor admitirlo– sirvieron a la larga para *reforzar* el sociometabolismo del capital, o al menos para elastizar y redefinir sus límites. Otras lograron, mal que bien, *demorar* la catástrofe. Algunas llegaron, como se dice, a “tomar el poder”, pero no es *siempre* seguro que ese éxito les garantizara una auténtica *exterioridad* respecto del sociometabolismo del capital. Ya tendremos que volver sobre la cuestión. Repitamos, por ahora, la fórmula: el cambio cualitativo verificado en las últimas décadas es que todo o casi todo lo que en otras épocas fue percibido

–y muchas veces actuó materialmente– como paliativo, incluso como solución, a las “contradicciones” del capital, ahora es un centro más de reproducción de sus “células cancerosas”.

Se nos dirá que ya era así en épocas de Marx, y por eso él podía decir que el propio capitalismo creaba, sin opción posible, a sus “enterradores”. Es cierto. Pero era aún la etapa “heroica” de *ascenso* del capitalismo –que Marx mismo, como es archisabido, celebró con tonos épicos en el *Manifiesto*, aunque lo hiciera para festejar su próxima caída, según confiaba con lo que se demostró un exceso de optimismo–, en la que su *fuerza productiva* solo tenía por delante el horizonte, eternamente en desplazamiento, de un desarrollo en principio infinito. Ya no: el horizonte se ha inmovilizado, y está a punto de derrumbarse sobre *todas* nuestras cabezas, y no solo las de los dueños del poder. La *fuerza* del capital, hoy, es solamente, exclusivamente, (*auto*)*destructiva*.

Necesidad urgente de sustitución del sociometabolismo del capital, decimos, entonces, por otro “lazo social” que implique una refundación de la *polis* humana capaz de generar una lógica que vaya *más allá* y hacia *otra cosa* que a la simple morigeración (hoy ya imposible, por otra parte) de las flagrantes injusticias *estructurales* así como de la alienación y la degradación mundializadas del régimen del capital, y más inmediatamente aun, de los *estructurales límites a la vida*, comprendiendo la propia vida *biológica* de la especie. Algo que, permítasenos insistir, el capital *no puede* hacer, y que por lo tanto tendrá (tendremos) que hacer toda aquella *parte* de la humanidad (la inmensa mayoría) que no está –que no *debería* estar– directa o indirectamente *comprometida* (objetiva o subjetivamente) en la ineluctable marcha hacia el abismo que la continuidad del capital promete sin detención posible bajo su propia lógica.

Mientras tanto, las contradicciones internas, íntimas e irresolubles del capital –ellas mismas provenientes de la propia “naturaleza” de su modo de reproducción social *indetenible* e *incontrolable* desde adentro, y por lo tanto *no “reformable”*– han llevado al extremo sus tendencias destructivas (hay quien las llama, como acabamos de hacer nosotros, “auto-destructivas”: pero, no teniendo hoy el capital “lado de afuera”, ¿no significa entonces que *todos* seremos destruidos por la “auto-destrucción”?): tendencias cuyos síntomas más virulentos, reiteremos, son la exclusión “marginalizante” como causa inmediata de la miseria social y moral que conduce a la violencia social generalizada, la inminente y apocalíptica destrucción ecológica de la naturaleza, la transformación de las mega-ciudades periféricas de Asia, África y América Latina en lo que Mike Davis llama *giant slums* (monumentales *villas miseria* o *favelas* para el hacinamiento ultra-violento de

millones de “descartables”) (Davis, 2006), la proliferación de todo un conjunto de racismos de nuevo tipo (en particular el que ya hace más de una década Wallerstein y Balibar bautizaron como *racismo laboral*) (Wallerstein y Balibar, 1991) tendencialmente genocidas, o la “huida hacia adelante” del Imperio en decadencia, bajo la forma de reducción de la política a la *guerra permanente* alimentada por el pretexto del terrorismo fundamentalista; algo que hoy está en Afganistán, en Irak o en el Líbano, mañana en Irán o Corea del Norte, pero que no se detendrá por sí solo allí, puesto que es una *necesidad* del capital en crisis.

En efecto, el fracaso estrepitoso (aun en los propios términos de la lógica del capital) de las políticas llamadas “neoliberales” (en realidad *conservadoras-reaccionarias*) aplicadas en los años ochenta y noventa, sobre todo en el sur del planeta, por gobiernos “democráticos” que, más allá de sus mejores o peores intenciones –que desde luego, en ningún caso implicaban una *salida* de la órbita del capital, una *desconexión* como la postulada por Samir Amin–, en el mejor de los casos se vieron insuperablemente *condicionados* por el arrasamiento previo de los movimientos resistentes (organizados o no) a manos del más implacable terrorismo estatal, ese fracaso estrepitoso, hagámonos cargo, *no es* remontable dentro de los límites sociometabólicos del capital. No hay –ni siquiera suponiendo que eso fuera una solución en el mediano plazo que no tomara en cuenta la continuidad de la *destrucción “productiva”* de la Tierra que ello significaría– ningún Nuevo Estado de Bienestar esperando a la vuelta de la esquina. Ningún paraíso de pleno empleo, consumo masivo, crecimiento exponencial de la demanda, reactivación económica, desarrollo industrial autosostenido, distribución al menos *algo* más equitativa, seguridad social, derechos laborales, control “nacional” de las transnacionales imperialistas, etc. es –salvo coyunturas bienvenidas y quizá defendibles en sus propios términos, pero más discursivas que realmente materiales, como las que parecen haber venido despuntando en los últimos años en América Latina– estructuralmente viable, o siquiera *imaginable*; la lógica actual del capital, abrumadoramente dominante en términos de especulación financiera (es decir, de *fetichización a ultranza* del universo entero socioeconómico, jurídico-político, simbólico-cultural y *via dicendo*) ya ha destruido, sin posible vuelta atrás, toda factibilidad de reconstrucción de un sistema de reproducción social no digamos ya más justo, sino siquiera menos desigualitario.

Nunca, *nunca* antes en la historia de la sociedad humana se había dado, en proporción a la potencial producción de riqueza sin desperdicios, una *polarización* tan espectacular de esa riqueza –es decir un, efectivamente, *desperdicio* de riqueza que convive con la insatisfacción de las necesidades básicas de la mayoría–, una *brecha* tan mons-

truosa entre ese 20% de la población mundial que concentra el 80% de la riqueza (de *toda* la riqueza, comprendiendo el “capital simbólico” del que hablaba Bourdieu) y su relación inversa: esto solo bastaría para calificar sucintamente al sociometabolismo del capital de *asesino serial masivo*. O, si se quiere, de *genocida* a una escala históricamente desconocida.

Pero además, como decíamos, esta situación ya no es “reformable” en los límites de ese sociometabolismo, puesto que una *detención y marcha atrás* de semejante maquinaria –que ya ha adquirido, como si dijéramos, un *impulso propio de “autorregulación”* imparable, como en la leyenda del aprendiz de brujo– implicaría para las clases dominantes *personificadoras* del capital una transformación de *su* propio “metabolismo” económico, político y cultural, incluso “subjetivo”, tan inconcebible que no puede entrar en sus más alocadas fantasías (ni en las nuestras). Sus obsesiones actuales nada tienen que ver –como podía haber sido todavía el caso en la segunda posguerra, por ejemplo– con detener la “caída de la tasa de ganancia” mediante la construcción de aquel Estado de Bienestar que prometía una feliz sociedad de consumo eterno e indefinido y que, como se comprobó, de todas maneras resultó ser apenas una *fase efímera* que chocó con los límites infranqueables del propio sociometabolismo del capital (a saber, una *explosión de la demanda* no solo económica, sino también política y cultural, cuya satisfacción plena hubiera representado un riesgo insuperable para la famosa “tasa de ganancia”: de allí que ya desde inicios de la década del setenta el capital, entonces sí, tuvo que dar marcha atrás y liquidar, en la mayor parte del mundo a sangre y fuego, aun las más mórdicas conquistas de ese *socius* al cual le había prometido el bienestar infinito).

No: las obsesiones de los actuales personificadores del capital, perfectamente conscientes del agotamiento inminente del *mundo de la vida* al cual le extraen su excedente, son mucho más, si se puede decir así, *vitales*, incluso *viscerales*: saben que es su mera *supervivencia*, la del propio metabolismo del capital, lo que está en juego. Por un lado, se terminan los recursos renovables y no renovables –el petróleo o el gas, claro, pero también el agua, y hasta el *aire*–, destruidos por la propia mecánica de ese metabolismo. Por el otro, el inaudito desarrollo tecnológico que ese metabolismo supone ha transformado hasta el desconcierto las formas clásicas de obtención de plusvalía y trabajo excedente, de modo que la caída de la tasa de ganancia apenas puede *disimularse* con la superexplotación de los trabajadores de la periferia (pero eso, a su vez, genera situaciones sociales cada vez más explosivas en el interior de las propias metrópolis explotadoras, que las cada vez más restrictivas leyes inmigratorias son incapaces de contener, e incluso empeoran).

El resultado, otra vez, es una suerte de desesperación ante la “toma de conciencia” de que ya *no hay adonde escapar*: el colonialismo “clásico”, el imperialismo, el neocolonialismo, etc., fueron en su época sucesivas ampliaciones del territorio (no solo geográfico) del capital, en tanto este, como ya lo decía Marx, tiende a ser *constitutivamente* mundial por las mismas necesidades de su reproducción metabólica ampliada. Pero ese proceso está *finiquitado*. Ya no hay más adonde ir: Marte o la Luna no están aún disponibles, y de todos modos, ¿de quiénes se obtendría allí la plusvalía o el excedente de trabajo? Hace rato ya que ha comenzado (también lo indicó en su momento Fredric Jameson) la fase de *auto-colonización*, en la cual es absolutamente esencial la *retención concentrada* –en las mismas condiciones “polarizadas” que conforman la lógica actual del capital– de aquellos *recursos vitales* en vertiginoso proceso de agotamiento.

Eso solo le deja al capital un camino abierto: la guerra de agresión generalizada. Guerra *infinita*, como se dice ahora (hablando de ese enemigo “interminable” y ubicuo que es el terrorismo, pero al mismo tiempo enunciando un *lapsus* que da cuenta de que, como también se dice hablando del régimen del capital, *no hay alternativas*). Guerra que deberá desarrollarse en todos los niveles: en el militar de exterminio físico, claro está, pero también en el social, el cultural y hasta el “psicológico”, ya que –en una situación de *crisis terminal*, permítasenos insistir– la *estructura de comando* (citando nuevamente a Mészáros) del capital no puede permitirse el lujo de no tener *todo* el control. Todavía, hoy, puede hacerlo bajo la fachada de una *democracia jurídica* que cuide las formas “internas” –si bien es una “democracia” totalmente vacía, irrelevante, impotente, absolutamente *deslegitimada* en sus sistemas de representación, como lo vienen demostrando, entre tantas otras cosas, los incontables equivalentes mundiales del argentino “que se vayan todos”: una consigna que si por un lado muestra la impotencia de la sociedad para imaginar alternativas rigurosas, por el otro es el síntoma claro de que *estas democracias ya no dan para más*.

Pero, ¿por cuánto tiempo? La “guerra contra el terrorismo” desatada desde el “11/9” (y desde mucho antes, pero a partir de esa fecha mucho más claramente *explicitada*), absolutamente *necesaria* para una “estructura de comando” del capital que ante el derrumbe de los “socialismos reales” perdió lo que imaginaba como el *Otro dinamizador* de su metabolismo, ya ha comenzado a hacerse también *hacia adentro*, con un geométricamente progresivo recorte de las “libertades públicas”, demostrando su carácter ilusorio y efímero en un proceso de control y vigilancia imparable que solo puede terminar en la pesadilla del *Gran Hermano*. Y ello sin mencionar Abu Ghraib y Guantánamo.

namo, la tortura legalizada, los “asesinatos selectivos” –esa contracara sarcástica del genocidio indiscriminado.

En suma: más bien a la corta que a la larga, la única opción para el capital es *el Terror Global* –inaugurado en los orígenes mismos de la modernidad por los muchos genocidios coloniales que fueron la *base material* de la emergencia del capital–, el cual ha pasado a ser, también, un componente estructural del sociometabolismo del capital, que ya *no tiene otra manera* de “administrar lo real”. Y la referencia que acabamos de hacer a *los orígenes coloniales* del capital no es, por supuesto, azarosa. No se trata de una constatación puramente historiográfica, aunque ella sea en sí misma imprescindible para combatir ideológicamente el *eurocentrismo* que pretendería ver en el capital un fenómeno “auto-engendrado” y “autóctono” de la modernidad europea, cuando en verdad su mismísima *aparición* hubiera sido impensable sin la conquista de América y el saqueo de África (dos procesos íntimamente relacionados, si bien todavía en nuestras academias se los enseña como si fueran “pequeñas historias” paralelas y autónomas y no como el *gran relato*, bien poco edificante, de la transformación del occidente europeo en la civilización dominante a costa del resto del mundo): conquista y saqueo que son *el gran factor “externo”* de la “acumulación originaria” de capital de la que habla el célebre capítulo XXIV del *opus magnum* de Marx. Y en rigor, no tiene demasiado sentido, a esta altura, el debate sobre si las *causas* de la emergencia sociometabólica del capital son “internas” o “externas”, como se discutía en la década del sesenta: si el capital fue, desde el principio, mundial, *todas sus causas* son “internas”. Es fundamental que los latinoamericanos lo tengamos siempre presente: el capital *nos debe* –y con intereses impagables– lo que es. Hay que invertir, pues, la ley de causalidad, que en la historia no es nunca unidireccional: cuando aparece así, podemos estar seguros de que se trata de un *constructo del poder*.

La referencia, para volver a ella, es completamente *actual*. Paradójicamente, en cierto sentido el sociometabolismo presente del sistema es el de un *capital “piratesco”, de saqueo mundial*, que se parece mucho más –incluso en sus aspectos militares, hoy en día infinitamente más desarrollados y destructivos– a aquel colonialismo “clásico” que al “imperialismo” de corte leniniano (con su “ fusión de capital industrial y financiero”, hoy ya totalmente desbalanceada a favor del segundo y su pulsión de *rapiña*).

A ese *Terror Global* mundializado, con su “motor” financiero-militar de increíble violencia, hay que sumarle el ya aludido *Terror “Natural”*, bajo la forma incontrolable de una *venganza de la Naturaleza* (de los *tsunamis* a los terremotos, del “recalentamiento global” al agujero de ozono, de las “nuevas pestes” al estilo Sida a la defores-

tación masiva y la extinción de los recursos biológicos), que es una consecuencia *directa e inocultable* del descontrol sociometabólico y tecnológico del capital.

Frente a este panorama ya algo más que pre-apocalíptico, la pregunta del millón es: pero, ¿los personificadores del capital no saben lo que hacen? ¿No decía el propio Marx que ninguna clase dominante se suicida? Y la respuesta, para nada tranquilizadora, no puede menos que ser: Marx, en eso, se equivocó. *Esta clase dominante está completamente dispuesta a “suicidarse”, si es necesario, y por supuesto a arrastrar con ella a la humanidad entera a una tumba cósmica definitiva.* Si se nos permite la metáfora, aquella pulsión de supervivencia del capital que hace unos momentos denominamos *vital*, lo es sobre todo en el sentido del triunfo tendencial –e inevitable, dada la socio-metabólica *descontrolada* y “desublimada” del capital– de su aspecto más profundamente “tanático”. A esta altura, la “pulsión” del capital solo puede ser *pulsión de muerte*.

Como diría Sloterdijk, ya no se trata de una *razón ideológica* en sentido clásico, esa de la fórmula “ellos no saben lo que hacen, pero igual lo hacen”, sino de la *razón cínica*: “ellos saben muy bien lo que hacen... e igual lo hacen” (Sloterdijk, 1995). El problema de ese cinismo, sin embargo, es que es la consecuencia de una *impotencia*. No es que *quieran o no* el suicidio: es que *no pueden hacer otra cosa*. La sociometabólica del capital es un engranaje implacable: con su lógica “kafkiana”, empieza por atrapar en su maquinación “objetiva” a sus propios *personificadores* que –en una suerte de versión perversa de la *astucia de la Razón* de Hegel, concebida en su momento para racionalizar el *ascenso* del “Capital Universal”, y no su estallido–, cuanto más creen poder escapar del Destino funesto, más se precipitan hacia él. Nada hay aquí, sin embargo, de “trágico” en el noble sentido histórico-filosófico y literario de la palabra: se trata, más bien, de una siniestra *farsa*. Y es obvio –ya que de no producirse una reacción masiva y gigantesca, verdaderamente *épica*, de la sociedad en contra de semejante “descontrol farsesco”, el mundo entero estará cometiendo “suicidio”– que no decimos esto para despertar pena por los pobres personificadores del capital: lo decimos justamente para subrayar nuevamente la *no-reformabilidad* de esa sociometabólica. Nunca estuvimos más cerca de aquella verdad a puños de Rosa Luxemburgo, cuando decía que la única opción al capitalismo no era solamente el socialismo, sino que podía ser la *barbarie*. E incluso eso es decir poco: finalmente, para que haya “barbarie” tiene que empezar por haber *humanidad*. Ya hemos llegado a esta alternativa *última*, final: o nos salimos *urgentemente* del sociometabolismo del capital, o nos resignamos a ser fagocitados por su auto-devoración. El optimismo positivista del

siglo XIX, en plena etapa *ascendente* del capital, había acuñado una frase muy coherente con ese impulso hacia lo alto: *The sky is the limit*, “El cielo es el límite”. Bien: el límite llegó. Pero quedaba abajo, y no arriba. Y es por eso –y no por algún afán trivialmente *snob* de ser “políticamente incorrectos”– que, como ya lo sospechara Benjamin hace casi tres cuartos de siglo, la idea misma de *progreso*, en las actuales condiciones, es una noción *bárbara*.

2

Del otro lado, la reflexión filosófico-cultural de las últimas dos décadas ha abandonado progresivamente el terreno de *lo Político*, ese en el cual aún podía esperarse la creación de alguna alternativa al capital (que ya *no era* la de los “socialismos reales”, cuyo mayor malentendido, por no estar atentos o ser impotentes para hacer la distinción, fue la de creer que salir del *capitalismo* era suficiente para sustraerse a la “jaula de hierro” del *capital*): terreno absolutamente imprescindible para la misma supervivencia de la humanidad, si es que se acepta la premisa de que el capital no es “reformable”. No estamos diciendo, sencillamente, que se haya abandonado a Marx: desde ya que ese “abandono” nos parece lamentable, pese a las muchas “correcciones” que el propio Marx no solamente necesitaría, sino que él mismo *demandaría* (otra cosa son nuestros “marxismos” más o menos oficiales, que creen, aun al cabo de sus múltiples e insistentes crisis, seguir estando en plena posesión de un conjunto de verdades acabadas: ellos son, por lo tanto y por definición, *incurables*). Finalmente, todavía no tenemos –ojalá así fuera– una *teoría crítica* del capital que pudiera al menos competir con la de Marx por el puesto de lo que Sartre llamaba “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. No es algo para estar orgullosos.

Pero, retomando, ni siquiera estamos lamentando ese abandono *puntual*, sino algo mucho más genérico y, en términos lógicos, anterior: el quiebre de toda voluntad, por parte de la inmensa mayoría de los “pensadores críticos”, de re-pensar *lo Político*, vale decir, para repetir lo que sugerimos más arriba, las propias *condiciones de posibilidad* de re-fundación de lo que suele llamarse el “lazo social”. Y aquí es necesario hacer una aclaración: no somos de los que piensan que la sociometabólica del capital, como se dice a veces, ha “destruido” el lazo social. Es algo mucho peor: lo que ha hecho el capital es *producir* ciertos lazos sociales estructuralmente perversos, y muy difíciles de “desatar” para *re-anudarlos* con una lógica diferente. A fin de cuentas, el “individualismo competitivo”, la “guerra de todos contra todos” es un lazo social, incluso *libidinal*, y ha demostrado ser de los más potentes: como decíamos en el acápite anterior, el capital lo ha promovido como un *goce tanático* que, muy democráticamente, atraviesa por

igual a víctimas y victimarios. Pero entonces, sería tarea *primordial*, hoy, del “pensamiento crítico”, examinar *críticamente* –y esto incluye hacerse cargo de la *propia crisis*, de la crisis *propia*– los *modos de producción de conocimiento/pensamiento* que, a contrapelo de esa crisis, formularan al menos las primeras hipótesis para una “cultura” *ajena y “excéntrica”* al sociometabolismo del capital.

No es esto –es más bien lo contrario– lo que ha venido sucediendo, por lo menos en los centros de producción de “pensamiento crítico” que gozan de mayor *visibilidad*. Desde ya, no es cuestión de negar los *hallazgos*, en ocasiones insustituibles, de muchos pensadores y pensadoras individuales (de los que no hay por qué privarse de hacer uso, y si hace falta, abuso). Pero no se ha producido, todavía, una *nueva rearticulación* de esos estimulantes *fragmentos* en un *movimiento de totalización* –que, por si es necesario aclararlo, no es una “totalidad” cerrada–, con todas las diferencias internas y los debates que tal movimiento requeriría, pero que *apuntara* al corazón de lo que hemos llamado *Lo Político*.

En un libro de hace algún tiempo intentamos modestamente someter a examen crítico las expresiones, incluso las más valiosas en muchos sentidos, de esa fragmentación del pensamiento crítico en los “formatos” más o menos posmodernos del mismo, como los *cultural studies* o la llamada *teoría poscolonial* (Grüner, 2002). Ahora estamos ante una dificultad mucho mayor, proveniente de una sospecha más grave: hay algo en el propio *pensamiento* actual, en su propio *régimen productivo*, que le dificulta estar a la altura de la *urgencia* de la hora, como si se sintiera *amilanado*, anonadado, ante la tarea, probablemente de Sísifo, que tiene por delante. Ese “algo”, en el que estamos *todos implicados y complicados*, es un *síntoma* inmenso, vinculado con algo demasiado inabarcable, *innombrable*: ese *límite absoluto* que –ya fuera que nos identificáramos con alguna variante del capital (incluida la del “socialismo real”), o con el “principio esperanza” de su derrocamiento a mediano plazo– no esperábamos alcanzar *nunca*.

Y el pensamiento, se sabe, aun el más pretendidamente “crítico”, entra en pánico ante el borde de lo *absolutamente real*, que ya no parece reconocer la existencia de ninguna posible *mediación*. Como dice León Rozitchner: cuando el mundo no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar. Esta es una frase que recupera, con precisa economía, la *diferencia* decisiva introducida por los dos únicos pensadores (habría que decir: “pensadores-actores”) de la modernidad europea, Marx y Freud que –cualesquiera hayan sido sus “errores”– nunca concibieron siquiera la *posibilidad*, no digamos ya la pertinencia, de una teoría “pura”: toda teoría, para ellos, es, lo sepá o no su autor, una *teoría de la práctica* –de la práctica, para colmo, *social*: como indica cla-

ramente Sartre, la filosofía contiene *siempre* un “momento” político, en el sentido más amplio y más estricto de un intento de *organización*, en el plano del discurso y del pensamiento, del aparente caos de las fuerzas sociales que estructuran lo real- (Sartre, 1964).

Aquí nos ocuparemos, sobre todo, de lo que suele llamarse el “pensamiento”: de su *especificidad* a menudo irreducible de manera especular a mero “reflejo” de la *praxis social*; incluso de las maneras en las que a veces el pensamiento puede *anticipar*, otras resultar un *exceso* o un “suplemento” respecto de, las prácticas sociales. Pero deberá siempre tenerse en cuenta la –quizá, en muchos momentos, desconocida y aun incognoscible– *relación* entre ambos, esa que le da su sentido etimológico a la canónica expresión de “autonomía *relativa*” (vale decir, autonomía *en relación con*) del pensamiento y el discurso: esa relación, lo sabemos, puede también ser de *ausencia* o de “forclisión”; pero está allí, desplazada, “metonimizada” en algún imaginario a través del cual, tarde o temprano, lo *real* “retorna de lo reprimido”.

Para retomar, pues: la enorme dificultad del pensamiento llamado “crítico”, hoy, parece ser que ese *retorno* se está produciendo a una velocidad tan vertiginosa y dramática que, en efecto, “el mundo no sabe qué hacer”, y “la filosofía no sabe qué pensar”. También esto se lo debemos al capital, *desde el principio*. El régimen, la lógica, la “ontología” misma del capital es por excelencia *des-politizadora*: desde al menos Hobbes en adelante, el triunfo de la “sociedad civil”, vale decir de la “economía política”, es el *exilio* de lo político –no decimos del Estado, que, como lo advirtió perfectamente Marx, es la *funcionalidad autónoma* de la economía política. La modernidad, esa *lógica cultural del capitalismo temprano*, pivotea sobre la reducción de lo político a la política, es decir a la *técnica*, es decir a la economía política. En Hobbes, al menos, esta operación todavía constituía un *problema*, al cual había que encontrarle solución. A partir de Locke, queda eliminada la pregunta: la “sociedad” se da por *hecha* (la astucia del “doble contrato” permite que su constitución ya no sea problemática), y la política es poco más que su apéndice administrativo.

Va de suyo que no tenemos la pretensión soberbia de ser los únicos en haber advertido la dificultad. De hecho son *muchos* los que –sobre todo, con toda lógica, en los círculos intelectuales “periféricos”– manifiestan su inquietud, su desazón o su angustia por esta impotencia de la teoría crítica. Tal vez –es solo una ocurrencia súbita– el problema sea exactamente el inverso: es una heredada *omnipotencia* (“iluminista”, por llamarla de algún modo) del pensamiento de los “intelectuales” la que ahora, por contraste, hace parecer *impotencia* lo que quizá sea –y no es que sea poca cosa– una ¿cómo llamarla? *dislocación*. En el sentido, queremos decir, de que la sociometabólica del capital *se ha tragado*

la propia “máquina de pensar” productora de teoría crítica. No nos estamos refiriendo a los “traidores”, a los “vendidos”, a los “conversos” o a los “arrepentidos” que sueñan –y normalmente son frustrados en sus aspiraciones– con poner el capital *de su lado* (¿y no es esa la más irrisoria y patética de las soberbias? ¡Como si el capital los necesitara, o le importara un bledo de su pensamiento! Ya no estamos en tiempos de los “ideólogos”, ya el capital no requiere racionalizaciones ni justificaciones que, en la situación actual, son completamente inverosímiles: el capital, simplemente, *sigue adelante*; y precisamente por eso la crítica más importante, hoy, es la que podamos hacernos *entre nosotros*, los que decimos estar “del mismo lado”): de esos *idiotas inútiles* habrá siempre, y no tienen ninguna importancia.

No, estamos hablando de que la sociometabólica del capital –con su *totalitarismo simbólico* que hoy ha dejado a la altura de un poroto las predicciones más sombrías de la Escuela de Frankfurt y su “industria cultural”– es perfectamente capaz de *digerir*, de neutralizar, y aun de hacer jugar a su favor, cualquier monto de “pensamiento crítico” producido por los “intelectuales” en el sentido clásico, “sartreano”, de la palabra. Lo decíamos en alguna otra parte: lo que se dio en llamar el *pensamiento único* no consiste en que se deba pensar de una sola manera –esa sería una pretensión absurda, y el capital *no es “absurdo”*–: consiste en que se puede pensar *cualquier cosa*, sin que el capital detenga su marcha triunfal hacia el desastre, porque su socio-metabolismo ya hace mucho que no se juega en el plano de las ideas y las contra-ideas, como ocurría aún en su etapa de *ascenso*, cuando, digamos, Hegel *tenía* que refutar a Kant y a Hume, y luego Marx *tenía* que refutar a Hegel y a Feuerbach, y así.

Y no obstante, justamente *porque* el capital ya no quiere ni necesita nuestras “ideas”, ni le importan nuestras contra-ideas, es que tenemos la *obligación* de producirlas. Y no únicamente en el sentido de la *negatividad* de una denuncia de los fetichismos que haga evidente la *falacia asesina* del capital –aunque esto, claro, sigue siendo el primer paso irrenunciable– sino también en el sentido “positivo” de una construcción conceptual-hipotética para *salir* de su sociometabolismo: hacer *crítica* quiere decir, hay que recordarlo, *poner en crisis* las formas dominantes del pensamiento desde *otro* “modo de producción” de ideas. ¿Ya no podemos hacerlo bajo la figura venerable e históricamente *irrenunciable* de un Voltaire, un Marx, un Nietzsche, un Freud, un Lukács, un Sartre, un Adorno (o, me dirán desde la crítica “periférica”, y con toda justicia, de un Simón Rodríguez, de un Martí, de un Mariátegui, de un Fanon)? Pues habrá que inventar *otra “figura”*. O, en todo caso, sostenerse como se pueda en la cuerda floja, en la *tensión* entre esos *ideales insoslayables* y la configuración *real* que sepamos construir: des-

pués de todo, cierto *anacronismo*, trabajado *a destiempo* del momento en que fue producido, y por lo tanto a *contratiempo* de la actualidad, suele ser críticamente muy estimulante. A eso llamaba Nietzsche, si no nos equivocamos, un pensamiento *intempestivo*.

Pero eso ya decantará. Lo que urge es que tenga *de donde “decentar”*. Lo que urge es que, por las razones que ya expusimos, el capital *no va a producir –no puede ya hacerlo–* ideas que detengan la catástrofe, ni siquiera la propia, porque su sociometabolismo, ya lo dijimos, está *fuerza de control*, y mucho menos será controlado por la pura fuerza de las ideas. Lo tendremos que hacer nosotros. No, desde luego, para “salvar” el capital: aunque quisiéramos hacerlo, es *insalvable*. Sino para, “dislocados” como estamos, *re-localizarnos* por fuera de su sociometabólica. Pensar de *otra* manera, que no implique siquiera dar la “batalla de las ideas” en su propio terreno, porque eso, ya lo dijimos, es *digerible*. Y, por supuesto, no es cuestión de recaer en la omnipotencia: *lo Político* que sea capaz de detener la *destructividad terminal* del capital, e imaginar aquel recomienzo de la *polis* con *otro* “sociometabolismo”, eso no va a salir de nuestras afiebradas cabecitas. Lo tendrán que hacer como puedan, como sepan, los “pueblos”, las “multitudes”, las “masas” –o como quiera llamarlas: dejemos ese debate categorial para más adelante. Pero mientras tanto, es nuestro deber –o, no seamos, como se dice vulgarmente, “superyoicos”: tendría que ser nuestro *deseo*– intentar *anticipar*, mediante ese “pensamiento otro”, cómo *sería* eso cuando pudiera producirse *materialmente* (es curioso: se ha reflexionado poco y nada sobre cómo algunos pensadores críticos modernos, no importa cuánto puedan haberse “equivocado” –otra vez, Marx y Freud son ejemplos *princeps*–, han sido capaces de *reproducir por anticipado* en su cabeza, en una suerte de movimiento de *futuro anterior*, ciertos movimientos de la Historia o del Inconsciente, hasta el punto de que esa *memoria anticipada*, como la hubiera llamado Ernst Bloch, se terminó *incorporando*, misteriosamente, al movimiento real que brumosamente creían adivinar hacia adelante).

Como sea, ¿qué es ese *Lo Político* que habría que repensar? ¿Cómo siquiera *empezar* a definirlo? Digamos de él por lo menos esto: implica como mínimo el doble esfuerzo de, primero, *alterar* los modos de pensamiento de la sociometabólica del capital para hacer *des-naturalizables* sus evidencias: “no hay alternativa” debe convertirse en una verdad *solamente* para los personificadores del capital; y segundo, por lo tanto, hay que *imaginar* el funcionamiento *real* de las posibles alternativas, de esa *reanudación* del “lazo social” sobre otro metabolismo.

Esta última es la tarea más difícil: semejante *imaginario*, para aspirar a algún grado de eficacia, requiere del diálogo permanente –y, en ese diálogo, de una también permanente redefinición– con las *fuerzas*

sociales capaces de ponerlo en práctica; y, como decíamos, el grado de goce *identificatorio* de las masas con el capital (que no es alterado *sustantivamente* por las muchas y heroicas formas de resistencia a los “errores y excesos” de la explotación) es inauditamente poderoso: ningún “sistema” anterior había logrado inscribirse tan indeleblemente en la *gramática libidinal* de los sujetos sociales, de modo que todos, hoy, *hablamos y pensamos* en la lengua del capital. Y, se sabe, no es empresa sencilla *inventar* una nueva lengua.

Para colmo, no tenemos, por así decir, antecedentes sintácticos, un “código” sobre el que recostarnos mínimamente. Creímos, alguna vez –con todas las críticas y las reservas que correspondieran a una voluntad extradogmática–, tenerlo en eso que se llamaba, *muy vagamente*, la “revolución”. Pero las revoluciones *realmente existentes*, las que sí se hicieron –otra vez: con todo el heroísmo innegable de los casos particulares-históricos–, como se pudo y por fuera de nuestras ensoñaciones purificadoras, *nunca* lograron generar esa nueva lengua (salvo, tal vez, como ocurrió bajo el stalinismo, bajo el régimen entre mediocre y siniestro de la *NeoLengua* orwelliana): porque identificaron *lo político* con *la política*, porque creyeron que bastaba por ejemplo cambiar el régimen *jurídico* de propiedad privada por el de propiedad estatal, quedaron enredadas en la sociometabólica del capital. No advirtieron que el “Estado moderno” –que no puede ser considerado como mero y “superestructural” *instrumento*–, bajo *cualquiera* de sus formas múltiples y maleables, es una parte *constitutiva e íntima* –y no una “superestructura” en relación de exterioridad– del capital. Más allá del *capitalismo* no es más allá del *capital*: en los *estados burocrático-autoritarios* de los “socialismos reales” las “estructuras de comando” de este último permanecieron inalteradas en lo esencial, y para peor, como consecuencia del aislamiento, sin opciones para su necesario y explícito *autoritarismo*, también a veces, como sabemos, precipitado en el Terror de Estado: “Stalin” (por darle a ese nombre su valor emblemático) fue una *función* del capital. Como lo fue, sin duda, “Hitler”. Pero con esta diferencia cualitativa –no nos dejaremos arrinconar en la teoría de los dos demonios del totalitarismo: hay *un solo* totalitarismo, y es el del capital–: de Marx no era indefectible que se dedujera “Stalin”; de “Hitler”, solo podía salir Hitler. “Stalin”, pues, es la máxima *astucia de la razón* del capital.

De cualquier manera, hay que sincerarse: hoy ya nadie *cree* seriamente en la “revolución”, al menos en el sentido “clásico-moderno” que tuvo ese concepto a partir de su invención por la Revolución Francesa. Si la socialdemocracia la abandonó hace un largo siglo, cierta micro-partidocracia de izquierda “revolucionaria” –que se sigue llamando a sí misma así por inercia: en verdad es una suerte de mar-

ginalismo *luddita* que ha dejado hace mucho de leer a Marx, Lenin o Trotsky, no digamos ya de leer la “realidad” – mantiene la palabra a flor de labios, pero a guisa de degradado *significante flotante* en busca de su significado. La clase obrera internacional –la que queda– hace mucho que ha justificado la irónica expresión adorniana de un “marxismo sin proletariado”: está demasiado ocupada en sobrevivir como sea, o demasiado aplastada por el peso de lo que otrora llamábamos la “burocracia sindical”, o demasiado –y con razón– harta de ser un puro monumento de mármol erigido en memoria del *sujeto histórico*. Los “nuevos sujetos sociales” (muchos de ellos nada flamantes en su *en-sí*, pero descubiertos en las últimas décadas como *para-sí*) –las mujeres, los sujetos “étnicos”, los “pueblos originarios”, los “verdes”, los piqueteros, los desocupados, los “globalofóbicos”, los *foro-social-mundialistas*, los gays y lesbianas, los transexuales, los “intervencionistas urbanos”, los *squatters*, ¡y hasta los *hackers* y los “consumidores”!– pueden ser, en muchos casos, muy y bienvenidamente *radicals*, decididamente simpáticos y expresivos de la diversidad y multiplicidad sociocultural, así como de la crisis de una(s) política(s) impotente(s) para representarlos, o de unas *multitudes* inclasificables y amorfamente inarticulables, etc. Incluso, como los indígenas –es el caso reciente de Bolivia, parcialmente de Ecuador–, pueden acercarse a la casa de gobierno. Pero, seamos realistas y veamos lo posible: ninguno de ellos, ni una hipotética articulación unificadora entre todos, *cuestiona* de manera decididamente *revolucionaria* el sociometabolismo del capital. Aquí hay que rendirse a la evidencia, aun la más empíricamente “científica”: en un sentido estrictamente “marxiano”, si el resorte fundamental del capitalismo es la fórmula *plusvalía/explotación/alienación del trabajo*, la “revolución” en la que se estuvo pensando la hará el proletariado, o más vale que pensemos en otra cosa. Por supuesto: esa “revolución” en la que se estuvo pensando no tiene por qué ser la única posible. Y no está escrito que esos “nuevos-viejos” sujetos –muy en particular indígenas y afroamericanos, que ocupan ese *singular lugar sin-lugar* que pugna hoy por recuperar su *historicidad diferencial* canibalizada por la historia de los vencedores– no puedan concebir y construir nuevas formas de articulación con el proletariado. Pero los mecanismos, las formas de *praxis*, los propios objetivos y la teoría de esa otra “revolución” tendrán que ser replanteados.

Hay que inventar, pues, esa “nueva lengua” sin código previo (no es del todo imposible: ciertas formas del arte lo han hecho varias veces; el problema es que, desde el Renacimiento para acá, esas formas quedaron siempre *ocultas* en la sociometabólica del capital: ahora hay que ir a buscarlas al Museo). La “revolución”, en los diversos sentidos en que la (mal)entendimos, ya no es el significante que pueda inspi-

rarnos. Tal vez, y con alguna razón, no queramos –como hubiera propuesto Freud– renunciar a la *palabra*, sabiendo que es el primer paso hacia la renuncia a la *cosa*. Pero entonces, hay que volver a pensar la “cosa”. Es otra manera de decir: volver a pensar *Lo Político*.

Seamos fastidiosos: no es lo que se está haciendo. No es, al menos, lo que estamos haciendo quienes pasamos por “intelectuales críticos” (ya deberíamos saberlo de sobra: no basta *anunciarse* como “crítico” para que la palabra tenga efectos). Los que siguen pensando en *aquella “revolución”*, lamentablemente, ya no cuentan: no es solo que ya no son estorbo alguno para el capital, sino que distraen de la verdadera tarea a los que quisieran serlo. A los que quisieran pensar *hacia adelante* esos hipotéticos “estorbos”.

Estos, por su parte, desde hace décadas están en otra cosa –y *casi todos*, en algún momento, revistamos en las filas de algún sector de esa otra cosa–: cuando empezó a despuntar, todavía confusamente, la crisis terminal del capital, fue el “estructuralismo” (lo que nada dice del valor *personal* de las obras de Lévi-Strauss, de Althusser, de Roland Barthes): había que *consolidar* las “estructuras”, apretar las mallas de la correspondencia Significante/Significado, incluso –si es que uno se ponía en la vereda de enfrente del *capitalismo*– para darle toda su consistencia al *signo “revolución”*. Después, con la crisis del capital ya plenamente lanzada, fue el “pos-estructuralismo” (lo que nada dice del valor *personal* de las obras de Foucault, de Derrida, de Deleuze): había que dar cuenta del fracaso de las “estructuras”, *liberar* el Significante del Significado (y aun más: del “referente”), *textualizar*, *rizomatizar* y *fragmentar* un mundo cuya materialidad –porque tanto el capital como la “revolución” se habían *desmaterializado*– quedó “disuelta en el aire”, transformada en inidentificables “flujos deseantes”. El Hombre había muerto de *antropocentrismo*; el Sentido, de *logocentrismo*. Posiblemente, en cierto modo, estos certificados de defunción hicieran alguna justicia: el capital, en su andarivel filosófico, había abusado de (practicábamos un abuso del abusador Heidegger) la “metafísica de la presencia”, y hasta los intelectuales críticos habían aceptado implícitamente esa autoridad. Pero, una *idem* de la *ausencia*, ¿no se limita a confirmar su *lógica*, precisamente cuando, como decíamos, el triunfo pleno de la fetichización –y, en el plano económico, de la *insustancialidad financiera*– ha logrado imponer el ideologema de lo *inmaterial*, una suerte de neo-idealismo ultra-cínico? Liberarnos de la metafísica de la presencia en función de su contrario/simétrico inverso, está claro, no nos libera de la *metafísica*.

Los *cultural studies* y la *teoría poscolonial* fueron una vuelta de tuerca de esta operación, aunque en sus mejores exponentes se hayan colado algunos trozos de “materia” que no alcanzaron a solidificar.

Hace poquito, aunque sin un comparable grado de pregnancia en las jergas académico-intelectuales (pero con algún más bien dudoso efecto sobre los “nuevos” movimientos sociales) nos llegaron las difusas *multitudes* de Negri/Hardt/Virno, a caballo de algunas reacciones colectivas bienvenidas, estimulantes, pero en general puntualmente localizadas. Pero esa “teoría”, en el mejor de los casos, fue algo así como una (ni siquiera “síntesis”) *sumatoria parcial*: un poco de estructura, un poco de dispersión “textual”, un poco de materia diseminada, y mucho, demasiado, de un optimismo mal encaminado, excesivamente celebratorio, aunque fuera “por izquierda”, del “Nuevo Orden Mundial”. Nada que la sociometabólica del capital no pudiera *tragar*, aunque fuera con alguna arcada que no llegó a estorbar la digestión. Por su parte, John Holloway y sus plañideros llamamientos a transformar el mundo sin tomar el poder, aportaron el patetismo de las buenas, buenísimas intenciones impotentes para constituirse en mínima teoría, no digamos ya en alguna “guía para la acción”. Tiene razón, a este específico respecto, Badiou: la constatación optimista de las acciones de los *movimientos sociales* no basta, y aun podría resultar un obstáculo, para una ruptura lógica de *lo político* que pudiera hacer nacer una diversa *decisión* (y si este lenguaje suena un poco “schmittiano” es porque lo es: qué le vamos a hacer, la izquierda no tiene la exclusividad en materia de forjar categorías). Finalmente, los *antagonismos* o los *significantes vacíos* de Laclau –muy considerables en muchos aspectos, no seremos nosotros quienes lo neguemos–, aterrizando en una identificación entre el “populismo” y la política *toute courte*, nos dejan nuevamente de este lado de *lo Político*, “abrochados” a una teóricamente sofisticada fenomenología de *lo existente*.

Mientras tanto, atravesando casi *todo* eso (o colándose por los costados, o atisbando por las ranuras, o deslizándose bajo la alfombra, o como fuere) estuvo, hasta llegar a tapar el horizonte como quien no quiere la Cosa, “Heidegger” –y no, no nos olvidamos de “Nietzsche”: pero este ocupa un lugar *diferente*, del que no nos arriesgaremos a hablar aquí. También este nombre hay que escribirlo así, con comillas, para darle su valor emblemático, aunque esta vez en su pleno estatuto de *síntoma*. Curiosamente –por esas retorsiones de la dialéctica, o de la *para-doxa*– este tendría que haber sido el nombre más *inasimilable* para la sociometabólica “filosófica” del capital, por una razón muy sencilla: el pensador *más influyente*, dicen, del siglo XX, resultaba ser aquel que estaba comprometido con *lo peor* del capital; supo propinarnos aquello que a toda costa el capital quería *olvidar* (pero, claro: esto solo podía ser una pretensión “central”: ¿cómo los “periféricos” de Videla y de Pinochet hubiéramos podido olvidar *lo peor*?). Allí hubiera habido que decir: sí, claro, *aceptamos* a “Heidegger” no solamente por

lo que, a pesar de todo, podamos *aprender* de él (esto pasa con cualquiera, cuando uno es capaz de adoptar esa *deslectura creativa* que recomienda Harold Bloom), sino principalmente para no permitir que el capital “olvidara” que lo más *influyente* que nos había dado en el plano del pensamiento era también –entre otras cosas, si se quiere, pero de manera decisiva– una contrapartida de lo *peor* (por lo menos, hasta ahora) que su sociometabólica *material* era capaz. El capital, en cambio, fue perfectamente lúcido sobre esto: ¿acaso la prohibición a Heidegger de ejercer su cátedra no fue correlativa de unos juicios llamados de Nüremberg, cuyo objetivo central fue el de *disimular* que el nazismo –como lo comprendieron en su momento Benjamin y Adorno– no era algo *lógicamente* diferente a las potencialidades del capital?

Pero no. Más allá de que muchos *no quisieron* asumir esto –¿y quiénes somos nosotros para reprocharles, tan luego a los intelectuales, el caer seducidos, incluso *violados*, por la fascinación de la Palabra?–, el problema es que ya era demasiado tarde. Como decíamos, a esta altura el capital ya se había despreocupado completamente de toda operación discursiva, fuera de legitimación o de impugnación, y mucho menos si cargaba de semejantes sutilezas retóricas. Así que también “Heidegger” quedó totalmente *desmaterializado*: o fue Heidegger, el “nazi” de Víctor Fariás –el *individuo* malvado, equivocado, lo que sea: de todos modos, aislado en su individualidad– o fue “Heidegger”, el de todos y de nadie; bueno para todo, para cualquier cosa o para nada: para el existencialismo y la fenomenología, para el estructuralismo y la hermenéutica, para el pos-estructuralismo y hasta para ciertas formas de la “nueva izquierda” (pero nunca, *nunca*, al menos después de la guerra, para el neo-fascismo: ¿otra muestra de una “astucia de la razón” que no supimos comprender?); de todos modos, disuelto en la más deshistorizada abstracción.

Hay que reconocerlo: una vez hechos los descargos melancólicos del caso (“Sí, sí, ya sabemos, y nos hacemos cargo, lo que hizo, lo que fue, incluso cómo eso está, de alguna manera, inscripto en su propio discurso, pero qué se le va a hacer, hay que leerlo y releerlo, *interpretarlo*, hacer su propia *epojé*, activar la *potencia* de ese pensamiento para *nosotros*”: ¿y quién podría negar el *momento de verdad* de esos enunciados?), una vez cumplimentados los ritos de la corrección política, “Heidegger” tuvo una enorme ventaja en la nueva época de crisis final del capital. Si el “viejo” modelo del intelectual sartreano (y, después de todo, ¿no fue Sartre el más extraordinario *dislocador* de su maestro Heidegger, partiendo del cual no se limitó a “cambiarlo de signo”, sino que produjo algo *nuevo*? ya no cuajaba, el modelo reciclado del *pastor del Ser*, de la nostalgia del origen –allá cuando el pensamiento hablaba *en griego*, hoy una “lengua muerta”–, de la

Cura mediante la paciencia de esperar un nuevo *des-velamiento*, de un retorno de la *Aletheia*, todo eso es una gran dignificación poetizante de la *espera* y de la *postergación*; muerto el intelectual *activista* en la gran tradición moderna de Voltaire a Sartre o Frankfurt, asordinado incluso el *intervencionista* aunque fuera del puro “lenguaje” que va de Barthes a Derrida, que viva –o mejor: que descanse en paz– el nuevo modelo de “pensador” que *habita* un lenguaje que encontró esperándolo al final de sus sendas perdidas, como quien encuentra sin buscarla, en la bucólica Selva Negra, una cálida cabaña donde aguardar que el Ser le dirija la Palabra (por supuesto, esto también es un *recorte* interesado de “Heidegger”: finalmente ¿acaso no había sido, también él, un “intervencionista”?; claro que era una “intervención” de la que muy pocos querían *hacerse cargo*). Pero, qué lástima: mientras tanto, el mundo –el capital– sigue andando: *yira, yira*.

3

Este “Heidegger” que acabamos de caricaturizar a plena conciencia (pues no era de su *filosofía* que queríamos hablar más arriba, sino de los efectos de su adopción por los intelectuales) no está ausente –todo lo contrario– del último avatar de este *olvido del Hacer*. Ante la retirada, el fracaso o la derrota del ideal revolucionario clásico de los dos siglos previos de modernidad (incluidas la “democracia universal” de la mal llamada Revolución Francesa, y la “sociedad de productores libres” del mal llamado Socialismo Real), colapsos sintomatizados en el plano “filosófico” por la crítica a los “grandes relatos” y las consecutivas adopción y estallido de las “pequeñas historias” del fragmentarismo posmoderno, así como antes habían fracasado las omnipresentes estructuras (esas que nunca salieron a la calle, se decía en el 68), los *lugares vacíos* dejados por esas alternativas están siendo ocupados por las múltiples variantes del *discurso ético-religioso*, que ya puede verificarse como un auténtico otro “giro” –¿el último?– en la “historia del pensar”: esas variantes que van, en un extremo, desde la adopción no siempre muy rigurosa de una moral de la Diferencia o del “Rostro del Otro” en Derrida, Levinas o Marion –que aquí tomamos como meros ejemplos ilustrativos–, o desde el renovado interés por la religión (habitualmente cristiana: es el caso del ex guerrillero Régis Debray), y especialmente por el fundador San Pablo (véase Badiou, entre otros que, aunque en una vena muy diferente, incluyen a Zizek) hasta, en el polo opuesto, los fundamentalismos (pues no se trata solamente del islámico) multiculturales y *simultáneamente* “identitarios” que procuran vanamente generar las condiciones éticas de una nueva *ekklesia* en un contexto en que la disolución irrecuperable del nudo de *lo trágico/lo poético/lo político* no deja espacio para un *re-anudamiento* que no

sea a su vez violentamente destructivo en el plano de lo simbólico tanto como en el de lo material.

Sobre la cuestión de los fundamentalismos, no podemos extendernos demasiado aquí. En otras ocasiones hemos adelantado la hipótesis de que ellos nada tienen que ver con alguna misteriosa *regresión arcaica* de la cultura. Todo lo contrario: tal como los conocemos hoy en su vertiente religioso-político-“militar” son, para decirlo rápido, un fenómeno estrictamente *posmoderno*. Representan una respuesta –perversamente equivocada, qué duda cabe– a la crisis terminal del capital. ¿Suponen, en esa medida, una forma de *resistencia* a esta nueva fase salvajemente *depredadora* de las otras culturas? Claro que sí: negarles ese lugar “objetivo” sería simplificar(nos) el problema en exceso. Pero, desde ya, con solo decir eso decimos muy poco, y lo que decimos cae víctima del fetichismo del pensamiento: al fin y al cabo, en su momento también el nacionalsocialismo (y con más razón el fascismo italiano) incluyeron, al menos discursivamente, cierto monto de reivindicaciones populares auténticas. No hay *ninguna* ideología, ni siquiera la peor, que pueda aspirar a una mínima eficacia sin asumir esas *partes* de verdad: el problema, como siempre, es la relación de conflicto irresoluble con el “Todo”. Los “neofundamentalismos” son –también lo hemos dicho– una *huida hacia adelante* en una situación de *vacío* de la lucha de clases a nivel mundial, y en el contexto ya citado de una *auto-colonización* del mundo que requiere la subordinación *total* de las “otras culturas” al sociometabolismo dominante. Se entenderá, suponemos, y ya lo hemos aclarado al pasar, que por “vacío de la lucha de clases” no queremos decir *en absoluto*, como pretendería el discurso dominante, que la “contradicción principal” capital/trabajo haya sido *en modo alguno* “superada” –entre otras cosas, porque sin ella el capitalismo sencillamente *no podría* existir–; lo que queremos decir es que por complejas razones históricas ya no se *expresa* en las formas “clásicas”, ni los sectores organizados del trabajo apuntan a ninguna “revolución”, por más que los muy esforzados partidos de vanguardia, con su ya canónica confusión entre el deseo y el objeto, vean una “situación prerrevolucionaria” en cada conflicto salarial que suponga algún mínimo grado de auto-organización por fuera de las “burocracias sindicales”: el otro polo del *derrotismo* no puede consistir –a riesgo de confusiones que suelen conducir a verdaderas *derrotas*– en un quasi-delirante *optimismo* a toda prueba de la realidad.

Por supuesto, no es nuestra intención aquí caer en ningún reduccionismo economicista o “politicista”. Los neofundamentalismos también representan, desde un punto de vista histórico-antropológico más vasto, y si se nos perdona abusar de cierta jerga, un *retorno de lo reprimido* por esa cultura occidental que creyó realmente haber po-

dido “laicizar” plenamente al mundo entero bajo aquel *monoteísmo totalizador* del capital. Ya en la década del cuarenta, en su celeberrima *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer habían ironizado rigurosamente sobre las ilusiones de un *logos* instrumental que soñaba con haber liquidado para siempre al *mythos*. En el contexto de una sociedad mundial *no-reconciliada* (es decir, atravesada por toda clase de fracturas, injusticias, formas de dominación, etc.) semejante intento idealista de totalización homogeneizante, que en realidad respondía tan solo a las necesidades *particulares* del capital, no podía sino conducir al peor de los fracasos: el que, en virtud de sus propias expresiones de deseo, estaba incapacitado para ver que todo lo que había creído *reprimir* estaba simplemente al acecho de *retornar*. Por su parte, el “nuevo” pensamiento ético-religioso se coloca como la contrapartida del *mismo* fracaso: su igualmente idealista convocatoria a una “tolerancia” infinita de las diferencias pierde de vista, con demasiada frecuencia, la materialidad incombustible de unas *desigualdades* que no son el mero efecto de la “intolerancia”, sino de una irreductible *lógica* de la “materia” del capital.

Este tipo de reflexión ético-religiosa “progresista”, en efecto, por su propia naturaleza *universalista-renegatoria* se vuelve necesariamente *inmaterial*: aunque hable del “rostro”, su impronta es la de un neo-humanismo abstracto, paradójicamente heredero (aunque en algún caso, como el de Levinas, pueda incluso hablarse de una *premonición*) de la *virtualización desmaterializada* del posmodernismo, que desestima la singularidad de los *cuerpos*, sin por ello (o por ello mismo) informarnos mejor sobre las *almas*; lo cual no es otra cosa que la necesaria contrapartida de su negativa a reinscribir su pensamiento en la encarnadura “contaminada” de la tensión entre *lo Político* y el capital. Vale decir –para expresarlo “spinozianamente”– de una *inmanencia* del propio despliegue de la Materia, y no de una *trascendencia* plena de esas proverbiales buenas intenciones del igualmente proverbial emperrado del camino a ya se sabe dónde.

En su vertiente *privada*, íntima, este discurso se repliega, con frecuencia, en el arroboamiento místico. Bien, nada tenemos que objetar: a veces, por esa vía, produce poesía interesante. En su vertiente *pública*, puede llegar a una muy *sui géneris* –y muy filosóficamente sofisticada: no estamos hablando de una tontería– operatoria que mezcla la “autocrítica” con la *psicopatía* de una generalización de la Culpa Universal: de los *fracasos* y las *maldades* (sean los del capital o los de la “revolución” que no fue –porque si *hubiera sido*, el discurso hubiera tenido que adoptar otra estrategia; ese es el límite y la comodidad de su “universalismo”: para estar seguro de no equivocarse, hay que decir que *nunca nada* hubiera podido “salir bien”–), de esos

fracasos y maldades somos *todos* culpables por igual. No hay aquí, en principio, distinción entre la *Culpa* –judía, cristiana, judeocristiana, lo que sea– y la *responsabilidad* –innegable en su propia “universalidad”: esa que le hacía decir a Sartre: “Somos responsables de todo, ante todos”.

Lo que nos queda, por lo tanto, es el acto de *contrición*, el *arrepentimiento* –algo muy distinto a una auténtica *abjuración*–, hasta tanto la Verdad se nos *des-vele*. Es decir: unas vacaciones, ciertamente muy austeras, sufridas e intelectualmente honestas –nadie pretende negarlo– en la Casa del Ser más radical posible, ese que lleva “el rostro del Otro” al límite de la más honda *alteridad* –y por consiguiente de la más inalcanzable des-particularización. Puesto que el mundo ya se ha desmaterializado completamente (esto no se discute: si todavía existiera la materia, habría que ocuparse de *lo político*, que es una esfera donde los particulares concretos, históricos, contaminan la pureza del Ser), este “heideggerianismo” sin *Welt*, “des-mundanizado”, no puede menos que recalcar en la teología –esa que Heidegger sólo *aparentemente* había terminado por rechazar.

Pero, ¿en cuál? No se trata, por supuesto, de ninguna de las grandes religiones *institucionalizadas*: hasta eso sería *demasiado* “mundano” (allí donde hay instituciones, ya se sabe, no queda remedio: hay que hablar de *política*). Estamos, más bien, en el terreno de una difusa “teología negativa” –que muy poco tiene que ver, por ejemplo, con la del “materialista místico” Georges Bataille–, en la cual se puede, sin mayores abundamientos, hablar por ejemplo de un *Dios-sin-Dios*: una ingeniosa manera, por cierto, de integrar el (problemático) ateísmo de Nietzsche y Heidegger –del de Marx y Freud nada sabemos: una vez más, eso hubiera llevado demasiado cerca de *lo Político*– a un tipo de discurso ético-religioso que *muy poco* tiene que ver con esos “nombres de autor”: finalmente, se piense lo que se piense de cada uno de ellos, Nietzsche se pasó su vida “deconstruyendo” la genealogía de la ética occidental y anunciando (vanamente, como se puede ver) la muerte de Dios, y Heidegger acusando ese mismo *ethos* occidental, bajo la forma de la metafísica de la “Técnica”, de haber operado el nefasto “olvido del Ser”. Pero, claro: con todavía mayor ingenio, un epígrafe como el de *Dios-sin-Dios* convoca una resonancia poética –ella sí muy “heideggeriana”– que *exime* a quien la pronuncia de toda explicación “dialéctica”, que será vituperada como *logocéntrica*, como *racionalizante*, o cualquier otra nueva “culpa” que caerá sobre nuestros ya cargados hombros. A lo sumo, el epígrafe viene a ocupar, a *tapar* imaginariamente, el *lugar vacío* de la muerte (Nietzsche) o la retirada (Heidegger) de Dios, sin a cambio ofrecer qué poner *en su lugar* –y por cierto demostrando su incapacidad de *soportar* el vacío.

Pero, como sea: no estamos diciendo, en ningún sentido conocido de estos términos al menos, que el discurso ético-religioso sea *reaccionario*, ni *conservador*, ni que esté intencionalmente *a favor del capital*. La cuestión es bastante más complicada. Se trata de un “progresismo” de nuevo tipo –hay que reconocerle ese valor de *novedad*– que, con igualmente reconocibles esfuerzos de sofisticación filosófico-poética, ha adoptado a su propio modo lo que rápidamente podríamos denominar la *ilusión “democrática”*—que incluye, como no podía ser menos, la *in-diferencia* de la teoría de los dos demonios equivalentes. Decir: “somos todos culpables” y, por lo tanto, “le debemos infinito respeto al rostro del Otro, *sea quien sea*”, es como decir “somos todos iguales ante la Ley –si bien ahora es la *Ley fundante de la Palabra Originaria, y no la ley jurídica*”. La *ilusión democrática* –que no es, que es lo *opuesto* de un *imaginario* de auténtica democracia que todavía está por construirse– aquí, consiste en poner el carro delante del caballo: *ya* somos todos iguales de entrada, no se trata pues de *conquistar* una verdadera igualdad, sino de “corregir” las fallas o las desviaciones de nuestra *actual* condición (sería interesante, aunque no tengamos tiempo de hacerlo ahora, analizar la estrecha relación entre el discurso ético-religioso y el de unos “derechos humanos” malentendidos como *sustitución de lo Político*, y no como *una forma*, y de las más legítimas, de *la política*).

En *este* sentido, es un discurso perfectamente compatible con uno de los vericuetos más insidiosos de la sociometabólica *ideológica* del capital: el de una lógica –que es la *matriz* productora del pensamiento dominante– del *equivalente general*, directamente derivada de la *praxis objetiva* del fetichismo de la mercancía: *este* discurso ético-religioso *es*, en sí mismo, la “religión de la mercancía” (y habrá que recordar, una vez más, como lo ha hecho entre nosotros el ya citado León Rozitchner, que la fuente intelectual “precapitalista” y teológica del *equivalente general* es nada más y nada menos que... San Agustín?). Su eficacia *laica* –el aspecto “terrenal”, digamos, de la aparente aporía del *Dios-sin-Dios*– es la de haber “proyectado al cielo”, a modo de *idealidad*, esa *democracia realmente existente* que ha fracasado en la Tierra. Es, pues, una manera “penitente” de *retener esa “democracia”*, pudiendo al mismo tiempo *creer* que se la critica; y por supuesto, mientras se purgan los propios pecados, y sobre todo mientras se levanta el dedo acusador contra los ajenos, solo queda esperar pacientemente el *des-velamiento*, la *Aletheia* que nos traerá la Redención final. (Y es, dicho sea entre paréntesis, absolutamente *intolerable* que frecuentemente, en apoyo de *esto*, se cite nada menos que a Walter Benjamin y su “ángel de la historia”, pasando por alto, también nada menos, que si en un sentido muy idiosincrásico se puede decir que Benjamin era

“religioso”, también hay que decir, nos guste o no, que era *marxista*: su “redenciónismo revolucionario”, expresado con *auténtica* poesía en la célebre alegoría del *Angelus* de Paul Klee, nada tiene que ver con la *pacencia progresista*, algo para lo cual prodigó sus más agudos dardos.)

Hay, desde luego, varios, y severos, problemas con este discurso, que ahora no nos queda más remedio que enunciar taquigráficamente.

Para señalar de entrada el que más afecta su propia consistencia interna: *no es lo suficientemente religioso* –y es precisamente eso lo que revela su duplicidad “democrática” bien terrena. Su apelación a una pacificación abstracta con todos y con cualquiera –la Paz y la “buena voluntad” hacia el rostro del Otro también entendidas como *equivalente general*– no toma suficientemente en cuenta el componente, incluso el fundamento, decididamente *violento* que hay en el origen de *cualquier religión*. Si la lectura de “Levinas” (de nuevo: se trata de un *nombre de autor*, de un paradigma hermenéutico tal como ha sido generalizado, y no tanto de la precisa *textualidad* de ese autor) pudiera abrirse *en serio* a, digamos, *Tótem y Tabú* de Freud, o tan siquiera a *La Violencia y lo Sagrado* de Girard, o a los escritos extraordinarios de Walter Burkert (para no mencionar las enteras bibliotecas de evidencia etnológica, arqueológica, historiográfica, sin llegar a la “filosófica”, al respecto) podría poner en duda seriamente que el fundamento de *lo religioso* (en su originario e inextricable vínculo con *lo político*) fuera el de una Paz y una Tolerancia *ya siempre* dadas por la Palabra Divina, y no de algo, nuevamente, a *conquistar* más allá y *atravesando* la violencia inscripta en su propia fundación: la lógica de *violencia de masas* del Sacrificio –presente como sustantiva en *todas* las religiones, desde mucho antes y paralelamente a los grandes monoteísmos (que para este discurso tan “tolerante” parecen ser las únicas religiones a tener en cuenta)– no es una anécdota ni un epifenómeno: es la *sustancia*. El “giro” ético-religioso, nos tememos, acepta demasiado rápidamente el gesto con el cual Occidente –que, es bueno recordarlo, no creó *ninguno* de los tres grandes monoteísmos universales– ha *forcluido* el politeísmo, y por lo tanto la *tragedia*, desatando ese “nudo” originario de *lo religioso/lo político/lo poético* que está en los comienzos mismos de (lo que pasa por ser) la cultura occidental. Pero dejemos esto último por el momento –aunque tendremos que retomarlo– La “empiría” del ritual de sacrificio debería al menos despertarnos esta sospecha: que *no es cierto* que “todas las religiones” parten del precepto del “no matarás” –a menos, claro, que con esto se quiera decir que lo que hacen muchas religiones con ese precepto es *renegar* de aquel mismo acto que las hizo posibles: estamos de acuerdo. No nos meteremos con todo el comportamiento histórico (=“empírico”) concreto de las Iglesias. Baste decir que si algo demuestra el ritual de sacrificio es que,

justamente, la vida humana *no es “sagrada”*. Al contrario, “sacralizar” la víctima implica *inhumanizarla*: el *pharmakós* no es un humano “en más” (cuando es, por ejemplo, el rey) o “en menos” (cuando es un “subrogado” animal), sino *otra cosa*, la “Otredad” por excelencia. Lo cual demostraría, de paso, la *insuficiencia* –no estamos diciendo la *impertinencia*– del postulado levinasiano acerca del respeto por el “rostro del Otro” (al menos en su versión vulgarizada por los *eticistas-religiosos*): en el ritual de sacrificio no solo se “respetá”, sino que se *crea* el “rostro del Otro” (se hace de lo semejante una completa Alteridad)... para poder matarlo. Lo cual le genera al “levinasismo” un problema: el amor al “rostro del Otro” puede ser *mortal*. Y ello, lejos de significar una “falta de respeto” es, en el sacrificio, su máxima expresión: el respeto, la *veneración*, por lo “sagrado”.

Desde ya, eso no se hace sin *culpa*: la prueba es el carácter “numinoso”, *tabú*, del Otro a sacrificar y del acto mismo del sacrificio. Pero se nos admitirá, al menos, que aquí, en las religiones –*sobre todo* en las religiones, en cierto sentido– el “no matarás” presenta antes la estructura de un *dilema*, también “empírico” –vale decir, confrontado a la particularidad de *lo político*–, que la de una certeza absoluta (finalmente, es cierto, Yahvé detiene la mano de Abraham; pero el Dios cristiano admite el sacrificio de su Hijo en aras de un fin “superior”). Nuevamente, viene al caso Benjamin, con su acostumbrada, y a veces tiernamente cruel, lucidez: “A la pregunta de: ¿puedo matar? se responde con el inmutable mandamiento de ‘No matarás’”. Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esa acción suceda. Pero, por más que no pueda ser el miedo al castigo lo que obliga a cumplir el mandamiento, éste es inaplicable, incommensurable, puesto ante la acción ya realizada. Pues del mandamiento no se sigue un juicio respecto de la acción. Y así, no se puede predecir ni el juicio divino frente a ella ni su fundamento. Por lo dicho, no aciertan quienes basan en este mandamiento la condena de cualquier muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es criterio del juicio, sino solo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo.

Segundo problema: *¿quién, o qué cosa, es ese “Otro”, cuyo “rostro” debemos respetar a rajatabla?* Otra vez: el carro delante del caballo (como corresponde a la operación fetichizante: la Parte por el Todo, la Causa por el Efecto, el Producto por el Proceso de Producción; o sea: la eliminación de la Historia, especialmente de la que todavía *debemos hacer*). Enunciado así, el Otro es *cualquiera*: el Diferente étnico, religioso, sexual, desde ya, pero también ¿por qué no? “Hitler” o “Stalin”, o “Bush” (¿o no son, ellos, también *otros*?). Y si se nos dice, como

sin duda se nos dirá, que no, *ellos* no, porque justamente ellos son el Mal radical con el cual aparece el *límite absoluto* del Rostro, diremos que en efecto así es, pero que entonces el Otro no es absoluto: tiene *grados*, tiene *diferencias internas*, y por lo tanto estamos obligados a elegir *quién sí* y *quién no*. Y allí donde estamos obligados a *elegir*, no hay remedio: estamos, en el sentido más amplio pero más estricto, en el resbaloso, impuro, terreno de la *política*. Es decir: en ese terreno del conflicto *permanente*, insoslayable, irreductible, entre el Universal y el Particular, donde el “Otro” tiene que ser *re-definido* en cada momento, pues es una construcción *hacia adelante*, y no alguien/algo que ya puede darse como *dado*. Y si no es así, estoy de vuelta, de lleno, en las mallas del sociometabolismo fetichista del capital: de su falsificado *equivalente general*, en el cual las particularidades concretas, materiales, quedan disueltas en la abstracción “celestial” del Concepto vacío de determinaciones. O, en el mejor de los casos –aunque se podría demostrar que es el *mismo* caso–, estoy en los límites aporéticos del kantismo: allí donde el imperativo de una ética *universal* choca siempre con el caso particular. Como no podría ser de otra manera, no solamente por razones *lógicas*, sino *históricas*: la “fragmentación de las esferas de la experiencia” propia de la modernidad (es decir, del capital) implica tensiones irreductibles entre los *ideales* de la universalidad y los *reales* del particularismo.

Y, para colmo –cuestión “sartreana” si las hay: véase *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*–: ¿quién soy Yo para decir que el Otro es, efectivamente, *otro*? ¿Soy acaso el *Mismo*, el *Uno*, *a partir* del cual se “proyecta” un Otro? ¿Soy el *Igual Absoluto* *a partir* del cual se atribuye la Diferencia? ¿Soy el *Todo* *a partir* del cual se recorta la Parte? ¿Soy, pues, *Dios*? ¿Se ve la soberbia inaudita, omnipotente, “totalitaria” de este discurso de la Tolerancia infinita? Por supuesto que *nadie* –al menos nadie mínimamente no-“racista”– podría estar en contra de la libre proliferación de las “*diferencias*”. Pero ellas no son meramente “ontológicas”: son también algo que *se me impone* como *constructo* histórico-cultural que incluye (que frecuentemente son el producto de) un *ejercicio del poder* –desde hace medio milenio, del poder absoluto del capital– cuyo efecto no son las meras “diferencias objetivas” (este *nació* con un color de piel distinto del mío, aquél *pertenece* a otra religión, la de más allá es *biológicamente* de otro sexo, y así), sino las más injustas desigualdades *producidass*. Y, *pace Orwell*, las desigualdades no son todas iguales. Las “*diferencias*” no son todas *generalmente equivalentes*. Algunas merecen todo mi respeto. Otras deben ser *eliminadas*, para que pueda ser construida una *igualdad sustantiva* que ya no permita que el Discurso de la Diferencia sea la coartada de la injusticia.

Una vertiente para nuestro gusto más interesante de esta/s nueva/s corriente/s de pensamiento es la que –a partir de una articulación ciertamente extraña pero para nada *impensable* entre Carl Schmitt y Walter Benjamin, o entre Leo Strauss y Alexandre Kojève, con el propio Heidegger como *tertius comparationis* (y, habría que agregar, con Hegel mirando de reojo)– ha venido a denominarse “nueva” *teología política*, tal como la practican un Giorgio Agamben o un Roberto Esposito, entre otros (somos conscientes de que el propio Esposito negaría enfáticamente esto, en nombre de lo que llama lo *impolítico* –categoría a su vez extraída de Massimo Cacciari–; pero, por razones que procuraremos mostrar, creemos que Esposito permanece, a su modo, dentro de la “teología política”). Aunque tengamos también sobre ella nuestras reservas, al menos, como lo indica su misma denominación, admite el lugar de *lo político* en su problemática relación con lo “teológico”; y por otra parte –partiendo del otro componente de la ecuación– se toma en serio el *retorno de lo reprimido religioso* ante la crisis de *las políticas*. Pero, adelantemos una sospecha: la sombra de la *abstracción* desmaterializante, *in-corpórea*, no deja de planear también, omnipresente como es, en esta *vuelta de tuerca* de la inflexión ético-religiosa.

Queremos insistir en algo, sumamente problemático, y que sabemos causará controversia. *Todas* estas formas (el estructuralismo y el pos-estructuralismo, el giro ético-religioso y la teología política) son, cada una a su manera, como diría un español, de “izquierdas”. De nada sirve despacharlas, como hacen algunos creyendo con ello descalificarlas de un plumazo, diciendo que son “de derechas”. Eso no es más que barrer el problema bajo la alfombra. El problema *es*, precisamente, su “progresismo”: es *por eso* que se nos hace necesario polemizar con ellas. Más aun: nos atreveremos a decir que representan, en cierto sentido, la *culminación* de lo que en su momento, tomando prestado un concepto de Merleau-Ponty, Perry Anderson hizo célebre bajo el mote de *marxismo occidental*. Y somos conscientes de que muchos, o la gran mayoría, de los autores que hemos citado *no son* “marxistas”: lo que queremos decir es que fue el “marxismo occidental” el que, paradójicamente, abrió las puertas de lo que aquí hemos llamado la *des-materialización* del pensamiento crítico.

Lo hizo por razones considerables, atendibles, incluso *inevitables*: el marxismo occidental, desde, digamos, el “*subjetivismo*” de Lukács en adelante, con Gramsci como “bisagra”, tuvo que confrontarse con una constatación que aún no era la de Marx, o la de Lenin –y que solo más tarde, en la década del treinta, fue la de Trotsky, aunque él mismo, por razones discutibles, se empeñara en hablar de “estados obreros degenerados”, concluyendo que lo que hacía falta en la URSS era una

revolución política que completara la *ya realizada* revolución social: un error, sin duda, pero que no minimiza el enorme *acuerdo* consistente en descubrir la lógica de una “revolución permanente” que era la contracara política del principio del desarrollo “desigual y combinado” del capital, que no permitía tener una *receta única* para la lucha mundial contra el capital (una lección que, lamentablemente, los “trotskistas” no terminan de no aprovechar): esa constatación fue la del *fracaso* de la Revolución. Trotsky, a pesar de su reserva “táctica”, lo percibió muy rápidamente. Fue el *único* de los marxistas *no-occidentales* (aunque en otro sentido era el más “occidental” de ellos) que a nuestro juicio realmente entendió al Marx que se resistía tanto a abandonar al arte, la cultura o la ideología al *topos uranus* sublimado y deshistorizado como a reducirlas a la “base económica” (y que Trotsky escribiera cosas como *Literatura y Revolución* en medio del “barro y la sangre” de la guerra civil no es poco símbolo de esa disposición vital), mientras Lenin prácticamente no se ocupó de esas sutilezas, y Mao las jibarizó a recetitas epigramáticas de “librito rojo”.

“Fracaso”, decimos, en un doble sentido: en Europa occidental *no hubo “revolución”* (y por el contrario, como sabemos, la regla fue una feroz *reacción*), y en la URSS, esa “revolución” que solo había *comenzado* a hacerse en octubre de 1917 pronto derivó, como hemos dicho, hacia otra forma, y de las más opresivas, del sociometabolismo del capital. Mientras tanto, en 1914 y luego en 1939, las “masas” europeas –incluidas, muy particularmente, las proletarias–, como se dijo en aquel tiempo, marcharon alegremente hacia la masacre bajo sus banderas *nacionales*, y no bajo la bandera roja de la Internacional. Ya no hubo vuelta atrás. Después de la Segunda Guerra Mundial, el eje de gravedad de las esperanzas de la “revolución” se desplazó fuera de las fronteras europeas y occidentales, hacia ese *otro mundo*, llamado Tercero. Allí, ligado mucho más que en Europa al movimiento social y político, se produjo, desde ya, mucho y buen pensamiento crítico: de Mariátegui a Fanon, de Senghor o Samir Amin a Ajaz Ahmad o Talal Asad, de Ugarte a Edward Said o Tariq Ali, un listado sin exclusiones sería excesivo ahora. Europa, hasta muy recientemente, se dio escasamente por enterada; y cuando lo hizo –a través, por ejemplo, de cosas como la “onda” *poscolonial*–, lo hizo mayoritariamente con la inflexión *textualista y desmaterializada* que vimos. El pensamiento crítico europeo, con excepciones notables pero parciales –en Sartre o la Escuela de Frankfurt, y más recientemente en Jameson o Mészáros, por ejemplo– había perdido casi definitivamente la *materia* y el *cuerpo*. Eso, decíamos, ya había empezado, a su manera, con Lukács, incluso –o quizás especialmente– en la fase “transicional” de *Historia y Conciencia de Clase*. Ese libro, sin duda, revolucionó la teoría marxista en

muchos sentidos positivos; y aun más, es uno de los textos de filosofía crítica europea más significativos del siglo XX –comparable a la *Dialectica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, o a la *Critica de la Razón Dialéctica* de Sartre, a los *Pasajes* de Benjamin, y a muy pocos más (entre los cuales está, muy paradójicamente, *Ser y Tiempo*, algo admitido por el propio Heidegger). Pero tuvo que pagar el precio (“antidialéctico”, si se nos permite) de su centramiento en la *conciencia* y en la *ideología*, vale decir, de una desatención a la *materialidad* de los inmensos problemas que presentaba, por un lado, el funcionamiento histórico-concreto del capital, y por otro, los que presentaba la recién iniciada (el libro fue escrito entre 1918 y 1923) “transición al socialismo” en Rusia. En cierto modo, esto era inevitable: si aceptamos la premisa célebre de las “tres fuentes y tres partes constitutivas” del marxismo (la filosofía clásica alemana, la economía política escocesa, la *praxis* política “francesa” a partir de la revolución de 1789), es fácil percatarse de que, ante el fracaso, o por lo menos la insuficiencia, *política y económica* de las revoluciones socialistas “realmente existentes”, el marxismo tenía su mejor oportunidad de desarrollo y creatividad en el terreno de la *filosofía*, en el sentido más amplio posible de la palabra (de todo lo que ahora se incluye bajo el paraguas de la “teoría”: la filosofía propiamente dicha, la historiografía, la antropología filosófica, la crítica de la cultura, la teoría literaria y estética, incluso la teoría psicoanalítica y/o semiótico-lingüística, etc.). Ese desarrollo fue extraordinariamente complejo, rico, antidiogmático, profundamente emancipador para la subjetividad pensante. Más aun: estamos dispuestos a sostener que *todo* el pensamiento mejor del siglo XX (el de Heidegger también: ¿o no dice casi explícitamente, en la *Carta sobre el Humanismo*, repitiendo a Max Weber, y muchas décadas antes que Derrida, que está luchando con el fantasma de Marx?) tiene una extrema dependencia de ese desarrollo. Pero fue al precio de una *toma de distancia*, si no de un completo *abandono*, del “núcleo duro” de la *economía política* (la de Marx, que por supuesto no es la de los “economistas” ni la de los “polítólogos”).

El *subjetivismo optimista* de Lukács no puede resolver más que en términos, efectivamente, de apelación a la *conciencia*, de *voluntad de desalienación*, de lucha contra la *crisis ideológica*, los monumentales límites materiales que se oponían a una ruptura con la *lógica dura* del sociometabolismo del capital. En su apuesta voluntarista (y apasionada y honestamente comprometida, hay que reivindicarlo) a la autoconstrucción del *para-sí* por parte del “proletariado mundial”, que necesariamente debía combinarse con una temporalidad *otra*, la de las *urgencias* materiales de la transición, y habida cuenta de que Lukács ya había decidido que el eje central de la cuestión estaba en el

campo de batalla de la “conciencia”, allí donde *en algún momento* se iba a realizar la “identidad sujeto-objeto” del proletariado, no quedaba más salida, para cubrir esa “brecha” temporal que la férrea conducción de la *elite* del Partido, idealizada como *conciencia anticipada* del movimiento hacia la “desalienación”. De allí al *stalinismo*, en la *historia material* de esos años, solo quedaba dar un paso fatídico pero inevitable. Lo que significa, aunque nos duela, que esas a veces patéticas “autocríticas” posteriores de Lukács –que hicieron de él algo así como el Galileo del marxismo– no fueron *solamente* un producto de las inauditas presiones, que las hubo, del Partido, de la *nomenklatura*: el “proto-stalinismo” lukácsiano estaba ya, *in nuce*, en *Historia y Conciencia de Clase* –lo cual no impidió, claro está, la censura y el menoscenso al que fue sometido el libro por la propia *nomenklatura*; y esa es la tremenda *tragedia* de Lukács: porque allí podría haber estado también lo *contrario*, a poco que la “revolución teórica” lukácsiana hubiera permanecido más cerca del *conflicto* entre la Idea y la Materia. Que hubiera dado un paso más hacia la *inmediatez mediada* –para usar sus propias palabras– y hubiera sacado, o tan solamente imaginado, las consecuencias *prácticas* de sus premisas filosóficas. Intermittentemente, a lo largo de su carrera intelectual, y más “totalizadamente” en su obra última, *La Ontología del Ser Social*, hubo intentos de reparación. En este texto póstumo y monumental, por ejemplo, hay una presencia de la relación Hombre/Naturaleza que apunta a una mayor presencia, también, del *cuerpo sensible*, de una “antropología” materialista de la cual, al fin y al cabo, había partido Marx en los *Manuscritos de 1844*. Pero ya estábamos en la década del setenta. Era demasiado tarde.

A partir de allí, de *esa* acentuación al interior de *Historia y Conciencia de Clase*, la partida estaba jugada. “Lukács” –otro nombre emblemático para decir el “marxismo occidental”– había entreabierto la puerta de la *desmaterialización* del pensamiento crítico, y ya nunca, con las excepciones fragmentarias apuntadas, pudo volver a cerrarla. Como lo vio, en su momento, Perry Anderson –aunque haya sido a veces injusto en su evaluación en “paquete”–, lo mejor del pensamiento dialéctico europeo quedó acantonado en los laberintos del *lenguaje*, de la *abstracción*; cuando más se acercó al objeto concreto fue en el campo de la *estética* o de la *teoría literaria*. Poco o nada supimos, en ellos, de la *economía* o la *política*. Es verdad que eso, acertadamente, formaba parte de la “nueva” crítica dialéctica: la demostración de que *no todo* es economía, de que ese *no-todo*, justamente, había sido dialógicamente *reintegrado* por Marx (contra la “fragmentación de las esferas de la experiencia” luego teorizada por Max Weber) a la “síntesis de múltiples determinaciones” en la que consiste la realidad, empezando por la del capital, y demostrando que Marx, lejos de ser un “economi-

cista” –como muchos de sus críticos han pretendido para descalificarlo– era un radical *crítico* del “economicismo” burgués. Pero concentrarse en (lo que en otra época, menos “crítica”, se hubiera llamado) la *superestructura* ideológico-cultural significó la creación de otro *todo* que, paradójicamente, mantenía la brecha entre “economía política” por un lado, y “cultura ideológica” por el otro. Era no advertir que, para abreviar, así como el Estado –y por lo tanto *la política*– es *intrínseco* a la sociometabólica del capital, también lo son las formas conceptuales y representacionales o “simbólicas”. Y que por lo tanto el re-examen crítico debe tomar todo eso *en conjunto*: vale decir, en esa perspectiva de la *totalidad* (abierta, compleja y contradictoria) que el propio Lukács recomendaba.

El marxismo occidental –sintomatizando la *retirada* de las esperanzas en una “revolución mundial”– terminó, a su manera, reproduciendo el *síndrome de la vanguardia estética* criticado por Adorno o Peter Bürger entre otros: la creencia en que una “revolución” estético-simbólica iba a *cambiar la vida*. El *sustitucionalismo* de las masas expresado en el despotismo staliniano (que tuvo su mejor réplica, en el campo artístico, con André Breton y su despótico liderazgo sobre el grupo surrealista) se duplicó, en el pensamiento crítico, por un *sustitucionalismo* de lo real bajo el imperio de la teoría “pura”. Esto afectó también, a su manera, a la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, Adorno, por ejemplo –quien, como es sabido, dedicó la inmensa mayor parte de su obra a los problemas estético-culturales–, tuvo la lucidez de, por un lado, advertir siempre con firmeza contra las ilusiones de que el *arte autónomo* –en el cual veía un punto de resistencia objetivo pero solo *metafórico* contra el pleno imperio del fetichismo de la mercancía– pudiera hacer nada para transformar lo *real*; y, por otro, el paradójico *marxismo sin proletariado* por el cual abogaba –que muchos tomaron únicamente como muestra de pesimismo elitista, cosa que sin duda era también– aludía, en su propio enunciado, a esa ausencia de *materia histórica*, a esa falta de los *cuerpos-sujetos*, falta en la que el marxismo parecía haber encontrado un inadvertido refugio contra la derrota de la “revolución”. Otro tanto puede decirse de Max Horkheimer, Walter Benjamin o Herbert Marcuse, aunque por muy diversas razones y con muy diferentes destinos. Y mucho habría que hablar, asimismo, del debate sobre la *estetización de lo político* (la idea es por supuesto del propio Benjamin), debate que no podría haber venido de otro lado que del “marxismo occidental”, y más aun, del extraño, sin duda tenso pero bizarramente productivo, *diálogo* entre la izquierda y la derecha intelectuales en el interludio de Weimar (Schmitt hace una recensión elogiosa del libro sobre el barroco alemán de Benjamin, Heidegger lee a Lukács mientras escribe *Ser y Tiempo*, Marcuse discípulo de Heidegger, Sartre fascinado

con Max Scheler y, por supuesto, con Heidegger, Kojève polemizando muy respetuosamente con L. Strauss, etcétera, etcétera).

En todo caso, esa rendija abierta por “Lukács” pronto se transformó en una ancha avenida de mano única, y en cierto sentido selló la suerte de *todo* el pensamiento crítico posterior. Como dijimos, el estructuralismo, el pos-estructuralismo, y ahora el giro ético-religioso, fueron sucesivas réplicas –más o menos confrontativas, según los casos individuales– a las distintas fases de la crisis del capital, a partir de fines de los años sesenta y principios de los setenta. Si nuestra hipótesis general es correcta, esas “modas” intelectuales consecutivas (lo decimos sin menosprecio: las “modas” suelen ser muy interesantes, y a veces muy útiles, *síntomas*) demostraron la *fortaleza*, y no la decadencia, del marxismo occidental, puesto que se instalaron en la *misma* brecha abierta por él, aunque los vientos de la política internacional ya no hacían aconsejable ni elegante llamarse “marxistas”. Pero, al mismo tiempo, aquella “fortaleza” del marxismo occidental ya era, constitutivamente, una debilidad: la de –para decirlo en una jerga más o menos lacaniana– una *pasión por el significante* que, paradójicamente, había perdido la dimensión de los límites insuperables puestos por lo *real*, que son precisamente los que le otorgan al significante, a la palabra, a lo simbólico, su valor diferencial. Y esos límites –es hora de decirlo con todas las letras, puesto que hemos constatado que tenemos tan poco tiempo– eran también los del *retroceso* de lo que llamábamos “revolución”, retroceso *paralelo* al avance de la crisis del capital. Y quién sabe –es una hipótesis digna de ser explorada– si ambas cosas no estuvieron íntimamente relacionadas.

El retroceso fue, como corresponde, “desigual y combinado”: hubo, claro está, “victorias”, muy especialmente, como queda dicho, en el llamado Tercer Mundo. Pero el movimiento *de conjunto* se detuvo, o se hizo más lento, y en el “Segundo Mundo”, en los “socialismos reales”, *retrocedió* de manera catastrófica, para no hablar de lisa y llana *abyección*. O para no hablar, en esa Europa occidental en la cual la teoría marxista hizo tantos “avances”, de la debacle, la corrupción o la traición abierta de prácticamente *todos* los partidos que se reclamaban del “proletariado”, desde los comunistas a los socialdemócratas o los laborismos de variado pelaje. Demostrando, entre otras cosas, que en el fondo formaban parte cómoda del sistema “burgués” de partidos, cuya así denominada *crisis de representatividad* (como si alguna vez hubieran realmente *representado* algo más que secciones “mejores” o “peores” del sociometabolismo del capital) los arrastró como un *tsunami* a las profundidades de la historia. ¿Reforma o revolución? Hoy, pues, *no hay más “reformistas”*, al menos si por eso se entiende a los *segundainternacionalistas* o a los *austro-marxistas*, que criticaban

Lenin o Rosa Luxemburgo (gente como Kautsky, Bebel, Bauer, Adler) que, al lado de los actuales “socialdemócratas” todavía parecían férreos militantes por el socialismo. En cuanto a los “revolucionarios” clásicos, ya lo hemos dicho: es patético su empeño por ser, apenas, cuando no francamente aburridos o infantilmente malignos, *moles-tos*, y no precisamente para el capital, que ya ni siquiera los toma en cuenta como enemigos.

¿Y las grandes victorias del Tercer Mundo? ¿China, Vietnam (y buena parte del Sudeste asiático), Argelia (y buena parte de África), Cuba, para solo nombrar las épicas que encandilaron nuestra adolescencia y juventud? China ya se ha lanzado a la *larga marcha* (que esta vez será vertiginosa) de entrada plena en el sociometabolismo del capital; Vietnam camina con más vacilaciones –o más bien, tropezones– en la misma dirección; el resto del Sudeste asiático, sumido en la miseria más irredenta, difícilmente podrá levantar ante las conciencias críticas la hipoteca impagable de los horrores de Pol Pot (irónicamente, la única “revolución” *a fondo* que se hizo, puesto que lo que allí se propuso fue *arrancar de raíz* la humanidad preexistente bajo la excusa de crear el “hombre nuevo”); Argelia se debate entre las dictaduras militares falsamente “modernizantes” y el fundamentalismo más reaccionario; casi todo el resto de África está condenado a desaparecer del mapa, borrado por las hambrunas o por las pestes, masacrado por los genocidios al estilo Rwanda o por las intrigas belicistas de las diversas ex potencias coloniales (los últimos libros de John Le Carré, desde *El Jardiner Fiel a Mission Song* son muy inquietantemente entretenidas ficciones del destino que le aguarda a esa tierra magnífica de la que venimos todos los seres humanos); Cuba languidece heroicamente: hay que festejar –si fuera posible, acompañar– el heroísmo, sin distraerse ante la languidez.

¿Qué queda? ¿Irak, Afganistán, la causa vasca, la irlandesa, la palestina? Estamos en el reino de la más nebulosa ambigüedad: sabemos muy bien quién es el villano, *villanísimo*, de esas películas; pero, ¿y los héroes? Aun sabiendo, como sabemos, que *nunca* la política, mucho menos la emancipatoria, se viste de blanco o de negro, ¿cuántos tonos de gris es capaz de captar el ojo crítico? ¿Y América Latina (y el Caribe, claro)? ¿Cuántos colores más se necesitan para un arco iris que vaya del gris chato de Bachelet o Tabaré hasta el rojizo ya un poco lavado de Raúl, pasando por los tornasoles de Lula, Néstor, Correa, Evo, Chávez?

¿Qué nuevo *pensamiento crítico* está *pensando críticamente* todo esto, nos guste o no lo que piensa? No nos referimos a *nombres* individuales: cualquiera puede escribir su lista, y hasta sufrir la (humana, demasiado humana) tentación de incluirse. Casi todos, con media docena de saludables excepciones –incluyamos, tratando de ser lo más

elásticos posibles, a gente como Jameson, David Harvey, Wallerstein, Zizek, Negri, etc. (qué raro: en este elenco no hay ya franceses ni alemanes)–, serían del “Tercer Mundo”.

4

Mientras tanto, los “intelectuales críticos” no dejan de seguir soñando con la *Aletheia*, con el nuevo des-velamiento ontológico que advendrá en el hueco de *sinsentido* que ha dejado abierto el declive del “marxismo occidental”. Es lógico que hayan buscado, no decimos una “salida”, sino un *escape*, en Heidegger: la a-teología heideggeriana, su concernimiento con una “época indigente” en la que los antiguos dioses se han retirado y el nuevo Dios (ese que es “el único que nos salvará”) aún no ha llegado –y qué parecido es ese modo de expresión a aquel de Gramsci de “lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer”– presenta un sugestivo paralelo con la constatación de que el marxismo occidental ya no ofrece suficientes respuestas, sin que nada haya venido a sustituirlo o a “superarlo” (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana). Pero, ¿qué se hace con el irrefutable *nazismo* de Heidegger? ¿Es la tolerancia (el disimulo/la banalización/ la justificación) de ese nazismo el precio que deberemos pagar por el indudable interés, incluso la *fascinación*, que Heidegger puede despertar? Si es mínimamente atendible nuestra hipótesis de que el *giro ético-religioso* se inscribe en un intento de recuperación de una “democracia sublimada”, ¿cómo situarse ante la lógica irreductiblemente *anti-democrática* de Heidegger?

Los intelectuales *eticistas-religiosos* no tienen, desde ya, respuesta para el dilema. No es culpa de ellos: sencillamente no la hay. Pero, lamentablemente, su “respuesta” ha sido, sencillamente, la *negación* del dilema. “Heidegger” –esa influencia mayor en la filosofía del siglo XX, ese *acontecimiento particular* que requiere la decisión singular e irreductible de *admitir*, “adornianamente”, que estamos instalados frente al abismo de un dilema, de un conflicto irresoluble– ha sido incorporado como generalidad referencial, y su singularidad, consistente en que *es* simultáneamente “nazi” y el pensador más decisivo para cierta *izquierda* intelectual contemporánea, todo eso ha sido despachado como un *no-problema*. “Heidegger”, aun cuando tenga un lugar privilegiado, ha pasado a formar parte de los *universales* de la cultura, confirmando esa tendencia neo-universalista, incluso “neo-humanista” de nuestros *eticistas-religiosos* (otro problema para adoptar a Heidegger: ¿o no había sido justamente el *valor* de ese pensamiento –se lo tomara como valor “positivo” o “negativo”– el de *deconstruir* el humanismo transido por la “metafísica de la técnica”? Al menos los pos-estructuralistas derridianos más decididos no tienen ese proble-

ma: ellos apostaron *siempre* a esa deconstrucción del “Hombre”; los *eticistas-religiosos*, en cambio, quisieran conservarlo, incluso darle un lugar *sagrado*, pero sin los costos de la racionalidad “técnica”).

El neo-universalismo abstracto del “giro” ético-religioso es en cierto modo más ideológico que el del Iluminismo clásico: al menos este, insistimos, se correspondía con la etapa de ascenso del capital, y alguien como Kant todavía podía tener el pudor –es decir, la conciencia de sus propios límites– de interrogarse por los enigmas del *noumenon*. La arrogancia de los *eticistas-religiosos*, en cambio, no reconoce límites: creen haber podido superar incluso a su maestro Heidegger, ya que *ellos*, por supuesto, no son nazis. Es decir –más allá del asco de esa particular opción política– no están sujetos por una *decisión* particular respecto de su *ser-en-el-mundo* histórico. Pero eso es, desde ya, no ver que Heidegger es “Heidegger” *porque* es nazi. Vale decir: porque aceptó (si bien, y ese es uno de sus aspectos más imperdonables, procurando siempre escamotear calculadamente el verdadero alcance de su “compromiso”) esa sujeción a un *particular-histórico*, a un *arraigo en el suelo*; y todo su *modo de producción* de pensamiento (que no es lo mismo que sus “temas”) proviene de esa aceptación. Provocativamente, como es su inveterada costumbre, Zizek acaba de publicar un libro en el cual intenta *redimir* (sí, se leyó bien) la adhesión de Heidegger al nazismo, como “un paso correcto en la dirección equivocada”: el momento histórico que le tocó vivir a Heidegger requería, aun, y quizá sobre todo, de un filósofo, un *compromiso urgente*, una *decisión “histórica”* (Zizek, 2008). Hubiera sido ingenuo pensar que, en la Alemania de los años treinta, y viniendo de donde venía (la teología, el catolicismo pequeño-burgués de provincia alemana, la “revolución conservadora”, la nebulosa *Kultur* opuesta a la superficial *Zivilization*, etc.), Heidegger hubiera optado por el bolchevismo, por el espartaquismo o incluso por la socialdemocracia (menos que nada por la socialdemocracia: Heidegger tenía vocación “radical”). Lejos de “disculparlo”, esa atención a “*la Cosa*”, tal como se presentaba en su *hic et nunc*, lo que hace es *situar* su culpa –así lo hubiera dicho Sartre– en unas coordenadas espaciotemporales, “históricas”, precisas, que serían estrictamente irrepetibles hoy: a nadie medianamente sensato puede ocurrírsele que un “heideggeriano” de *hoy* está condenado a ser nazi *après la lettre*. Esto no *suprime* mágicamente el nazismo de Heidegger: al contrario, lo coloca como polo en un *conflicto trágico* que hay que asumir: si por un lado, lo que nos queda hoy es el *gesto* (académicamente innecesario, más allá de todos los oportunismos burocráticos que quieran atribuirse a su autor) de la elección ante la urgencia, por el otro sabemos que no se puede aislar artificialmente ese gesto del *contenido histórico-concreto* de su indefendible elección.

Porque, está claro: el “particular-histórico” que aceptó Heidegger es el *peor posible*, y su “arraigo en el suelo” precipita inevitablemente la figura siniestra del *Blut und Boden*, y entonces se entiende perfectamente que quiera negárselo como opción válida o legítima. Pero entonces, ¿por qué Heidegger? ¿Por qué no Adorno, o incluso Sartre, dos pensamientos distintos entre ellos, pero al menos –es otra opinión– tan poderosos como el de Heidegger, y tan críticos como el suyo de la *racionalidad instrumental* de occidente, y con la ventaja adicional de “compromisos” ciertamente más defendibles? Es, en el fondo, muy sencillo: porque *saben*, oscuramente, que por fuera del marxismo occidental al cual han renunciado o que nunca quisieron aceptar –y dentro del cual todavía están, cada uno a su manera, Adorno o Sartre–, y en el ámbito de la más estricta *filosofía*, *no hay* otro pensador en el siglo XX que haya estado tan cerca del pensamiento de *lo Político* en su sentido más fundamental: el de una *refundación* de la *polis*, de la *ekklesia*, que significa un re-comienzo del Ser mismo social-histórico. Y que las preguntas que se le plantean a *lo Político* en el discurso (a) filosófico de Heidegger son, no diremos “auténticas” (esa jerga no es la nuestra como no era la de un Adorno, por ejemplo) pero sí altamente *pertinentes*, en una época como la actual –la cual ha vuelto a aquellas preguntas aun *más* pertinentes–, en la que la “revolución”, como el Dios (ya no) Venidero, se ha ocultado sin dejar mensajeros.

Por supuesto, una vez más: *ese* re-comienzo que supone *lo Político* en la filosofía particular de Heidegger es otra manera de aludir al Fin de lo Humano –más todavía: a la consciente *destrucción* de lo humano. Y ellos, los *eticistas-religiosos*, son, faltaba más, lo acabamos de decir, “humanistas”. Por lo tanto, no están dispuestos a admitir que *no solamente* el nazismo puede significar la destrucción de lo humano (y una rápida relectura de la *Dialéctica del Iluminismo* les bastaría para convencerse, si estuvieran abiertos a ser convencidos): que, por lo tanto, no hace falta “desnazificar” a Heidegger para sospechar que mucho de lo que él dijo sigue vigente; que si en su momento lo dice *porque* es nazi, ahora lo puede seguir diciendo a pesar de que el nazismo *político* ha muerto, aunque sigue vivo *lo político* del nazismo. Entonces, se encuentran ante un dilema de hierro: no siendo ya el “marxismo occidental” una opción para ellos, o bien abandonan totalmente a Heidegger a causa de su nazismo, pero entonces pierden todo posible contacto con *lo político*; o bien –y es lo que han hecho– conservan a Heidegger *negando* de hecho su nazismo, y entonces *lo político* se les transforma simplemente en *la política*: la democracia, el universalismo liberal, y así siguiendo (mientras el maestro, suponemos, se revuelve en su tumba). Y además, ya lo hemos dicho, el componente más “místico” de Heidegger –el de la *cura*, el de la paciencia de “pasto-

rear al Ser”, el del poetizante reposo en la casa del lenguaje– ofrece la inmejorable oportunidad de un *alejamiento* de toda necesidad de *elegir* en ese reino de los “particulares-concretos” por excelencia que es el de lo político. Con lo cual el efecto solo puede ser uno: como decíamos, vuelto inconsistente *lo político* específicamente heideggeriano por la renegación de su nazismo, queda *la política*, que se da por *hecha*. Estamos en “democracia”, critiquemos sus insuficiencias, cómo no, pero démosla por sentada, y dediquémonos a cantar loas al “rostro del Otro” (para colmo, mal entendido: aunque Levinas o Marion no sean, valga la expresión, santos de nuestra devoción, flaco favor se les hace al deformarlos así).

Foucault o Derrida fueron, en ese sentido, mucho más consecuentes. Aunque también a menudo, y a su manera, se desentendieron del nazismo heideggeriano (no porque no hayan hablado de él, sobre todo en el caso de Derrida (Derrida, 2005), sino por el intento de demostrar que Heidegger en cierto modo había *anticipado* una deconstrucción del humanismo para resolver la cual aún no contaba con suficientes elementos, y esa *insuficiencia* fue lo que lo precipitó en el nazismo: con lo cual, ahora que sí contamos con ese saber, podemos tener un Heidegger retroactivamente desnazificado), al menos retuvieron la idea de la “muerte del Hombre” –que es la otra cara *necesaria*, en la lógica del pensamiento heideggeriano, de la lucha contra la *onto-teología* antropomorfizada, y de la crítica a la *metafísica de la presencia* plenamente cumplida en la dominación de la técnica–, de tal modo que su “izquierdismo” sí tuvo que enfrentarse permanentemente con los límites radicales que *lo político* coloca a todo intento de universalismo abstracto. No es que la “solución” pos-estructuralista de la “muerte del Hombre” (que *no es* exactamente la de Heidegger: el *DaSein* no es “el Hombre”, así sin más) nos conforme –finalmente, también ella se desliza en un dilema sin salida: puesto que no hemos llegado al mundo comtiano de la pura “administración de las cosas”, *lo político* todavía debe, de alguna manera, dar cuenta del fundamento de lo *humano*). Todo lo que estamos diciendo es que ese posicionamiento es mucho más coherentemente “heideggeriano” que el de nuestros *eticistas-religiosos*. Lo es, incluso, en sus “compromisos” más *políticamente incorrectos*, como el (in)famoso apoyo foucaultiano a la revolución del ayatollah Komeini. Finalmente, cierto “heideggerianismo” apresurado puede explicar perfectamente cómo el “ocultamiento del Ser” en *Occidente* (que *no fue*, después de todo, “desvelado” por el Destino del Volk alemán), operado por el doble polo de la “técnica planetaria” –la democracia liberal norteamericanaizada y el “socialismo” soviético– puede abrir otro “claro en el bosque” en el lugar más inesperado. Que ello se produjera en esa “Asia” que, en varias ocasiones,

Heidegger había denostado despectivamente –aunque, a tenor de la interpretación de Emmanuel Faye, no se trataba de *toda “Asia”* sino... de los judíos (Faye, 2004)– pudo parecer un detalle menor frente a la magnitud del *evento* (del *Er-eignis*).

Sea como sea, equivocados o más o menos, los pos-estructuralistas y los posmarxistas (de Foucault o Deleuze a Badiou o Laclau, pasando por el mismísimo Derrida) pudieron –ya dijimos que al precio de su “desnazificación” un tanto forzada y especiosa, pero aun así– entresacar *lo Político* de la “jerga de la autenticidad” heideggeriana. Y esto en un doble sentido: por un lado, la “autenticidad”, jerga o no jerga, supone el *proyecto* de una “apertura al Ser” en la necesaria superación “auténtica” de la mera metafísica de la presencia y su “olvido del Ser” a favor de los puros “entes”; y, se sabe, y es lo que supo bien ver Sartre, allí donde hay proyecto, hay *historia* y *política* –o, mejor: hay *lo político*, ya que la “apertura al Ser” recoloca el protagonismo de la *diferencia ontológica*, de la distancia irreductible entre el Ser de *lo político* y el Ente de *las políticas*–. Por el otro, Heidegger logra una hazaña inaudita: puede generar un pensamiento fundamentalista... sin *fundamento*. “Fundamentalista”, decimos, en el sentido de un pensamiento *extremo*, que no necesita demorarse en las “medias tintas” y las componendas de *las políticas “democráticas”*. Pero sin fundamento: no se trata de ningún retorno a la “originariedad” del Ser previa a su “ocultamiento” –de un simple regreso a un modo de pensar anterior al *logos socrático*, por ejemplo–, puesto que *eso* ya está perdido, y mucho más desde la “retirada de los dioses”; ni siquiera el *DaSein* –y en cierto sentido *mucho menos* él– puede aspirar a una recuperación de ese origen mítico, ya que su *historicidad* está lanzada hacia adelante, en el impulso, hecho desde su actual “inautenticidad” pero también desde su conciencia del *ser-para-la-muerte*, de asumir como “propio”, “auténticamente”, el *proyecto* de su *hacerse “humano”*. Era bastante lógico que los “pos-estructuralistas” que aún guardaban un interés por *lo político* fueran seducidos por el *fundamentalismo-sin-fundamento* (si se puede hablar del *dios-sin-dios*, ¿por qué habríamos de privarnos nosotros de similares *oximorons*?) que les permitía retener al menos algo de *lo político* –todo lo tamizado por la “jerga” que se quiera– sin poder ser acusados de “sustancialismo” alguno, pero tampoco de caer en la mediocridad “socialdemócrata”.

Y después, está la cuestión del *lenguaje*. Hay en Heidegger toda una concepción del lenguaje –que, como sabemos, y es otro capítulo sumamente complejo, va a parar a Lacan– que no se presta, en principio, a “instrumentalismo” alguno, y que tenía que ser forzosamente atractivo para los pos-estructuralistas empeñados en “deconstruir”,

también, una *metafísica de la presencia* en el lenguaje, contra los múltiples positivismos de la referencialidad o de los “actos de habla”.

5

¿Hay –o puede establecerse– una *relación* entre ambos fenómenos, el de la *crisis terminal del capital* y el de la emergencia, en los círculos intelectuales y filosóficos “de izquierda”, de un *discurso ético-religioso que elige ignorar los límites que le pone Lo Político a sus pretensiones de nuevo “universalismo”?* ¿El *agujero de sentido* abierto por la crisis del capital y del ideal revolucionario, así como por las amenazas de una *era de la técnica* que, sobre el triunfo pleno de la *racionalidad instrumental*, podría conducir a la catástrofe final, son lo que explican la *ilusión sin porvenir* de ese pensamiento ético-religioso incapaz de superar los límites que le pone una lógica de *lo político* de la cual ese pensamiento *reniega*?

¿Cuáles son los verdaderos alcances y la significación del *momento de verdad* ético-religioso cuando este se confunde con un pensamiento de la *totalidad abstracta* impotente para dar cuenta de los *particulares concretos* incommensurables que son la materia de lo político? ¿Es la proliferación en toda la periferia –pero muy especialmente en América Latina– de los “nuevos movimientos sociales”, como puntos de resistencia a la “agresividad de crisis” del capital, suficiente no solo para generar un nuevo “lazo social”, sino siquiera para palear el desastre, o se requeriría una nueva articulación con el *mundo del trabajo*, replanteando desde una nueva perspectiva la acción de *lo político* sobre la *contradicción básica* del capital? Y de ser así, ¿qué nuevas formas de *pensamiento crítico* podrían emerger en la periferia como alternativa al etnocentrismo de la *colonialidad del poder/saber*, con su “falsa totalidad” que intenta liquidar el *conflicto insoluble* entre la Parte y el Todo? ¿Serían, esas “nuevas formas”, a su vez suficientes para apartar la *tentación excluyente* representada por el “giro ético-religioso”, al mismo tiempo sin renegar ideológicamente de él sino analizándolo críticamente como el *síntoma* que es? ¿O deberían esas “nuevas formas” *incluir* aquellos “arcaísmos” –rearticulados hoy “tal como relampaguean en este instante de peligro”, para decirlo benjaminianamente– que todavía, antes de los grandes monoteísmos o sobreviviendo en ellos, operaban en el nudo de lo trágico/poético/político? ¿Bastarían estas *potencias* para orientar el viaje *más allá* de la perspectiva literalmente *siniestra* del capital? Y, aun en la más optimista de las hipótesis, ¿tenemos suficiente *tiempo* para transformar estas potencialidades en realidades?

Este texto no tiene la pretensión de *responder* todas y cada una de esas preguntas. Aun cuando tuviéramos la competencia para hacerlo,

no se trata de una tarea *meramente* “intelectual”. Sabemos de sobra que escribimos, en buena medida, para los ya convencidos: el capital se ha encargado de *segregar la “objetividad”* de su funcionamiento respecto de cualquier imaginario iluminista de “educación de las masas”. Y aunque los *personificadores* del capital –pues son eso: “máscaras” pendientes de unos cables titiriteros que maneja la *impersona* llamada capital– nos leyeran, y hasta pudiesen dudar, incluso “convencerse”, ¿de qué serviría?: la *sociometabólica* del modo de reproducción excede, ya lo dijimos, las buenas intenciones.

¿Entonces? A lo sumo, y cuando menos, nuestra ambición debería ser plantear las *condiciones de posibilidad* que pudieran hacer inteligibles unos interrogantes tan complejos. Tampoco puede hacerse eso desde una sola “disciplina”, desde cualquier receta pedagógica o ideológica prefabricada, desde una serie de discursos “congelados” en certidumbres acabadas. Pero sí puede y debe hacerse desde una inequívoca *toma de posición*: puesto que el “Centro” –es decir, la praxis “civilizatoria” occidental, así como el pensamiento eurocéntrico por ella generado– no solamente ha fracasado de manera estrepitosa en ese su proclamado proyecto civilizatorio, sino que ese proyecto se ha transformado en una amenaza extrema para la humanidad, es hora de buscar *otra* manera de pensar, un pensamiento *Otro*. No seremos, va de suyo, originales en esta tarea: apenas modestos, tozudos, continuadores de tantos que prefirieron darse contra la pared que darse por vencidos.

Ello –puesto que lo “Otro” está en relación de *dialéctica negativa* con lo “Mismo”– no significa en absoluto tirar por la borda lo mucho de aprovechable que todavía haya en la gran tradición de la teoría crítica occidental. En primerísimo primer término en la primera Escuela de Frankfurt; pero también en muchos otros, incluyendo los aportes de lo que podríamos llamar una *antropología política “maldita”* (Bataille, Leiris, Clastres, De Heusch, Deleuze & Guattari, De Martino, Girard, Legendre, Taussig) que presenta *otra* versión, ni fundamentalista ni “políticamente correcta”, del vínculo entre lo religioso, lo político y la violencia, pero permaneciendo atenta a su lugar en el régimen del capital. Ni significa, mucho menos, tirar por la borda el insustituible rol cumplido por la gran *ficción* (esa que constituye “la estructura de la Verdad”), tanto “central” como “periférica”, en la escritura del mundo de lo Imaginario, incluso de la “Utopía”, ahora en el mejor sentido, el *material e inmanente*, que ha adquirido este concepto en los últimos escritos de un Jameson y sus “arqueologías del futuro” informadas por ese *inconsciente político* que una y otra vez retorna desde lo reprimido (Jameson, 2005).

Entre nosotros –queremos decir: en América Latina y en la “periferia” pos/neo colonial– hay, afortunadamente, mucho pensamiento

crítico, actual o pretérito (*preter-actual*, si se nos perdona el neologismo) que puede, y debe, leerse a *contrapelo*, o a *contra-tiempo*, “tal como relampaguea hoy en este instante de peligro”, para *desandar* los caminos tortuosos de la colonialidad del *poder/saber*.

Pero todo ello debería *subordinarse* a un nuevo modo de producción del pensamiento, un modo “periférico”, “lateral”, “excentrado”, incluso *excéntrico*, presidido por una voluntad de *retorno de Lo Político*, que hoy solamente puede empezar a operarse en y al margen del agotado *sociometabolismo del capital*. Este sería un auténtico “Gran Relato”, justamente porque se situaría en el ojo mismo de la tensión entre la Parte y el Todo que impide que la narrativa se cierre sobre sí misma en otra “falsa totalidad”, pero al mismo tiempo recuperando una pasión épica que está en la vereda de enfrente de las agotadas “pequeñas historias” de una posmodernidad desmaterializada que, en verdad, *nunca tuvo lugar*.

Se trata, todo esto, de una tarea *urgente*. No es la primera vez que lo decimos. Pero, desde ya, no importa mucho lo que digamos. Lo que importa es que, según nos dicen los expertos, de continuar –como no puede ser de otra manera– la “marcha forzada” del capital en crisis, el planeta Tierra podría tener no más de medio siglo de vida. Nuestros hijos probablemente, nuestros nietos con toda seguridad, tendrán que vivir el Apocalipsis –y ciertamente no como prólogo a la Redención Eterna, sino como *fin en sí mismo*. Y ello, en términos puramente “ecológicos”, si todas las demás variables, como dirían los estadísticos, permanecen constantes. En términos militares –que son, en la actualidad, los términos centrales de la “política” internacional– el tiempo podría ser mucho más corto. Quizá lleguemos a verlo nosotros mismos. ¿Suena exagerado? A veces se nos dice: pero, al menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial existe la amenaza atómica, y hasta ahora aquellos que están en capacidad de tomar la decisión de “apretar el botón” no lo han hecho, han mantenido la suficiente cordura, no importa cuán escasa, como para no cometer un suicidio que los arrastraría a ellos mismos al abismo. Es cierto. Hasta ahora. Porque, en ese entonces, el capital todavía podía ilusionarse con una “auto-reforma” que detuviera, o retardara indefinidamente, sus crisis. Y el “anti-capital” todavía podía, aunque cada vez menos, ilusionarse con crear algo *diferente* del capital, incluyendo la necesaria “revolución política” que liquidara las “deformaciones burocrático-dictatoriales” en las zonas “poscapitalistas” (cada vez menos, aun entre los ilusionados, se osaba llamarlas “socialistas”). Las ilusiones del capital se asentaban, por partes iguales, en un *Estado de Bienestar* –que en verdad nunca traspasó realmente los límites de las sociedades “centrales”, y aun dentro de ellas con más timidez que resolución– que “goteara” el

“desarrollo” hacia abajo, hacia lo que empezó a llamarse el “Tercer Mundo” y, por otro lado –o mejor: por la otra cara del *mismo* lado– en una “guerra fría” generadora del gran Complejo Industrial-Militar que reactivara *ad infinitud* la economía.

Por su parte, las ilusiones del anti-capital descansaban en la perspectiva –a *muy* corto plazo, recordarán los que vivieron la época– de una transformación “revolucionaria” a escala mundial que, desde la Revolución China de 1949 hasta Mayo del 68, desde Argelia y Cuba hasta Vietnam y los Panteras Negras, pasando por algún reverdecimiento de las luchas de clases aun en los más desarrollados centros del Primer Mundo –e incluso desde una “nueva conciencia” en las revueltas antiburocráticas dentro de los “socialismos reales”, como Hungría en el 56 o la Primavera de Praga en el 68, o en sus inicios el movimiento *Solidarnosc* en Polonia–, parecía prometer esa gran *épica* de una humanidad en pie que de una vez por todas redimiera el mundo de la *alienación*, en todos los más hondos sentidos de este término. Aun cuando desconfíáramos de las recetas demasiado fáciles, aun cuando pensáramos que la mera “revolución” no era garantía de solución de muchos problemas “humanos” que se nos antojaban estructuralmente *inscriptos* en la “naturaleza” (no decíamos, exactamente, “naturaleza”: nos hubiera dado vergüenza) de la especie, aun cuando permaneciéramos informados por lecturas como la de Freud de que hay un constitutivo *malestar de la cultura* que no iba a disolverse mágicamente por ninguna “revolución”, aun así, digo, sí confiábamos –y, en cierto modo, seguimos *creyendo*, aunque no estrictamente *confiando*– en que el *despeje* de la “alienación” iba a poder revelar, quizá por primera vez en la historia, cuáles eran los *verdaderos* conflictos de la humanidad, aquellos que no estuvieran generados “artificialmente” por la *enajenación de la vida* comportada por el capitalismo. En ese sentido, y aunque no fuéramos (siempre) “militantes”, esas promesas (más: esas *perspectivas* completamente, para nosotros, *realistas*, hasta el punto de que “utopía” era, como lo había sido para Marx entre otros, una mala palabra: de lo que se trataba era de la *política*, en el *hic et nunc*, y no en el *no-lugar* o el *no-tiempo* de los sueños románticos) eran *toda* nuestra vida: eran las que nos permitían amar, estudiar, ir al cine, escuchar música o “fiestear” con la convicción alegre de quienes estaban simplemente *anticipando* (porque nos habíamos arrogado ese lugar de “futuristas anteriores”) la inminente Fiesta del Mundo.

Bien. Nada de eso ¿hace falta decirlo? sucedió. Y ojalá que no se lea en esta constatación alguno de amargura o de nostalgia. “Una vez tuve veinte años, y no permitiré que nadie diga que fue la mejor época de la vida”, declaró famosamente –y repetimos incansablemente en ese entonces nosotros– Paul Nizan. Pero, claro, *teníamos* veinte

años, y podíamos darnos el lujo de “fiestear” jugando al mismo tiempo a la melancolía más o menos “existencial”. Que ya no podamos dárnoslo no debería, sin embargo, ser necesariamente vivido como una *pérdida*. Sería inútil, y aun irresponsable: pasaría por alto que también nosotros hicimos las cosas *mal*. Esto ya no es un problema: no tenemos en absoluto condiciones para volver a equivocarnos de *esa* manera. “Condiciones”, una vez más, quiere decir ante todo *tiempo*: es eso lo que se nos terminó; y no porque estemos, por cierto, en ningún “fin de la historia”, sino porque *nuestra* historia, por primera vez, promete, con altas probabilidades de cumplimiento, el Fin.

6

Antes de que el Fin llegue, empecemos a borronear, al descuido, y por vía indirecta, algunas líneas de trabajo, algunas hipótesis que apuntan hacia las condiciones de producción de un pensamiento crítico latinoamericano.

No sabemos si se han extraído suficientes conclusiones *filosóficas* del hecho de que Montaigne fuera uno de los primeros, y ciertamente de los más virulentos, *críticos* de la colonización de América y, por extensión, del racismo propiamente *moderno* (y el “racismo”, aunque no tenemos tiempo de desarrollar esta idea ahora, *es* también un invento moderno), que emergió como efecto de ese “choque de culturas”. Y fue también uno de los primeros en utilizar las sociedades “salvajes” como espejo deformante para los muchos males que percibía en las “civilizadas”. Pero lo hizo de una manera muy diferente del muy posterior Rousseau de *El Origen de la Desigualdad...* o del Voltaire de las *Cartas Persas*, o de cualquiera de los otros cultores del mito del *buen salvaje*. Estos, precisamente por su *idealización* de la sociedad “salvaje”, la habían, por así decir, despojado de su *corporalidad* particular y concreta, para hacerla entrar en el *equivalente general* del paradigma ideológico, esa moneda de intercambio del Concepto. Con eso –y más allá de sus inmejorables intenciones– no hacían sino repetir, por el lado “progresista”, el gesto más primario del racismo. Porque, es inevitable: yo puedo representarme al Otro como una bestia o como un ángel, y sin duda para el Otro no será lo mismo; pero en ambos casos, el Otro... no es *humano*.

Montaigne, en su crítica, hace algo muy distinto. Por ejemplo, en uno de sus *Ensayos*, habla del “canibalismo”. Cristóbal Colón –que también había llegado a lo que luego se llamaría América por ensayo, pero sobre todo por *error*– había bautizado a los primeros indígenas que encontró, pertenecientes a la cultura *arawak*, como *caribes*. De allí derivó, por similitud fónica, la palabra *caníbal*, como sinónimo de *antropófago*, o comedor de carne humana. Puede encontrarse, en-

tre paréntesis, una referencia paródica a esto en el personaje de *La Tempestad* de Shakespeare llamado Caliban –un obvio anagrama de “caníbal”-. Como sea, por supuesto que los *arawak* no son caníbales, por la sencilla razón de que *no existe* tal cosa como el “canibalismo”: *ninguna* cultura se alimenta de carne humana; lo que sí existe, o existía, en algunas culturas, incluida la *arawak*, era la práctica, muy ocasional y fuertemente sacralizada, de la *antropofagia ritual* ejercida con algunos prisioneros, y a veces con el propio jefe local. Pero el típico procedimiento fetichista de confundir la parte por el todo infundió en el pensamiento racista de la época la *equivalencia general* entre “salvaje” y “caníbal”. Ahora bien: Montaigne, que advierte perfectamente la mistificación, la hace girar ciento ochenta grados para decir que el verdadero “canibalismo” es una *potencialidad permanente* en el corazón mismo de la llamada “civilización”, que es la que realmente se está *tragando* las culturas “salvajes”. Las consecuencias filosóficas de tal metáfora, decíamos, son enormes. Para empezar, Montaigne está diciendo –y con ello parecería adelantarse críticamente más de cuatrocientos años a todas las discusiones actuales sobre el “multiculturalismo” y demás– que lo que la civilización occidental llama “el Otro”, el “ajeno”, no es tal cosa, sino la *parte maldita* de la propia cultura occidental, la que ella no quiere reconocer como producto de *su propio* “salvajismo”. Es decir: no una radical *alteridad*, no una espiritual *trascendencia*, sino una bien material *tensión inmanente* a su propia lógica, a su propio *logos*.

Pero, por el momento, nos interesa más otro *momento* de la metáfora. Al elegir como referencia de ella el “canibalismo”, Montaigne –y quizás por eso haya sido siempre considerado un *ensayista*, y no un “filósofo” tradicional– no está en el registro del puro Concepto abstracto, sino en el del *límite* que al Concepto le pone el *cuerpo*. Para más: el cuerpo *desgarrado*, por los dientes, por las garras, por las fauces y el estómago de los “salvajes” colonialistas. Es decir: algo así como un siglo antes que Descartes, Montaigne está “filosofando” sobre un *sujeto* “moderno” bien diferente del de la incontaminada nube del *cogito*. Y esto me permite llegar a lo que –en cierto modo contra mi propia voluntad– no tendrá más remedio que ser, no digo el *tema*, pero sí el *motivo* central de estos apuntes.

Habrá que volver al centro de la cuestión, hacer de ella la cuestión central: a saber, la del *sujeto*. Alguna vez nos atrevimos a escribir que estábamos un tanto hartos de la obsesión moderna (y también posmoderna, aunque aparentemente por la negativa) con la *subjetividad*. Incluso, en varios lugares, ensayamos una decidida defensa de la dignidad del *objeto*, que intentaba –no nos corresponde a nosotros juzgar con qué éxito– rescatar (casi decimos, *redimir*) la materia obje-

tual de su destino *fetichizado* por la lógica (y la metafísica), no ya tan solo del mundo de la mercancía, sino de la *mercancía-mundo*, que es nuestra “historia destinal” (también nosotros, se ve, podemos ser una pizca heideggerianos) en la era de la (falsa) “globalización”. Tampoco, confesémoslo, se trataba de una idea particularmente original. Desde costados tan diferentes como el Heidegger abogado de un *desocultamiento del Ser* obturado por los excesos de una subjetividad omnipo-tente que hace del propio Ser un “ente entre los entes” y que remonta esta metafísica de la técnica a los orígenes mismos del *logos* socrático, o la (primera) Escuela de Frankfurt obsesionada con una *racionalidad instrumental* que ha montado su soberbia sobre una dominación –y por lo tanto una *alienación* distanciada de lo humano propiamen-te dicho– de la Naturaleza, una buena parte del pensamiento crítico más hondo del siglo XX ha pivoteado sobre la destrucción, por parte de esta *subjetividad excesiva*, de esta *Hybris* “criminal” del Sujeto, del universo “objetual” más primario del Hombre. El propio Freud no es ajeno a este impulso crítico: finalmente, su célebre consigna *Wo Es war, soll Ich werden* (“allí donde Ello era, el Yo debe advenir”), lejos de ser una admonición a favor de la pura subjetividad conciente –solo podría entenderse así desde una perspectiva esquemáticamente car-tesiana, que es la que la teoría de Freud desarticula–, es un programa de restablecimiento de la relación del sujeto con los *objetos* (de deseo) del mundo. A su propio modo y con otra inflexión “filosófica”, esto estaba ya presente en el primer Marx –y no es que más tarde, *pace* Althusser, haya desaparecido plenamente: más bien se hizo menos *vi-sible* en los pliegues de otras preocupaciones, incluso “obsesiones”–, en el Marx llamado “humanista”. Por ejemplo, en todas sus reflexiones a propósito del fenómeno de una *alienación originaria* en la que la propia “esencia” del hombre (su capacidad de transformar la Naturaleza para producir y re-producir sus propias condiciones de vida) le es *apropiada*, más aun, *secuestrada* por la enajenación del producto y del proceso entero de trabajo en la sociedad de clases. No se trata ya pues de una “enajenación” *genérica* como simple *momento* de objetivación del hombre en sus productos, pero que justamente por ser solo un mo-mento supone la íntima *colaboración* entre hombre y naturaleza. Y el mundo de los objetos –no importa cuán opaco, denso y “nauseoso”– es por supuesto central en toda la obra de Sartre: la actividad *nadifica-dora* del sujeto está, por ello mismo, indefectiblemente *enredada* en los objetos, y es solo contando con ese “enredo” que puede llevarse a cabo una acción *para-sí* en el mundo del *en-sí*. De manera semejante, en Merleau-Ponty es la relación entre el propio *cuerpo* y el univer-so objetual la que permite una apertura “erótica” y fenoménicamen-te sintiente hacia una auténtica alteridad. No hay posibilidad, pues,

de una filosofía crítica activa asentada pura y exclusivamente en una *subjetividad* que –no importa cuán emancipadoras sean sus intenciones– quede atrapada en el desliz de un siempre acechante idealismo subjetivo que nos devuelva a los *impasses* cartesiano-kantianos.

Pero, qué se le va a hacer: nuestros hartazgos importan poco, la cuestión del sujeto se repite (aunque sea como farsa), *insiste* (¿retornando de lo reprimido?), o como quiera decirse. Por todos lados, a izquierda y derecha, se buscan *sujetos*: para consumir, para dominar, para transformar el mundo, para hacer la “revolución”, lo que fuere. A veces –y en cierto sentido, es lo peor– sencillamente para seguir teniendo *objetos* de investigación y justificar este o aquel subsidio de las agencias académico-estatales. Así está la cuestión.

Abordémosla una vez más, pues, de una manera que quisiera ser *final* –y que, previsiblemente, fracasará nuevamente: ¿de qué otra estofa más que la del intermitente fracaso está hecha la continuidad de un pensamiento que se pretende “crítico”? Procuraremos, sin embargo, en este nuevo abordaje, no perder de vista aquel hartazgo, ni aquella defensa de una *materia* –los más o menos lacanianos están autorizados a sospechar aquí la acechanza de lo *real*, a condición de darle su justo lugar en el nudo con lo “imaginario” y lo “simbólico”– que deberá volver por sus fueros (ante todo, aunque no solamente, bajo la forma de Naturaleza asimismo redimida): que ya lo está haciendo –aunque, como trataremos de mostrarlo, frecuentemente de manera *perversa*–, para hacer frente a aquella *desmaterialización* fetichista del universo. Por detrás, o por delante, de toda “búsqueda” del Sujeto debería estar, pues, la restitución de su vínculo desalienado *tanto* con la Historia como con la Naturaleza. Ese horizonte de posibilidad solo se vuelve pensable, sin embargo, si partimos del estado actual y *material* de los sujetos “realmente existentes”.

Comencemos, entonces, con “la cuestión central” (si bien no, para nosotros, *esencial*) de la manera más brutal y más esquemática posible. El debate entre el pensamiento *moderno* (al menos el “oficial”) y el pensamiento *pos-* (ponga el lector lo que mejor le plazca detrás del prefijo y del guión: “-moderno”, “-estructuralista”, “-marxista”, “-colonial”, etc.) a propósito de la cuestión del Sujeto –hay que escribirlo con mayúscula no sin ironizar sobre la *monumentalización* que se ha hecho del tema– fue, y es, *obturado* por un efecto binario, o dicotómico, de *polarización*, que en los momentos más radicalizados (y *massmediatizados*) del *polemos* adquirió la escenografía de un *match* de boxeo: en este rincón, el Sujeto Cartesiano (o, al menos, una cierta *simplificación* de sus complejidades, pero cuyos efectos sobre el pensamiento moderno son indudables), sujeto del *cogito*, sujeto “transparente” ante sí mismo, fuente *unificada* y “monádica” de todo conocimiento.

miento y razón, sujeto *universal abstracto*, des-historizado, “eterno”, aunque desde ya, sujeto también –he ahí su “modernidad”, pese a su carácter a-histórico– de la metódica *duda*, tan solo limitada por la doble certeza del *e(r)go sum* y de la existencia del Garante supremo, Dios (¿concesión a la tradición? No necesariamente: por innumerables razones, el siglo XVII europeo todavía no hacía lugar a *radicalidades* tan extremas como, digamos, las de Marx o Nietzsche, o siquiera las del “materialismo” de algunos iluministas). O sea, para seguir esquematizando –pero esto se ha dicho tantas veces que ha pasado a *incorporarse* al núcleo de su definición–, Sujeto, por excelencia, *burgués*. Y ciertamente, la especificación *trascendental* del susodicho Sujeto en Kant, junto a otra forma de límite a su entendimiento interpuesto por el *noumeno*, inaugura otro “sub-momento” moderno-burgués, el de un *criticismo* que, sin embargo, no por enriquecer decisivamente la dimensión “dubitativa” acotada al máximo en el optimismo cartesiano dejará de inscribirse en la etapa de *ascenso* de aquella subjetividad “burguesa” –con todas las oscilaciones “maníaco-depresivas” que se quieran en el “sub-sub-momento” *Sturm-und-Drang* y romántico–, hasta culminar en el “complejo” *Estado ético/Héroe histórico* hegeliano –esto, sin duda, más allá, o a pesar, de Kant, pero no *en otro lado*.

En el otro rincón, contra el Sujeto “cartesiano” –démosle ya nuestro propio nombre (im)propio: el *Sujeto Pleno*–, su contrincante polar, el Sujeto –y aquí ya no solo las mayúsculas, sino el significante mismo, se vuelven problemáticos–, ¿qué cosa? Acumulemos, siempre impropriamente, los (in)atributos: “fragmentado”, “disperso”, “diseminado”, “múltiple”, “desplazado”, “des-identitario”, “rizomático”, “híbrido”, “dislocado” y *via dicendo*. La misma indeterminación o, como se dice, *indecidibilidad* de los significantes que podrían delimitarlo, es la *marca -la huella*, dicho “derridianamente” –de su permanente deslizamiento *ad infinitum*, de su *diferAncia* –para permanecer en la jerga–: inalcanzable por la Palabra, que a su vez es inalcanzada por el (anterior) Sujeto, este Sujeto que ni siquiera es, por oposición al *pleno*, un Sujeto *vacío* (pues ello supondría al menos un *hueco* a la expectativa de un “contenido” que le diera forma, cuando de lo que se trata es del más inabarcable *in-forme*), y que por lo tanto habría que llamar, si se quiere seguir usando el lenguaje para invocar aunque fuera su *ausencia*, un *No-Sujeto* (haciéndose cargo de la aporía irresoluble implicada en el lenguaje mismo, que obliga a *nombrar* aquello mismo que se pretende *negar*); este *a-Sujeto*, decíamos, es exactamente el *negativo* –nos privaremos por ahora, y no porque no sea pertinente, de juguetear con la idea de que todo “negativo” pertenece, claro está, a la imagen fotográfica– del Sujeto Pleno: *pura duda* des-metodizada, sin Garante alguno puesto que Dios ha muerto (aunque, ya lo sabemos, retorna fan-

tasmáticamente y, por lo tanto, más fuerte que nunca), ya impotente para ser fuente de conocimiento y razón –pero, curiosamente, armado de la omnipotencia de poder ser *cualquier cosa*–; su *a-existencia* (la elección del término *existencia* por nuestra parte no es azarosa: al menos en Francia, que en cierto sentido es la principal *patria adoptiva* de este no-Sujeto, es no solamente el sujeto anti-cartesiano, sino, más *au jour*, el sujeto *anti-sartreano*) también ha atravesado, reconozcamos, los avatares de la *petite histoire*: primero mero “soporte de las estructuras” (lingüísticas, ideológicas, del parentesco, míticas, lo que fuese), luego –hasta antes de ayer– *disuelto* junto con lo que supuestamente debía soportar. ¿Es, este no-Sujeto, hijo dilecto (hasta donde pueda tener padre, claro está, un *no-existente*) de la *Destruktion “anti-humanista”* heideggeriana, hecha consigna combativa en *El Hombre ha muerto* del muy sujeto Foucault? Suspendamos –dejemos *en suspenso*, queremos decir– para más adelante la pregunta, ya que en este estadio (tramposamente) descriptivo no podríamos aún tener una(s) hipótesis de respuesta. Tan solo permítasenos, por ahora, esbozar una sospecha completamente *grosera* (como no podría ser de otro modo, nuevamente, en este estadio preliminar): ¿no será, este no-Sujeto, el *colmo* del “humanismo” que se ha pretendido dejar atrás? ¿No será que *ahora sí* esa omnipotencia de un no-Sujeto que es pura *potencialidad* ha venido, por fin, a ocupar –en el puro imaginario ideológico, se entiende– el lugar de Dios? ¿No habrá sido este, contra lo que se postula, el último y más extremo intento de *antropomorfización* de lo real?

Como sea: el *ring* está servido, los contendientes en sus esquinas, la campana ya sonó (hace por lo menos tres décadas, pero ¿qué es eso sino un *instante* en la historia de las ideas?). Segundos afuera. Pero, justamente: quisiéramos hablar de –o mejor: escuchar a– los “segundos”. Aunque, solo en virtud de mayor claridad expositiva, procuraremos escuchar, como se verá, lo que convendremos en llamar *el tercero*: más específicamente, el *Tercer Sujeto*; el que no es ni el *Sujeto pleno* ni el *no-Sujeto*, sin por ello representar ninguna *tercera vía* (o *posición*) entre ellos, sino *otra cosa*. Pero todavía no. Retrocedamos, antes, unos pasos. Los contendientes, se dice (*se no es nadie*: es un *air du temps*, una difusa *Weltanschauung*, que desde ya puede alcanzar impensadas cimas –y simas– de sofisticación filosófica), representan a, o son “sponsoreados” por, respectivamente, la Modernidad y la Posmodernidad. Pero, ¿es tan evidente que hay allí una representación tan *lineal* por parte de los sujetos? ¿Es ella, incluso, *posible*? ¿No nos ha enseñado el pensamiento *pos*, precisamente, la *imposibilidad* de la “representación”, así como la *pos* –política, o en otro registro, la *pos* –estética, nos ha enseñado, y de la forma más *realmente* dramática– la *crisis de la representación*? Pero –discúlpesenos– todavía tenemos que

retroceder un paso más: ¿hay algo llamado “Modernidad” a lo que se pueda –o mejor, se *haya* podido, ya que terminó– oponer *en bloque* algo llamado “Posmodernidad”?

Entiéndasenos: no estamos preguntando otra vez –como se ha hecho con insistencia tantas veces antes– si hay una verdadera *oposición* entre una y otra, o si esta es la *continuidad radicalizada* de aquella –en cuyo caso se propone llamarla *hiper-* o bien *súper-modernidad*, etc. No. Estamos preguntando si será cierto que la modernidad es *una*. Porque, ya lo sabemos, por definición, la posmodernidad es *múltiple*. Precisamente, se dice, esta multiplicidad no articulada, este *rízoma*, es lo que diferencia a la posmodernidad de, y la opone a, la modernidad. Pero, de nuevo, ¿es tan seguro que haya *una sola* modernidad, definida por los grandes relatos lineales, totalizadores, evolutivos y “progresistas”? Ya en otra parte hemos expresado nuestra extrañeza por el hecho de que el pensamiento crítico *pos* se someta con tanta ligereza a la propia operación ideológica que se propone combatir: vale decir, a la versión *oficial* de una modernidad que, como diría Adorno, se presenta a sí misma como armónica y reconciliada. Es cierto que el pensamiento *pos* –también lo hemos dicho antes– ya no existe, al menos en su versión “fuerte” –es decir, la que paradójicamente dio en llamarse *pensamiento débil*–: se derrumbó (por solo acotar una fecha emblemática a modo de taquigrafía) el 11 de setiembre de 2001, arrastrado por ese fenomenal *acontecimiento*, por ese nuevo y perverso *gran relato* que nos devolvió, al decir de Zizek, al *desierto de lo real* o, en una palabra, a la Historia en su peor sentido. Pero los muertos, se sabe, nunca se van del todo: dejan tras de sí una estela fantasmagórica. Y aunque el pensamiento *pos* esté hoy agotado, ha dejado sus marcas, entre las cuales no es la menor la *ya-no-existencia* de algo que pudiera llamarse el Sujeto clásico, el Sujeto *pleno*, que nos ha acostumbrado a dar por descontado, a incorporar como *doxa*, que el Sujeto ha muerto. Lo cual implica, en todo rigor lógico, la *supervivencia* (y el triunfo, por *knockout*, de uno de los contrincantes) de aquella confrontación dicotómica (y cósmica, por así decir) entre el Sujeto *pleno* y el *No-Sujeto*.

Retomando, pues: hay por lo menos otra versión, otro *relato*, de la modernidad, que es un relato *crítico* (e incluso podríamos atrevernos a llamarlo *auto-crítico*, puesto que está construido *desde dentro* de la propia modernidad), que se coloca en las antípodas de aquella versión “oficial”, pero que no llega a la *negación* de toda pertinencia “modernista”, como la que ha hecho el pensamiento *pos*. Podríamos llamarlo, por comodidad, otra vez, el *Tercer Relato*. Este relato crítico reconoce numerosos antecedentes en la propia historia del pensamiento europeo: ya podemos encontrarlo en los inicios mismos de esa época en

Montaigne (inventor, como se sabe, de la palabra y el concepto de *Ensayo* para calificar un nuevo género que él practicó superlativamente: el dato, se verá, no es menor), o en los *Pensamientos* de Pascal, o en Bartolomé de las Casas a su manera, o en La Bóetie, o en el *Abbé Raynal*, o en ciertas zonas de Spinoza. E incluso antes –y, casualmente, fuera de Europa– en la inclasificable filosofía de la historia de Ibn Khaldun, o en las traducciones sugestivamente *intersticiales* del entredos de las culturas, digamos en Averroes. Y en los orígenes mismos de la cultura occidental (ya volveremos abundantemente sobre esto) en el pensamiento y la literatura *trágicos*. Pero –por una cuestión de *época*– estalla plenamente, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los nombres de aquellos que célebremente fueran calificados por Paul Ricoeur como los tres grandes *maestros de la sospecha*: Marx, Nietzsche, Freud. Y que un autor reputado como típicamente *pos* y como adalid de la muerte del Sujeto, Michel Foucault, haya celebrado casi ditirámbicamente la nueva y revolucionaria *hermenéutica* inaugurada por esos tres nombres, no dice poco sobre la necesidad de interrogar críticamente, a su vez, la *imago* apresurada que confronta a nuestros dos míticos contendientes. Pero, sea como sea: esta *Tercera Versión* de la modernidad es la constatación de una realidad, por decirlo rápidamente, *dividida contra sí misma*. La modernidad no es ni una monolítica *unidad* ni una indeterminable *diseminación*: es una *fractura*. Se la puede llamar, simplificando hasta la caricatura, fractura entre explotadores y explotados (Marx), entre la voluntad de poder y la “risa” zaratuariana (Nietzsche), entre la conciencia y el inconsciente (Freud). Y aun habría que agregar la más difícil de identificar con un nombre propio: la que, entre los siglos XVI y XX, dividió el *mundo entero* contra sí mismo, por el proceso de colonización. Es decir: la que *hizo* la modernidad, pero tras cual hechura el pensamiento dominante prolíjamente barrió bajo la alfombra del unilineal *progreso*, ese del cual Benjamin podía decir sin aporía que, porque era el progreso de los *vencedores* de la historia, era por lo tanto una marca de *barbarie*.

Empecemos por este último punto –que es el más antiguo, el origen, la *arché* de la modernidad. En su examen se leerá, entre líneas pero sin mayor dificultad, que el *Tercer Sujeto* de la modernidad –el sujeto ni pleno ni diseminado, sino *dividido*, para decirlo á la Freud– es incluso *anterior* al cartesiano, puesto que está en el fundamento histórico *negado* de este. Pregúntesele a cualquiera, al más convencional, de los profesores de historia del colegio secundario, cuándo fecha el inicio de lo que se llama “modernidad”. Muchos dirán: caída de Constantinopla en manos del imperio otomano. Algunos, más culturalistas, arriesgarán: Reforma Protestante (célebre tesis weberiana). O dirán: Renacimiento, invención de la imprenta. Sin duda también

muchos, acercándose algo más a nuestro argumento, adelantarán el “descubrimiento” de América. Década más o menos, estamos entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. De acuerdo. Digamos, para redondear: año 1500. Pero, pregúntesele ahora a un profesor de historia de la filosofía por la fecha de nacimiento del sujeto moderno. Casi todos responderán sin vacilar remitiendo al *cogito* de Descartes, alguno más audaz se atreverá a citar a Spinoza o a Hobbes. En todos los casos, mediados del siglo XVII. Digamos, para redondear: año 1650. Conclusión: el sujeto moderno, al parecer un tanto *retardado*, llegó *un siglo y medio* más tarde a la modernidad de la cual es sujeto: un verdadero exceso de su tiempo de gestación. Sobre todo teniendo en cuenta que, según nos dice el principio *individualista-liberal* de la filosofía moderna “oficial”, son los sujetos los que *hacen* la sociedad, y no viceversa. Pero aquí, entonces, la teoría que llamaremos *agregativa* (la sociedad es la *suma* de los individuos que la conforman, etc.) se muerde apórticamente la cola: si es así, ¿no debería el sujeto moderno *preceder* a la modernidad? Pero, informados por nuestro erudito profesor de historia del pensamiento, acabamos de ver que él está retrasado *ciento cincuenta años* respecto de ella. ¿Entonces?

La solución no es muy difícil, a condición de *suspender*, otra vez, la premisa *individualista-liberal* –y, lo veremos, *eurocétrica*–. O, mejor: de invertir la lógica de su causalidad, agregándole una retorsión. Como en el dispositivo del *fetichismo de la mercancía* de Marx, es la sociedad la que produce sus sujetos, pero la operación ideológica dominante oculta celosamente el proceso de producción, y le “inventa” un producto eterno, a-histórico. El *Sujeto Pleno* (“cartesiano”, “kantiano”, o lo que se quiera) tuvo que esperar la igualmente plena consolidación de una nueva lógica social, económica y política en los países llamados “centrales”, que se las ingenió para ocultar la propia historia del *surgimiento* de esa “centralidad” en 1492. Más en general, para ocultar que el occidente europeo moderno no era una construcción armónica y racional del *Sujeto Pleno*, sino que el *Sujeto Pleno* era la palanca de desplazamiento de la emergencia conflictiva, desgarrada, sangrienta, de unos nuevos sujetos sociales en estado de fractura trágica y violenta. Porque –aun manteniendo las fechas emblemáticas que nos señalaban nuestros muy clásicos historiadores–, ¿no tendríamos una *imago* muy diferente de la subjetividad moderna si, eliminando aquel desajuste de un siglo y medio, hicierámos *coincidir* el nacimiento del sujeto moderno con los acontecimientos que, se nos dice, señalan el comienzo de la “modernidad”? Se demostraría así, por ejemplo, que el sujeto moderno es el producto de un *choque* de las culturas y las sociedades: entre Oriente y Occidente en la caída de Constantinopla, o de las guerras religiosas en relación con la Reforma, y ni qué decir

de *tres* civilizaciones en el “descubrimiento”, conquista y colonización de América (decimos de *tres*, porque demasiado frecuentemente se olvida lo íntimamente ligada que está la explotación de América a la destrucción de África mediante el tráfico de fuerza de trabajo esclava). Quiero decir: aun desde un punto de vista estrictamente “filosófico”, ¿no tiene más que ver con el nacimiento del sujeto moderno el debate entre Bartolomé de Las Casas y Francisco Vitoria sobre el estatuto del *alma*, de la *psyché* de los indígenas americanos o de los negros africanos, que con la plenitud autónoma y monádica del *cogito*?

Pero, para completar nuestros acontecimientos fundacionales, ¿y el así llamado “Renacimiento” (y mucho habría que discutir sobre ese maltratado concepto)? ¿No hay allí, como suele ocurrir con el arte, una suerte de *anticipación* del *Sujeto Pleno*, incluso del sujeto de la *racionalidad instrumental* frankfurtiana, a través de la invención de la *perspectiva*, que no solamente le da protagonismo al *individuo*, sino que permite colocarlo en *primer plano*, en *posición dominante*, dotando esa posición de una organicidad y armonía *naturales*, y quitando de escena la *problematicidad* histórica de esa construcción? ¿No es mérito principal del gran historiador del arte *crítico* Aby Warburg, en las huellas de Nietzsche y de Freud, el haber mostrado que este era un gesto de *represión* del sujeto trágico y profundamente problemático de aquella cultura “arcaica” que ahora se pretendía hacer “renacer”, pero solamente por su lado *apolíneo*?

En todo caso, tanto el *Sujeto Pleno* de los modernistas “oficiales” como el *No-Sujeto* de los posmodernistas elimina –por vías opuestas pero complementarias– la corporeidad fracturada *de origen* del *sujeto colectivo* de la modernidad, de ese que hemos llamado el *Tercer Sujeto* (aunque en verdad, cronológicamente, sea el primero). Es verdad que los posmodernos o los pos-estructuralistas recusan críticamente las pretensiones omnipotentes del *Sujeto Pleno*; pero a su vez pierden en el camino el carácter *trágico* del sujeto, al cambiar su *plenitud* por su *diseminación*, disolviendo pues su *fractura* originaria, y por lo tanto su violenta *historicidad*.

En suma, *estamos todos locos* si creemos que nos las vamos a seguir arreglando con la oposición entre el *Sujeto Pleno* y el *No-Sujeto*. Elegir por cualquiera de ellos significaría de nuevo tomar la parte por el todo, y así imaginarnos una *falsa* totalidad conceptual y abstracta. El *Tercer Sujeto*, en cambio, el *sujeto dividido* (en todos sus campos históricos, y no solamente el “subjetivo”), vale decir ni *entero* ni *diseminado*, nos fuerza a instalarnos en el centro del *conflicto*, de la *fractura*, de la *falla* (como quien dice “falla geológica”) material y originaria. ¿Se le quiere poner nombre? Siempre se puede: es, para empezar, el *sujeto dividido* de la *Naturaleza* misma, esa que, como

estamos viendo hoy, ha sido *fracturada* hasta su más extrema canibalización, y de la cual ya decía Montaigne en 1580 que es la testigo por excelencia de la *insignificancia* del hombre, que al estimarse soberbiamente superior al resto de las *cosas*, ha olvidado los vínculos que lo unen a la materia; es el *sujeto dividido* “proletario”, cómo no, todavía, aunque se lo pretenda “diseminado”, que ha sido en verdad *fracturado* entre su *en-sí* y su *para-sí*, entre lo que se le asignaba como su “misión histórica” y su dramático aplastamiento bajo el régimen del capital; es el *sujeto dividido* “periférico”, o “tercermundista” o “post-colonial”, *fracturado* entre una “identidad originaria” irrecuperable o quizá puramente imaginaria, y su *identificación imposible* con la globalizada totalidad abstracta; es el *sujeto dividido* “indígena”, “negro”, “mestizo”, *fracturado* entre el *color* bien distingible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal “blanco” de inexistencia corporal; es el *sujeto dividido* “desocupado”, “marginal”, “migrante obligado y rechazado”, “sobrante”, “desechable”, *fracturado* entre su afán de recuperación de una no se sabe qué *dignidad integrada* y su carácter de *resto* despreciado, cuando no odiado por ser el espejo anticipador de un siempre posible futuro de la llamada “clase media”; es el *sujeto dividido* “mujer”, “trans”, “sexualmente minoritario”, *fracturado* entre su deseo de *diferencia* y su reclamo de *igualdad*; es el *sujeto dividido* “judío”, “musulmán”, “ateo”, “panteísta”, incluso “cristiano”, *fracturado* entre lo *sublime* de su fe o de su creencia, y lo frecuentemente *monstruoso* de su Iglesia (porque hasta los ateos, ya se sabe, tienen iglesia), que permanentemente le inculca el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto; es el *sujeto dividido* “ciudadano honesto y preoculado”, *fracturado* entre su auténtico concernimiento por el destino de la *polis* humana y su absoluto hartazgo y desazón, más, *desesperación* frente a la descomposición, la canallez asesina o la imbecilidad que pasa por ser la *política* mundial. Es, como *Aufhebung* de todos ellos pero sin “sintetizarlos”, el *sujeto trágico*, el *sujeto fracturado* entre su potencia *heroica* y su destino histórico *abyecto*.

¿Es este, todavía, un sujeto “filosófico”? Por supuesto. Pero a condición de que *ensayemos* una filosofía que esté a su altura: una filosofía igualmente *dividida*, igualmente *fracturada*, igualmente en *tensión inmanente* entre el Concepto y el Cuerpo. Una filosofía, por lo tanto, que no renuncie, como no podría renunciar, al Concepto, pero tampoco a su siempre renovado *fracaso*. A su siempre reconstruido *límite* levantado por las *fracturas geológicas* del Cuerpo del sujeto. O de la naturaleza misma, de la *materia* barrosa de la que el sujeto ha emergido, y sigue emergiendo. Con esa condición, podemos hasta probar la audacia de darle, a este “tercer” sujeto, su nombre: el *sujeto fallado*. El de aquella “falla geológica”, pero también como quien

dice: *fallado de fábrica*, para calificar lo que está constitutivamente mal hecho, *maltrecho*. No es, como se ve, el sujeto entero, *completo*, del modernismo “dominante”. No es tampoco el no-sujeto disperso, difuso, etéreo del posmodernismo “des(cons)tructivo”. No es *múltiple* e indeterminable, es *dividido* y reconstruible en cada avatar histórico, sin por ello perder su *fractura* constitutiva, sino exponiéndola de otra manera. No es la alegre y desproblematizada proliferación de diferencias del “multiculturalismo”: es siempre el mismo, el sujeto de la *fractura* que se manifiesta en las discontinuidades y solapamientos de la materia histórica. Y que pelea desde ahí contra aquella abyección de su destino a la cual lo ha *arrojado* no su *DaSein* ontológico, sino el Poder de turno. Que sea o no “filosófico” es, claro está, materia de *debate*. Pero, justamente: ¿qué otra cosa podría ser la filosofía, la que nos *interesa*?

Ese *ensayo* de debate, hoy, solo puede recrearse sobre nuevas bases desde la “periferia”, y en particular desde América Latina, puesto que lo que solía llamarse el “primer mundo” está paralizado –ya sea por sus propios intereses o, en el campo intelectual, por el abandono de la discusión *originaria* sobre lo político-cultural *corporizado*– para seguir llevándolo adelante. Y además, ese “primer mundo” ya ha sido, desde hace al menos un siglo y medio, demasiado atravesado por lo que Aníbal Quijano llamaría la *colonialidad del saber* como para estar en condiciones de redefinir a fondo sus propias premisas teoréticas, filosóficas, historiográficas, y recuperar aunque fuera algo de su perdida *materia*. Pero desde luego, ello no significa en absoluto que los intelectuales, los “ensayistas filosóficos” latinoamericanos debamos volver la espalda o arrojar por la ventana la gran tradición de pensamiento crítico producida en la modernidad europea: justamente, por nuestra propia historia, e incluso por las peores razones de esa historia colonial, estamos en situación privilegiada para emprender ese diálogo, todo lo conflictivo y ríspido que sea necesario, aunque sin la falsa ilusión de poder barrer bajo la alfombra, mágicamente, nuestra propia y desgarrada genealogía cultural, nuestro propio cuerpo “canibalizado”, nuestra propia *falla geológica*. Pero, precisamente: tenemos que hacernos cargo de ese *desgarramiento*, tomarlo como punto de partida para pensar el mundo *desde otro lado*, reinscribiendo en *nuestra* propia “escritura” lo que creamos útil (ejerciendo, como alguna vez proponía Haroldo de Campos, la ahora sí sana *antropofagia* de deglutar todo aquello que sirva a nuestro metabolismo cultural, y vomitando el resto). Y, sobre todo, aunque no podamos empezar de cero, sacudirnos la modorra de lo *filosóficamente correcto* e inventar, es decir, *ensayar*. ¿Hace falta repetir una vez más el canónico *dictum* de Simón Rodríguez?: O

inventamos o erramos. Y el peor error será siempre no tanto el de volverse locos como el de perder el propio cuerpo.

El sujeto de ese “otro lado” –y por lo tanto, el pensamiento que pueda pensarla incluso, y sobre todo, en su *todavía-no*, para decirlo con Ernst Bloch– es, si seguimos consecuentemente el esbozo que acabamos de hacer, el del “intersticio”. O, como hemos propuesto en alguna otra parte para traducir (para hacer una *deslectura productiva*) el *in-between* de Homi Bhabha, el sujeto-cuerpo-pensamiento del *linde*. Nada que ver –hay que precipitarse a aclararlo– con la “hibridez” de un García Canclini *et al.* Más bien lo contrario: el *linde* es, ante todo, una *frontera*. Y desde siempre (pese a la insidiosa ideología de la globalización), pero con renovados bríos después del 11 de setiembre de 2001 (que terminó de liquidar lo que quedaba de la *realidad* de la globalización, aunque persistan los jirones de ideología), las fronteras no son recocidos de amables síntesis interculturales, son un espacio de *conflicto* y un *campo de batalla*: pregúntesele a los “espaldas mojadas”, a los palestinos, a los turcos berlineses, a los marroquíes de Melilla, a los tutsys (como antes a los hutus), a los bolivianos de Buenos Aires, a los *saharauiés*, a los pakistaníes en Londres, a los argelinos de la *banlieu* de París, lo que sea. Casi ninguno de ellos tiene mayor oportunidad de “negociar” su identidad o su cultura. Tampoco la tuvieron, históricamente, los “amerindios” ni los “afroamericanos”. Toda “negociación”, en una situación desigual de poder, no puede sino ser una *imposición* de una de las partes sobre la otra. Otra cosa –de la cual mucho tendremos que hablar– es que las estrategias de defensa ante la imposición sepan, o puedan, reappropriarse, “resignificándolas” (como se dice ahora), de fragmentos de la identidad o la cultura perdidas para con ellos *producir* alguna “novedad” que permita, aunque fuera imaginariamente, no perderlo *todo* (en términos más teóricos, se trata de lo que Ernesto de Martino hubiera llamado una cierta “re-cuperación”, bajo la forma de creación cultural, de la *crisis de la presencia social*: también sobre esto tendremos que volver). Pero se trata, insistamos, de estrategias de *defensa* –y por supuesto enmarcadas y contenidas por el sociometabolismo del capital–, y no de iniciativas autónomamente productivas que supongan auténticas *alternativas* a ese sociometabolismo.

El *sujeto* que surge de/es “producido” por esa *crisis* cultural (que, para volver a nuestros ejemplos, puede haber adquirido dimensiones históricas apocalípticas, como fue el caso de los “amerindios” o los “afroamericanos”) no puede menos que ser él mismo un sujeto *fracturado*. Es de ese *reconocimiento* de una fractura estructural que hay que partir para teorizar, para hipotetizar, para conjeturar, y –lo más difícil– para *actuar*.

ALGUNAS (IN)CONCLUSIONES

En lo que precede hemos utilizado un par de veces un concepto, el de “destotalización”, que tomamos en préstamo de un pensador *europeo* –aunque no uno cualquiera–, Jean-Paul Sartre. También hemos citado a Adorno o a Benjamin. Y el lector ha encontrado en el texto referencias a muchos otros pensadores críticos europeos, e incluso norteamericanos. Nos gustaría pensar que esto no solo no es necesariamente contradictorio con aquel pensar en *situación*, sino que es –si queremos ser consecuentes con nuestras propias premisas– estrechamente necesario. Para empezar, los autores europeos que utilizamos son, como decimos, pensadores *críticos* del eurocentrismo y el colonialismo: algunos porque lo son explícitamente, otros porque lo que nos gustaría denominar su *modo de producción de conocimiento* autoriza plenamente su utilización “local” para un pensamiento crítico *situado*. Y para continuar, no estamos dispuestos a dejarle la “teoría” a Europa. Esto puede parecer una obviedad, pero no lo es tanto. Una buena parte del eurocentrismo “progresista” consiste en la idea de que “ellos” son los dueños del *pensamiento* (aun el más crítico), y “nosotros” lo somos del *sentimiento* (de la *pasión*, el *entusiasmo*, el *compromiso “visceral”*, etc.). La célebre anécdota del encuentro entre el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro y nada menos que Claude Lévi-Strauss, en París, da cuenta de modo ajustado y condensado de este impulso eurocéntrico con frecuencia inconsciente: Lévi-Strauss manifiesta su satisfacción, y aun su total aprobación, con el *trabajo de campo* de Darcy Ribeiro; pero cuando este a su vez le manifiesta sus inquietudes (y algunas críticas) teóricas, el gran Lévi-Strauss lo mira severamente y lo amonesta: *Ah, non, monsieur: la théorie... c'est à nous.* Pero, no: estamos en todo nuestro derecho –y en nuestro deber– de *apropiarnos*, para lo que pueda servirnos, de la “gran teoría” europea, y *reinscribirla* (y por lo tanto, en buena medida transformarla) en la lógica de nuestra propia *situación*. Una teoría es también la teoría de su propia *lectura*, y la lectura es siempre, necesariamente, asimismo situada. Es una lectura *trans-positiva* o, como se dice ahora, *re-significada*, que busca siempre –otra cosa es que lo consiga– *producir* algo a partir de una *hermeneusis* crítica. Flaco favor le haríamos a la causa anti-eurocéntrica admitiendo que “sus” teorías son solo y exclusivamente para “ellos”. Nos estaríamos situando del *otro* lado de una barrera ideológica que ha sido creada por *ellos*, y confirmando por lo tanto la *realidad* de esa barrera. Traicionando, así, nuestra propia premisa sobre la necesidad de mantenerse, cueste lo que cueste, en la incomodidad de la *tensión*.

Somos perfectamente conscientes de que esto, hoy, constituye un todavía sordo pero ya intenso *debate* en el pensamiento latinoamerica-

no, y en general “periférico”. En otro libro hemos intentado –no nos corresponde a nosotros decir con qué éxito– hacer la crítica de los estudios culturales y en particular de la llamada teoría *poscolonial*, sobre la base de que esas corrientes, por un lado, pueden haber representado una promisoria reacción contra el eurocentrismo imperante, pero irónicamente se habían dejado capturar en exceso –entre otras razones porque la mayor parte de su trabajo se asentó en los centros académicos europeos y norteamericanos– por el “textualismo” *pos* de origen europeo que esas academias favorecían como el *dernier cri* del pensamiento crítico “aceptable”. Pero en los últimos años estamos asistiendo –especialmente en América Latina– a una contra-reacción inversa, que normalmente incurre en el casi completo *desprecio* por toda forma de pensamiento (no importa cuán crítico) originado en el “Primer Mundo”. Esta pasa por ser una posición *ultra-radical* en su consistencia intransigente. Pero las cosas, desgraciadamente, son un poco más complejas: aparte del hecho evidente de que ningún pensamiento podría surgir de la nada (y no es que la historia del pensamiento “propiamente” latinoamericano sea *nada*, sino precisamente que la mayoría de los pensadores del pasado que hoy se invocan pensaron en la inevitable *tensión* con el pensamiento europeo), se corre el peligro de una impensada *complicidad* con el prejuicio –él sí bien eurocéntrico– de que América Latina es “un mundo aparte” (es, para llevarlo a su máxima caricatura, el prejuicio *orientalista* –en el sentido de Edward Said– y *exotizador* que ha acantonado a los narradores latinoamericanos en el “nicho” del *realismo mágico*, o del *barroco tropical*, o cualquiera de las etiquetas con las que se arman exitosos congresos de literatura comparada... en Europa o los Estados Unidos). Pero, casualmente, más arriba criticábamos esta *expulsión* eurocéntrica de América Latina (o de África) al limbo de la Alteridad absoluta. ¿No estaríamos ahora haciéndole el juego a eso? Y, principalmente: ¿no estaríamos siendo inconsecuentes con nuestra propia premisa de que aquella modernidad *dividida* nos ha *dividido* también a “nosotros”, y que por lo tanto es de esa *fractura*, de esa *contaminación*, de ese conflicto no resuelto de nuestra propia historia *perdida* de la que debemos partir para llegar a *otra cosa*? No se trata, pues, de ninguna *tercera vía* entre la sumisión al eurocentrismo y la ilusión de un puro “Latinoamérica-centrismo”, sino de patear ese tablero, de salirse de esa imagen especular *invertida*, de pensar *desde* “nosotros” *con* –y cuando sea necesario *contra*– todo lo que de “ellos” seamos capaces de *re-apropiarnos*. Es, justamente, otra manera de *des-totalizar* las falsas (por mutuamente excluyentes) totalidades en las que “ellos” quisieran encerrarnos. Por supuesto, tenemos *nuestras* propias cuestiones, de las que *ellos* no han dejado de apropiarse, bien o mal: el “indigenismo” o la “negritud”, por ejemplo, hace ya mucho que ha-

cen *moda académica* (y no menospreciamos las “modas”: las tomamos como *síntomas*) en los primer-mundanos centros de producción intelectual. También entre nosotros, claro está, pero con la diferencia –que debería hacernos dar el célebre “salto cualitativo”– de que aquí eso es parte de nuestra *experiencia* (aunque muchos, y especialmente los argentinos, demoren en hacerse cargo), desde hace siglos, pero de manera renovada en los últimos años, durante los cuales la visibilidad *política*, y ya no solo teórica o etnográfica, de esos “otros” ha empezado a subir las escalinatas de las casas de gobierno, y ha saltado a las primeras planas de los diarios. No será nunca, pues, de la *misma* manera que Darcy Ribeiro –o quien corresponda– podrá leer y pensar críticamente eso, aun cuando utilice la sofisticada (y sin duda inmensamente atendible) teoría lévi-straussiana, que entonces ya no será *solamente* teoría “lévi-straussiana”.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir 1997 *Los desafíos de la mundialización* (México: Siglo XXI).
- Davis, Mike 2006 *Planet of Slums* (New York: Verso)
- Derrida, Jacques 2005 “Del Espíritu” en Abensour, *Levinas y Derrida. Tres Textos sobre Heidegger* (Santiago de Chile: Metales Pesados).
- Faye, Emmanuel 2004 *Heidegger, L'Introduction du Nazisme Dans la Philosophie* (Paris: Albin Michel).
- Grüner, Eduardo 2002 *El Fin de las Pequeñas Historias. De los Estudios Culturales al Retorno (Imposible) de lo Trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. 1997 *Dialéctica del iluminismo* (Madrid: Trotta).
- Jameson, Fredric 2005 *Archaeologies of the Future* (Londres: Verso).
- Mészáros, Istvan 2002 *Para Além do Capital* (São Paulo: Bitempo).
- Sartre, Jean Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Sloterdijk, Peter 1995 *Crítica de la Razón Cínica* (Madrid: Taurus).
- Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne 1991 *Raza, Nación y Clase* (Madrid: IEPALA).
- Zizek, Slavoj 2008 *In Defense of Lost Causes* (Londres: Verso).

YAMANDÚ ACOSTA*

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

INTRODUCCIÓN

La cuestión del “sujeto” no es un asunto o un tema más entre otros posibles en la agenda del que identificamos como el paradigma “fuer-te” de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana es un modo de objetivación en la constitución de un sujeto a través de su auto-afirmación, auto-conocimiento y auto-reconocimiento.

Esta constitución no es producto de un decisionismo *ex nihilo*, sino que tiene lugar a través de procesos que son históricos y emergentes en América Latina en su condición de otra cara de la modernidad y de la posmodernidad, frente a formas de negación o invisibilización implicadas tanto en modos dominantes de afirmación del sujeto de la modernidad como en el común denominador de su negación posmoderna. Unos y otros se han traducido a nivel discursivo: sea en el modo sustancial (Descartes), sea en el epistemológico-formal (Kant), sea en el histórico-ontológico (Hegel) o en el histórico-estructural (Marx) –todos ellos paradigmáticos de la modernidad–, como en la perspectiva deconstrutiva

* Magíster en Filosofía. Profesor Titular Instituto de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho. Profesor Adjunto e investigador en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

de la posmodernidad, que frente a aquellos modos de afirmación de la modernidad deriva en la *nihilización* del sujeto a través del anuncio de su muerte y promoción de su fragmentación, legitimantes de la omnipresencia del mercado y todos ellos articuladores –intencional o no intencionalmente–, de las relaciones asimétricas centro-periferia¹.

Frente al universalismo abstracto de la occidentalidad en general y de la modernidad en particular como su forma secularizada, así como frente al anti-universalismo confeso y militante de la posmodernidad –que no es otra cosa que la profundización de los ejes *nihilistas* y anti-ilustrados de la modernidad y por lo tanto modernidad *in extremis*², esto es, frente al sujeto abstracto como portador de un proyecto utópico de sociedad que debe ser realizado, tanto como frente a la muerte del sujeto y de los proyectos de sociedad a realizar que legitiman anti-utópicamente la “racionalidad” totalizante del mercado– la filosofía latinoamericana, como elaboración analítico-crítico-normativa desde emergentes sociales que irrumpen afirmándose frente a estructuras de dominación que los niegan, construye desde y para América Latina así como también para el mundo, la perspectiva de un universalismo concreto a través de comienzos y recomienzos que son históricos, por lo que implican limitaciones. Se orienta a superar el utopismo de la modernidad así como el anti-utopismo de la posmodernidad. Lo hace desde sujetos empírico-históricos, en una perspectiva realista y pluralista que, en lugar de proponer un modelo de sociedad a realizar al modo de la modernidad o de legitimar la sociedad existente como la única posible al modo de la posmodernidad funcional a la ideología del mercado total, elabora criterios que son tanto de factibilidad como de legitimidad y que permiten juzgar acerca de sociedades vigentes tanto como de sociedades futuras, con discernimiento entre sociedades posibles y sociedades imposibles.

1 Identificamos como “paradigma fuerte” de la filosofía latinoamericana al que fundamenta y desarrolla Arturo Andrés Roig (1922-) en el conjunto de su obra filosófica e historiográfica. Consultar especialmente *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981). En el capítulo “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos” en *Rostro y filosofía de América Latina* escribe: “La filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se auto-reconoce y autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de sujetividad plena” (Roig, 1993: 105-129).

2 La caracterización de la posmodernidad como “modernidad *in extremis*” que compartimos, la fundamenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert (1931-) en el capítulo “Frente a la cultura de la posmodernidad, proyecto político y utopía” en *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Escribe allí: “En buena parte, el anuncio de una cultura de la posmodernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna posmodernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama” (Hinkelammert, 1991: 83-101).

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Supuesto el logocentrismo de la civilización occidental, puede concederse que la filosofía es la producción cultural en la cual el *logos* alcanza sus niveles de mayor abstracción y generalidad, producción cultural que atraviesa todos los momentos de la dialéctica de la occidentalidad, tanto el antiguo y el medieval de eje mediterráneo, como el moderno y contemporáneo de eje atlántico³, desde un proverbial comienzo en la Grecia clásica del siglo VI a. C. que, tanto para este como para sucesivos recomienzos que implican rupturas y también continuidades, supone el ejercicio del *a priori* antropológico señalado por Kant y resignificado por Hegel en clave histórica y colectiva más adecuada –no obstante otro tipo de limitaciones– a los procesos efectivamente dados en que perspectivas de emancipación emergen frente a estructuras, sistemas, instituciones y relatos establecidos de dominación.

En Kant, el *a priori* antropológico está en tensión con el *a priori* epistemológico⁴. Mientras el segundo remite a lo universal y abstracto, el primero lo hace a lo singular y concreto. Mientras que la lectura universalista eurocéntrica subordina el *a priori* antropológico al epistemológico, porque este universal-abstracto es la trascendentalización de su particularidad concreta y por lo tanto ese universal no colide con lo particular desde que lo expresa, incurre en una trascendentalización ilegítima como expresión, medida y fundamento de lo universal humano en relación con la alteridad de otras particularidades; la lectura desde la alteridad de las particularidades de América Latina supone la decodificación de este universal-abstracto que implica invisibilización, dominación y negación: sometimiento a una pretensión de universalidad que no dialoga con la alteridad para constituirla sin exclusiones, sino que la resuelve e impone monológicamente, generando un universalismo abstracto y excluyente y, por lo tanto, no universal.

3 Sobre la “dialéctica de la occidentalidad”, sus cuatro momentos y sus ejes mediterráneo y atlántico, ver el capítulo “Dialéctica de la occidentalidad” del libro de Arturo Ardao *Filosofía de lengua española* (Ardao, 1963: 15-21).

4 La tensión entre el *a priori* epistemológico y el *a priori* antropológico en Kant, así como la prioridad del segundo respecto del primero, no obstante la lectura dominante en el kantismo, con importantes implicaciones para una relectura de Kant y en particular para la fundamentación de un sujeto otro y de una filosofía otra en relación al sujeto y la filosofía de la modernidad ilustrada que alcanzan su culminación en la obra del filósofo de Königsberg, constituyen un asunto central en “El pensamiento filosófico y su normatividad”. Ver “Introducción” (Roig, 1981: 9-17).

Desde América Latina, el *pathos* y el *ethos* se constituyen en los espacios de decodificación del *logos* totalizado⁵ y sus efectos de negación de lo universal en lo particular humano bajo la pretensión de afirmarlo y realizarlo, de manera tal que frente a las imposiciones del *a priori* epistemológico emerge a un primer plano desde las experiencias de negación, sometimiento, dominación, exclusión, marginación de sujetos empíricos particulares el *a priori* antropológico que implica un tenerse a sí mismo como valioso y consecuentemente un tener como valioso el conocerse por sí mismo, el cual no supone eliminar el *a priori* epistemológico, sino subordinarlo a la orientación analítico-crítico-normativa emergente de estos sujetos, por la cual estos denuncian el falso universalismo abstracto y excluyente, aportando a la construcción, ciertamente conflictiva y nunca acabada, de una universalidad concreta e incluyente.

Filosóficamente, la constitución del sujeto en América Latina procede pues desde Kant, más allá de Kant y probablemente contra Kant, lo cual dice acerca de las relaciones y tensiones que nuestra América mantiene con el proyecto de la Ilustración en relación con su matriz eurocéntrica y las orientaciones y limitaciones desde ella implicadas.

No obstante el ontologismo que distorsiona o coloniza la historicidad nihilizándola bajo la figura totalizante del “espíritu absoluto”, trasladando la negación kantiana no intencional de la alteridad a una forma intencional de vocación imperial que explícitamente niega la espiritualidad y por lo tanto la humanidad de la misma, Hegel aporta las claves filosóficas, históricas y colectivas del “nosotros” bajo la figura del “pueblo”, que recuperada desde América Latina y liberada de las cadenas ontológicas que bloquean la afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad, habilita categorialmente desde y para nosotros el ejercicio del *a priori* antropológico por la referencia a los fundamentos históricos, sociales y culturales, sin relación con los cuales no puede pasar de una abstracción. La fórmula del *a priori* antropológico es ahora “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos por nosotros mismos” (Roig, 1981)⁶.

El sujeto de la enunciación es un sujeto de discurso. Sin olvidar que el discurso es una práctica que hace parte de un universo que puede identificarse como universo discursivo, no debe perderse de vista que este último hace parte de un universo histórico-social, por lo que está atravesado por las relaciones, tensiones y conflictos de las prácticas

5 Arturo Ardao, en el capítulo “Sentido de la historia de la filosofía en América”, procurando fundamentar “en determinado sentido, la originalidad” del mismo, sentencia: “*Logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos” (Ardao, 1963: 79-82).

6 Ver “El pensamiento filosófico y su normatividad” y “El problema del comienzo de la filosofía” (Roig, 1981: 9-17 y 76-99).

constitutivas de esa totalidad, los que expresa y en los que interviene desde su propio nivel. Claramente no es un sujeto trascendente, esencial o metafísico, sino que es empírico e histórico, y su condición de sujeto de la enunciación hace que sin dejar de ser individual sea al mismo tiempo colectivo en razón de las mediaciones y relaciones que hacen a la complejidad de la dialéctica histórica entre lo social y lo individual.

La condición colectiva-individual de este sujeto de la enunciación implica tener presente que la relación comunicativa no es entre un sujeto emisor y un sujeto receptor, sino entre sujetos emisores-receptores en los diferentes circuitos y a través de los diferentes canales de comunicación, por lo que se trata de una enunciación pluralmente resignificada desde la inevitabilidad de la decodificación-codificación cumplida por todos y cada uno de los interlocutores en la trama comunicativa. Debe al respecto además tenerse en cuenta que no se ha pasado del logocentrismo de la razón al logocentrismo del discurso como sucedáneo de aquella en la dimensión comunicativa, sino que el *pathos* y el *ethos*, que son personalísimos en términos histórico-culturales colectivos y también sin contradicción en términos individuales, son los fundamentos resignificadores del *logos*-discurso en todo proceso de afirmación del *a priori* antropológico, que es proceso de afirmación y constitución de un sujeto en el que la pasión y la acción respectivamente motivan y orientan el ejercicio de la razón.

Esta última consideración no procura legitimar un sujeto irracional, sino que quiere deslegitimar la negación del sujeto cabalmente racional en nombre de la razón de un sujeto pretendidamente tan exclusiva y excluyentemente racional que los efectos de totalización de la razón llegan a ser ultra-intencionalmente de carácter irracional. Si bien puede entenderse que pasión y acción sin razón serán ciegas e implicarán los riesgos que supone esa condición, también puede suscribirse que razón sin pasión y sin acción será vacía, en el sentido de que no responderá a ningún fundamento motivador y orientador radical o, peor aun, implicará su anonadamiento por incapacidad de discernimiento. Es en este sentido que frente a los efectos de una razón totalizada, la filosofía latinoamericana ha postulado el ejercicio de la “inteligencia”⁷. Mientras la referencia a la razón reduce el sujeto al *logos* fetichizado que niega al sujeto en su integralidad, la perspectiva

7 La opción por la *inteligencia* que no renuncia a la *razón*, sino que la acota al reinstalarla en los niveles supralógicos de la “compleja relación viviente”, evita la aniquilación del sujeto en las leyes de funcionamiento de la razón y, frente a la ética de principios rigorizada que esta misma supone, propone una ética intelectual de la responsabilidad que expresa y funda la autonomía del sujeto. Esta perspectiva de la *inteligencia* recorre la obra filosófica de Arturo Ardao, especialmente en *Espacio e inteligencia* (Ardao, 1983) y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (Ardao, 2000).

de la inteligencia permite desmontar dicho fetichismo, recuperando relaciones con el *pathos* y el *ethos* que hacen a la multidimensionalidad del sujeto, a su afirmación integral, propiciando además, entre los extremos del irracionalismo intencional y de la razón fetichizada y totalizada como irracionalismo ultra-intencional, el ejercicio de una razón razonable en la perspectiva de la sustentabilidad de dicha afirmación.

Este proceso de afirmación, que es histórico, contextual, discontinuo, contingente y que por lo tanto supone el ejercicio del *a priori* antropológico de un modo *a posteriori*, lo es de un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad, sino que la trasciende y resignifica en la de la “sujetividad” que implica historicidad y por lo tanto formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que, porque lo niegan, justamente lo motivan en su *praxis* colectiva emergente con pretensión de autonomía radical.

LOS COMIENZOS Y RECOMIENZOS: DEL SUJETO A LA FILOSOFÍA Y DE LA FILOSOFÍA AL SUJETO

Las lecturas de ciertas afirmaciones de Hegel aportan a la perspectiva del *a priori* antropológico de Kant la dimensión histórico-social que en este estaba ausente. No obstante, e independientemente de tener la filosofía orígenes que en cierto modo son permanentes desde que hacen a la condición humana (por ejemplo el asombro, la duda, las situaciones límite), parece tener un único y localizado comienzo que ya hemos señalado en el siglo VI a. C. del mundo griego clásico, y desde allí una dialéctica de la totalidad que llega sin rupturas en su continuidad hasta el mismo Hegel, cuya síntesis pretende marcar los límites del horizonte en que se moverá la contemporaneidad.

Para quienes desde la exterioridad histórico-geográfico-cultural toman contacto con esa tradición, en caso de querer hacer filosofía –expresión en el discurso conceptual de la afirmación y constitución del sujeto– parece no quedar otra posibilidad que integrarse en ella, en la dialéctica que presuntamente la gobierna desde aquel único comienzo fundante y se consagra en su última gran síntesis. Pero de ser así, la pretendida afirmación del sujeto implicaría en realidad su negación por sometimiento a las determinaciones de la dialéctica del sujeto de la dominación occidental en su expresión moderna y en su profundización-nihilización posmoderna.

No obstante esta visión establecida y dominante que no hace lugar en la dialéctica de la filosofía y en la de la occidentalidad a la que ella fundamenta analítica, crítica y normativamente a ninguna alteridad propiamente tal, sino que la acepta solamente en el caso en que logra reducirla a su mismidad y por lo tanto la niega en su ser otra, según lo hemos presentado, la lectura desde América Latina de la filo-

sofía latinoamericana en el que hemos consignado como su paradigma fuerte, desde Hegel, más allá de él y contra él, sustenta la tesis de los “comienzos” o “recomienzos” en plural.

Esta perspectiva supone la posibilidad de afirmar la alteridad sin subsumirla sin más en la dialéctica de la occidentalidad. No obstante el carácter expansionista y universalizante de esta dialéctica en el plano filosófico y también en los planos científico, tecnológico, cultural, político, económico –para nombrar los más relevantes–, habilita afirmarla como una trascendentalidad al interior de esa dialéctica totalizadora, que por sus efectos de totalización *a posteriori* provoca la emergencia del *a priori* antropológico que es relevante como afirmación de alteridad y de alternativa, en tanto afirmación de “sujetividad” y por ende de afirmación de un sujeto otro respecto del de la occidentalidad en sus figuras de la modernidad y de la posmodernidad, momentos de eje atlántico de dicha dialéctica que involucran a nuestra América y por lo tanto a nosotros como expresión, afirmación y constitución del sujeto.

La “sujetividad” dice acerca de la “historicidad” de este “sujeto empírico”, de su capacidad de irrumpir en la historia y decodificar las totalidades opresivas dominantes establecidas, llámense estas “*ego cogito*”, “sujeto trascendental”, “espíritu absoluto”, “estructuras”, “sistemas”, “instituciones”, “ley”, “Estado totalitario”, “mercado total” o “eticidad”, y por lo tanto de una historicidad que es radical y constitutiva, que hace siempre posible un “nuevo comienzo”; que a diferencia del espíritu transformado en niño en *Así hablaba Zarathustra* de Nietzsche y que implica una *nihilización* del pasado, cada “recomienzo” del sujeto en América Latina en términos de “sujetividad” es de otra manera auroral, pues su sentido de futuro se asienta en el conocimiento y discernimiento de alcances y límites de anteriores comienzos y recomienzos⁸.

8 Señala Roig en este sentido: “Un filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora o transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjectural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legitimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento efectivo de la presencia de lo *sujetivo* es rescatada en su verdadero peso. (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de arbitrariedad, de “libre arbitrio”, ni de particularidad)” (Roig, 1981: 15).

El sujeto de la modernidad en el registro de la filosofía de la historia hegeliana está prefigurado en la dialéctica cerrada que conduce al momento de la reconciliación en el espíritu absoluto, que significa tanto la legitimación del pasado como la inhabilitación de un futuro otro en razón de la plenitud de dicha reconciliación.

En la filosofía marxista de la historia –si se acepta tal identificación para los desarrollos teóricos a partir de Marx que en él mismo, a diferencia de Hegel, no asumen explícitamente esa denominación–, el presente no es de reconciliación sino de la más radical contradicción, por lo que además de explicar sin por ello legitimar el presente por el pasado, se prefigura una dialéctica abierta en la que la superación de la contradicción supondrá la revolución por la mediación de un sujeto estructuralmente revolucionario en la tensionalidad dialéctico-estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La reconciliación se desplaza al futuro y su figura no es el espíritu absoluto sino la sociedad sin clases, que en el relato de Marx oscila entre las condiciones de horizonte histórico y horizonte utópico. Se pasa así del sujeto estructuralmente determinado por la comprensión de su lugar estructural y de su papel en la transformación de las estructuras a través de un proceso revolucionario en el que procede sin contradicción a su afirmación y a su negación, a un sujeto más allá de las estructuras de dominación y explotación vigentes, constituido por productores libres que se relacionan directamente.

Este sujeto revolucionario y este horizonte histórico-utópico de sujeto son los que se disuelven y nihilizan en la posmodernidad mediante efectivos procesos de fragmentación, discursivamente sobreeterminados y legitimados por la discursividad filosófica posmoderna.

La crítica posmoderna al relato emancipatorio de la modernidad a pesar de contribuir a la visibilización de la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia invisibilizadas por el carácter homogeneizador de aquél y aportando por lo tanto a emancipaciones plurales posibles, histórica y narrativamente imposibilitadas por dicho relato emancipador, al legitimar discursivamente la fragmentación termina de hecho colaborando con la reproducción y fortalecimiento de la lógica sistémica globalizada de dominación, tendencialmente inhabilitadora de toda emancipación. La crítica posmoderna a la modernidad aporta pues al discernimiento de la modernidad, pero ella, lejos de ser la alternativa a los límites de la modernidad en términos de la emancipación humana, no parece sino fortalecer lógicas que tienden a sacar de la escena todo horizonte emancipatorio.

La perspectiva de alteridad y por lo tanto de alternativa para la filosofía desde comienzos y recomienzos emergentes una y otra vez que, no obstante sus limitaciones históricas, se han dado en esta región del

mundo desde que quedó comprendida en el proceso de expansión de Occidente, en el sentido de orientaciones analítico-crítico-normativas “otras” respecto de las formas dominantes de la occidentalidad en la modernidad y en la posmodernidad, dice en lo que aquí interesa fundamental acerca de los comienzos y recomienzos de un sujeto “otro” cuya constitución, identidad y sentido se procura explicitar.

Se trata de un sujeto que se constituye por el desarrollo de un punto de vista crítico, que no es otro que el de la emancipación humana desde sus condiciones objetivas de existencia, proceso de auto-constitución que supone el desmontaje de las formas de dominación estructurales, sistémicas e institucionales, así como de los discursos de explicación-legitimación que las expresan y acompañan.

El ser humano se auto-concibe como sujeto en la modernidad. El modo fundante de su afirmación como “*ego cogito*” –sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico– opera como fetiche que invisibiliza y destruye al sujeto real⁹. La perspectiva crítica (emancipatoria) desde América Latina fundamenta un sujeto-otro que da respuesta a la visión fundante de la modernidad, la que alcanza también otras visiones crítico-emancipatorias de la misma modernidad tanto como las visiones objetivamente anti-emancipatorias de la posmodernidad.

SUJETO COGNOSCENTE Y SUJETO ACTUANTE¹⁰

El sujeto paradigmático fundante de la modernidad, el “*ego cogito*” cartesiano, es sustancial en cuanto que existe por sí mismo y su atributo esencial es el del pensar, actividad que por sí sola parece sostener su existencia en su condición sustancial-esencial de sujeto pensante. En cuanto esencialmente pensante no es un sujeto actuante y el ejercicio de su atributo esencial proporciona en el modo directo de la intuición racional el conocimiento de sí mismo como sustancia pensante, así como el conocimiento de la realidad material como sustancia extensa y el co-

9 Este punto tiene un adecuado tratamiento en “El retorno del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización” (Hinkelammert, 2003: 485-498).

10 Las determinaciones u objetivaciones del “sujeto cognoscente”, el “sujeto actuante”, el “sujeto práctico” y el “sujeto vivo”, así como la idea del “sujeto como sujeto” tanto como sus relaciones, las presenta y desarrolla Franz J. Hinkelammert en “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, último capítulo de su libro *Critica a la razón utópica* (Hinkelammert, 1984: 229-275). El orden de la exposición en la ontología y la epistemología crítica de Hinkelammert invierte las relaciones de fundamentación. Adoptamos las determinaciones, así como el orden de exposición, encontrando en el orden de fundamentación posibilidades para fundar, en articulación constructiva con lo ya señalado, un sentido de sujeto alternativo tanto al de la modernidad como al de la posmodernidad. Esta posibilidad de articulación constructiva en términos de fundamentación de una fundamentación del sujeto desde América Latina alternativa a la de la modernidad y a la posmodernidad la hemos esbozado explícitamente en “Entre el sujeto y la estructura” (Acosta, 2007: 10-11).

nocimiento de la causa primera incausada, sin referencia a la cual ni la sustancia pensante ni la sustancia extensa se explicarían, esto es, Dios, sustancia divina o causa primera.

El sujeto pensante existe por sí mismo, en el sentido de que no depende de la sustancia extensa para existir; no procede de ella ni precisa relacionarse con ella para seguir existiendo como aquello que esencialmente es.

La pretensión del conocimiento en la metafísica o filosofía primera como conocimiento por la razón sola, en cuanto fundante del conocimiento científico y de sus aplicaciones técnicas, hace que el sujeto de conocimiento se auto-conciba anterior, superior e independiente de la presuntamente subsidiaria condición de sujeto de acción.

Una ontología crítica habilita a visualizar la fetichización del sujeto pensante de la filosofía cartesiana y sus efectos de negación sobre el sujeto efectivamente existente, en tanto toda corporalidad, materialidad o naturaleza queda determinada como lo absolutamente otro respecto del sujeto, reducida por lo tanto a la condición de mero objeto del pensamiento, el conocimiento o la acción. La visión fetichizada del sujeto pensante, al habilitar su profundización promueve la unilateralidad, no ya solo del conocimiento en el que el yo pensante es el sujeto y todo lo demás que es la alteridad no pensante es el objeto, sino también de la acción en la figura del individuo poseedor-calculador, expresión en el terreno económico-jurídico-político de aquel sujeto que reduce la racionalidad de lo real a la racionalidad del cálculo costo-beneficio en referencia a su interés individual en competencia con los otros intereses de individuos orientados de modo análogo, aceitando la racionalidad del cálculo y la competencia del mercado que es su definición institucional.

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante en los fundamentos metafísicos cartesianos así como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental en los fundamentos epistemológicos kantianos, que de distintas maneras afirman la prioridad e independencia del conocimiento respecto de la acción, una epistemología crítica asociada a una ontología crítica lleva a determinar de modo fundado que el sujeto cognoscente en sus aproximaciones cognoscitivas a la realidad persigue determinados fines por lo que la trasciende “en el marco de lo posible” “para conocer lo posible”, de manera tal que implica la condición de “sujeto actuante” como su condición trascendental. Si es cierta la tesis que enuncia que, bien miradas las cosas, los hombres se proponen siempre solamente los fines que pueden realizar, el “sujeto actuante”, que es el responsable de discernir los fines “técnicamente posibles” está a la base –como su condición de posibilidad y de sentido– del “sujeto cognoscente”, que concibe los fines “teóricamente posibles”. La teoría es una función de la acción, sin por ello dejar de estar la acción orientada por la teoría en la realización de

los fines. Las posibilidades teórica y técnica no son exteriores la una a la otra, por lo que el “sujeto cognoscente” y el “sujeto actuante” no son exteriores el uno al otro: el “sujeto cognoscente” es una trascendentalidad al interior del sujeto actuante, cuyo aporte es acotar los “fines técnicamente posibles” desde la referencia de los “fines teóricamente posibles”; pero recíprocamente, el “sujeto actuante” es una trascendentalidad al interior del “sujeto cognoscente”, cuyo aporte es acotar los “fines teóricamente posibles” por la referencia a los “fines técnicamente posibles”. El conocimiento determina las condiciones y posibilidades de la acción, pero también la acción determina las condiciones y posibilidades del conocimiento: esto que opera como fundamento en toda la historia del conocimiento humano se hace cada vez más visible en cuanto tienden a borrarse las fronteras entre la ciencia y la tecnología, en tanto el conocimiento implica cada vez más una intervención en la realidad que habilita no solamente a “suponer” un orden del mundo distinto al que este presentaba por naturaleza según sugiere la tercera regla del método de Descartes, sino a implementarlo técnicamente.

SUJETO PRÁCTICO

No obstante la trascendentalidad de las condiciones teóricas de posibilidad respecto de las condiciones técnicas y, fundamentalmente, de estas últimas respecto de las anteriores, tanto unas como otras reconocen otras condiciones de posibilidad que las trascienden. Estas son las “condiciones materiales de posibilidad”, a las que tanto los “fines teóricamente posibles” que el “sujeto cognoscente” puede concebir como los “fines técnicamente posibles” que el “sujeto actuante” puede realizar deben someterse, desde que “el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales”.

La trascendentalidad de las condiciones materiales respecto de las condiciones técnicas implican la trascendentalidad del “sujeto práctico” respecto del “sujeto actuante” y, por lo tanto, del “sujeto cognoscente”. Desde que el producto socialmente producido es finito y la hipótesis es siempre la de recursos escasos, este aparece como la condición y criterio para discernir entre los fines técnicamente posibles. Este discernimiento implica a su vez, como su misma condición de posibilidad y también de legitimidad, el que tiene lugar entre “necesidades” y “preferencias” y su respectivo papel en la elección de los fines, pues resulta evidente que no todos los fines teórica y técnicamente posibles serán materialmente posibles en términos de la materialidad del producto social disponible. Esta dimensión del “sujeto práctico”, que es condición de posibilidad de las del “sujeto actuante” y el “sujeto cognoscente”, es la que hace especialmente visible que “no hay un sujeto humano, sino un conjunto de sujetos humanos que en

sus interrelaciones forman la sociedad”, en la cual la tensión entre “necesidades” y “preferencias” coloca en primerísimo plano la hipótesis del conflicto en la articulación de la convivencia.

SUJETO VIVO Y SUJETO COMO SUJETO

Más allá del “sujeto práctico” como su trascendentalidad inmanente y por lo tanto como su condición de posibilidad, así como del “sujeto actuante” y del “sujeto cognoscente”, encontramos el “sujeto vivo” o, si se prefiere “viviente”, que por la corporalidad material y natural que lo constituye no puede afirmarse sin hacerlo al mismo tiempo con la racionalidad y relationalidad sociedad-naturaleza. Mientras el “sujeto práctico” se define en el interior de las relaciones de producción que determinan las condiciones materiales de los fines que se pueden realizar materialmente dentro de los teórica y técnicamente posibles, el “sujeto vivo” las trasciende en el sentido de aquellas relaciones de reproducción entre la vida humana y la vida natural no humana que, no obstante comprender las relaciones de producción dadas como el modo vigente de orientar esa reproducción, no se agota en ninguna racionalidad productiva históricamente dada o posible y por lo tanto, en ningún modo de producción.

El “sujeto vivo” remite entonces a la corporalidad concreta de seres produciendo materialmente su vida en sociedad, y esta producción de los medios de vida materiales, que es la forma específicamente humana de la reproducción de la vida, implica la naturaleza no humana sin una articulación sostenida y sustentable, con la cual la afirmación del “sujeto vivo”, que es la trascendentalidad al interior del “sujeto práctico”, el “sujeto actuante” y el “sujeto cognoscente” se torna actual y tendencialmente en su negación.

La referencia al “sujeto vivo” como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, expresada en movimientos sociales diversos en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, manifiesta con nitidez la fuerte ruptura con el paradigma fundante de la modernidad, con sus visiones críticas dentro del mismo horizonte, y con la fragmentación posmoderna.

La afirmación del ser humano como “sujeto vivo”, en el sentido indicado, quiebra con el fetichismo del “*ego cogito*”, del “sujeto trascendental”, del “espíritu absoluto”, del “sujeto revolucionario” y del “mercado”.

En lugar de un sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se autosostiene más allá de toda naturaleza corporal como lo absolutamente otro y que pretendidamente duda de su existencia para afirmar la evidencia de la misma, un sujeto histórico-social plural y diverso, que llega a comprenderse uno con la naturaleza no humana y que partiendo de la certeza de su existencia tiene en cambio interrogantes cada vez más acuciantes respecto de la posibilidad de esa exis-

tencia a futuro. Frente a un punto de vista pretendidamente universal que parece no ser sino la ilegítima trascendentalización de un punto de vista particular universalizado, con los riesgos implicados en el ejercicio de un *logos* fetichizado y totalizado, la construcción de un punto de vista efectivamente universal que implica la concurrencia democrática desde *pathos* y *ethos* “personalísimos” a la afirmación de condiciones de reproducción vida humana-naturaleza no humana, que hacen a la posibilidad del universalismo concreto. Ante un imaginario totalizado de reconciliación a nivel del pretendido “espíritu absoluto”, la emergencia decodificadora del “sujeto vivo” amenazado en su posibilidad misma de vivir al impulso de los procesos fácticos por aquella sobredeterminación imaginaria. La experiencia del fracaso o derrota revolucionaria, sea por la implicación del sujeto revolucionario en las instituciones funcionales a las estructuras del orden capitalista, sea por su sometimiento a las orientaciones del poder burocrático en el campo socialista antes de su colapso, sea como efecto de la contra-revolución burguesa que aplastó la insurgencia revolucionaria en la década de los setenta del pasado siglo en América Latina, hace lugar a esta otra perspectiva de sujeto, la del “sujeto vivo” que, como trascendentalidad al interior de sistemas, estructuras e instituciones, resignifica el sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias. Frente a un mercado totalizado, que solo promete las libertades del mercado aunque tampoco cumple con ellas, y que en función de dicha totalización como nunca antes se despliega socavando la vida humana y la naturaleza, el “sujeto vivo”, emergente en las plurales expresiones de la vida y de la posibilidad de vivir afectadas por ese socavamiento compulsivo y exponencial, se presenta como el punto de vista crítico-emancipatorio en la perspectiva ya señalada del universalismo concreto.

En lo atinente a la fragmentación posmoderna del sujeto de la modernidad en cualquiera de sus expresiones paradigmáticas, la perspectiva del “sujeto vivo” –que articula humanidad y naturaleza no-humana– en lugar de convalidar y consolidar la fragmentación visualiza las experiencias fragmentarias de afirmación como expresiones del “sujeto vivo” que, justamente, no es un sujeto *a priori* como en sus distintas versiones lo es el de la modernidad, sino que se manifiesta de modo *a posteriori* “como ausencia” en función del carácter de negación de dichas experiencias.

La perspectiva filosófica de la posmodernidad parece consagrarse la fragmentación negando el sujeto y el universalismo de la modernidad, pero como modernidad *in extremis* negando todo sujeto y todo universalismo.

El pensamiento crítico-emancipatorio desde América Latina, en su condición de otra cara de la modernidad y de la posmodernidad como figuras vigentes de la occidentalidad, propone superar de un modo no

ecléctico los efectos anti-emancipatorios del sujeto moderno y su universalismo abstracto excluyente, así como los de la fragmentación anti-universalista posmoderna, por la referencia al “sujeto vivo” como trascendentalidad al interior de estructuras, sistemas e instituciones, y por lo tanto fundamento y criterio de emancipación humana desde y para América Latina y para el mundo en el contexto planetario vigente.

El “sujeto vivo” es, en términos reales y materiales, lo que en términos ideales es el “sujeto como sujeto”, que sería el sujeto que “trasciende todas sus objetivaciones”¹¹ y por lo tanto se sostiene más allá de ellas. Mientras el “sujeto vivo” es de cierto modo *tópico*, el “sujeto como sujeto” es decididamente *utópico*.

Decir que el “sujeto vivo” es “de cierto modo” *tópico* implica reconocer que, no obstante su materialidad y realidad fundante como trascendentalidad al interior de las mencionadas determinaciones u objetivaciones del sujeto, inevitablemente, a pesar de la experiencia de su trascendentalidad, esta se da siempre mediada, tensionada o resignificada por esas otras determinaciones y por lo tanto al interior de ellas. En este sentido es la cara en sí misma existente, aunque no directamente visible para nosotros, del “sujeto como sujeto”, que es la referencia en dimensión decididamente utópica del ser humano como sujeto –esto es, sin objetivaciones ni mediaciones.

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO ENTRE EL “SUJETO VIVO” Y EL “SUJETO COMO SUJETO”: LAS MEDIACIONES ESTRUCTURALES E INSTITUCIONALES

El proceso de la modernidad ha acompañado la fetichización del sujeto en sus diversas expresiones con la fetichización de estructuras e instituciones. Su sentido fundante fue la afirmación del ser humano como sujeto dentro de los límites del horizonte histórico de su auto-comprensión, pero terminaron desplazando aquel sentido y conquistando el lugar del ser humano como sujeto.

La posmodernidad convalida y apunta a consolidar objetivamente este proceso. Independientemente de cualquier intencionalidad, la disolución posmoderna del sujeto, en los términos de su fragmentación y debilitamiento, se articula constructivamente con la reproducción estructural de las relaciones de producción capitalista y con la promoción de la institución Mercado como sujeto ordenador no-intencional de las mismas, en los términos de la reproducción de un orden que no admite exterioridad ni alternativas.

11 Escribe Hinkelammert: “el sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por lo tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto” (Hinkelammert, 1984: 254).

Sea intencionalmente, sea no-intencionalmente, en la modernidad y más decididamente en la posmodernidad, estructuras e instituciones destinadas a emancipar al ser humano como sujeto no han hecho sino sustituir, invisibilizar, negar y destruir al ser humano como sujeto.

Desde América Latina, como la otra cara de la modernidad y de la posmodernidad, se aporta otra perspectiva del sujeto, la del “sujeto vivo” que, como no puede ser reducido a estructuras, sistemas o instituciones porque en cuanto comprende el complejo metabolismo humana-naturaleza no humana es una trascendentalidad al interior de las mismas, emerge *a posteriori* a las experiencias de negación, con capacidad para juzgarlas así como para rectificarlas de un modo fundado¹².

Para este “sujeto vivo”, desde sus mediaciones y objetivaciones como “sujeto cognoscente”, “sujeto actuante” y “sujeto práctico” y desde su emergencia que lo motivan a articularse como un “nosotros” que se tiene a sí mismo como valioso en ejercicio del *a priori* antropológico, no obstante contextos históricos que implican confrontación objetiva de intereses, división y lucha de clases que sobredeterminan y son sobrede-terminadas por luchas fragmentadas particularizadas, se abre la posibilidad de activarse y organizarse como actor social y político, para transformar las estructuras, sistemas e instituciones que tienen esos efectos de negación, en dirección al horizonte utópico del “sujeto como sujeto”.

Esto quiere decir que el “sujeto vivo” en una dirección y el “sujeto como sujeto” en la otra son las referencias orientadoras en la transformación de estructuras, sistemas e instituciones, de manera tal que estas no sean más que mediaciones para la afirmación en términos del universalismo concreto incluyente del ser humano como sujeto.

No se trata de eliminar estructuras, sistemas o instituciones y pretender directamente la afirmación del “sujeto como sujeto”. Tampoco de apostar a que estructuras, sistemas o instituciones afirmarán por su propia lógica de funcionamiento al “sujeto como sujeto”.

Tal vez ni siquiera se trata de crear nuevas instituciones, sino de transformar su espíritu sobre la referencia del “sujeto vivo” como su criterio¹³.

12 Jung Mo Sung sintetiza con precisión las connotaciones de la idea de sujeto en el pensamiento de Hinkelammert: “(a) el sujeto no es una sustancia; (b) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso se revela en el grito, se revela como ausencia; (c) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculador en el interior del sistema; (d) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema” (Mo Sung, 2007: 239-256).

13 Recordemos dos pasajes de José Martí (1891) en *Nuestra América*: “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros” y “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”.

A diferencia de los proyectos de sociedad de la modernidad, que determinaban cómo debería ser el mundo, la fórmula acuñada en América Latina desde los movimientos sociales, “por un mundo en que quepan todos”, es la fórmula de universalismo concreto, porque no prescribe un modelo de sociedad (de estructuras, sistemas o instituciones); aporta simplemente el criterio universal concreto del “sujeto vivo”, cuyo referente utópico es el “sujeto como sujeto”, como criterio de racionalidad y factibilidad al cual deberían someterse todos los proyectos de sociedad con sus estructuras, sistemas e instituciones a los efectos de converger en torno del sentido común legitimador alternativo al de las relaciones de producción hoy totalizadas, el de afirmar la humanidad como sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú 2007 “Entre el sujeto y la estructura” *Revista de la Universidad de San Juan* (San Juan: Argentina) N° 29.
- Ardao, Arturo 1963 *Filosofía de lengua española* (Montevideo: Alfa).
- Ardao, Arturo 1983 *Espacio e inteligencia* (Caracas: Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar).
- Ardao, Arturo 2000 *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (Montevideo: Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).
- Hinkelammert, Franz J. 1984 *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).
- Hinkelammert, Franz J. 1991 *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José: DEI) 2^a ed.
- Hinkelammert, Franz J. 2003 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (San José: EUNA).
- Mo Sung, Jung 2007 “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real” en Fernández, Estela y Vergara, Jorge (eds.) *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana).
- Roig, Arturo Andrés 1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE).
- Roig, Arturo Andrés 1993 *Rostro y filosofía de América Latina* (Mendoza: EDIUNC).

NICOLÁS CASULLO*

MEMORIA Y REVOLUCIÓN

1. LA REVOLUCIÓN FRACASADA COMO ANCLAJE CRÍTICO

El tema de la revolución fracasada, vencida o traicionada reconoce antecedentes importantes en el pensamiento político-crítico, tanto en la historia argentina como en otros países de América Latina. Los distintos elementos concurrentes a través de los cuales una revolución se sitúa en el horizonte social como momento histórico especial para luego procesar dramáticamente diversas formas de su cancelación, es un tópico también estudiado en la crónica capitalista de occidente durante los siglos XIX y XX.

Sobre este fondo de análisis (del cual también formarán parte luego varias experiencias del socialismo marxista) se plantea en este trabajo la dificultad y hasta la imposibilidad que presenta hoy el campo intelectual, académico y periodístico argentino para situar las dé-

* Fue profesor e investigador universitario, director de la revista *Pensamiento de los Confines* y autor, entre otros, de los libros *Modernidad y cultura crítica; Sobre la marcha; Pensar entre épocas; Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)* y *Las cuestiones*.

Nicolás Casullo falleció en el año 2008. Este artículo fue publicado póstumamente en *Pensamiento de los Confines*, número 23/24, abril de 2009.

cadas de fines de los sesenta y setenta a pesar de muchos aspectos concurrentes, como parte de una concreta encrucijada revolucionaria con su posterior frustración y lapidaria derrota política.

Distintos abordajes y narraciones concurren a este bloqueo interpretativo de la crítica, que al no plantear sobre dicha coyuntura el dato de la predominancia de un proyecto de cambio histórico en el campo de las expectativas populares movilizadas y de las vanguardias, postergan un conocimiento más fecundo de lo acontecido históricamente en esa tumultuosa, dramática y finalmente luctuosa etapa argentina. A la vez que empobrecen una conciencia social sobre el pasado en cuanto a comprender sus secuelas y sus consecuencias todavía en el presente.

Si regresamos en la crónica intelectual al vasto pensar latinoamericano, es en el *Facundo* de Sarmiento de mediados del XIX donde se tiene la primera escritura política de orden fundacional sobre la Argentina donde la experiencia de la revolución para el autor devino “enigma”, “revolución desfigurada”, revolución que caníbalmente se habría comido a sí misma conjuntamente con una “sociedad desaparecida”. Es decir, desaparición de la revolución genuina que había nacido en 1810 como hecho esencialmente cultural, político-militar civilizatorio, según el ensayista. Pero es precisamente esa lectura del fracaso y brutal disolución de la revolución la que le permitió a Sarmiento encauzar su pensamiento crítico-explicativo en medio de lo que vivía como situación catastrófica y regresiva en aquella circunstancia nacional.

Es la frustración de la revolución de las ciudades, acontecimiento épico que había operado como vanguardia de ideas, también anticipativo de un progreso a vivir por el conjunto del pueblo, fusionante de un mundo de militares patriotas acicateados por textos de Rousseau, Montesquieu y Benjamín Constant, es esa cesación de la revolución en manos de montoneras terroristas de corte casi asiáticos que vagan por el desierto y cumplieron el papel de “enemigas del ejército revolucionario” lo que le permitió analizar a Sarmiento el caos posterior, las represalias, las luchas intestinas: “el caudillaje que ahogó a la revolución” (Sarmiento, 1932).

Otro antecedente significativo como estudio de la revolución frustrada que adquirió relevancia en la historia argentina, en este caso en el siglo XX, fueron los muchos trabajos del político, ensayista y teórico peronista John William Cooke con sus interpretaciones sobre ese movimiento popular y los significados y consecuencias de su derrocamiento en los años cincuenta. En los escritos de Cooke y sus reiteradas polémicas con los planteos del comunismo y el socialismo argentino, como él mismo escribe, fue “tomar como punto de partida el reconocimiento del carácter de Movimiento Revolucionario del peronismo desde 1945 en términos de revolución popular democrático burguesa en alianza con la clase obrera, que produjo la caducidad del

orden político que la precedía [...] pero fue el golpe antirrevolucionario de 1955 el que derrotó ese proceso, frente al cual el peronismo proclamó la resistencia a esa restauración del viejo orden” (Cooke, 1973).

Desde esta perspectiva, la reflexión de Cooke, que influyó tanto en la militancia de los años setenta, pretendió reordenar una lectura del proceso argentino desde 1955 en adelante sobre la base de la figura de la revolución vencida que desarticuló al movimiento de masas. La interpretación se sustentó en que “dicha revolución fue derrotada por la represión y la barbarie militar, pero contó con la desbandada, huida, y claudicación de los cuadros de gobierno, políticos burgueses y gremialistas del propio peronismo” (Cooke, 1973). Lo señalable en esta mirada es que el análisis de Cooke sobre la experiencia del populismo peronista encontró su principal sustento explicativo en la idea de la revolución cancelada, pero que en su claudicación abrió la posibilidad de un análisis teórico-crítico de la historia en cuanto a papel posterior de los actores sociales, a la comprensión de los intereses en pugna, a las causas de las muchas violencias políticas que atravesaron luego a la crónica argentina.

Tanto en la visión examinadora de Sarmiento como en la de Cooke, separadas por más de un siglo de distancia, se destaca el soporte reflexivo de la *figura de la revolución revocada*. Figura que despliega una constelación de elementos teóricos en tanto sujetos e imaginarios sociales consecuentes. Figura que cita una reunión de indicios que permiten la elaboración de un pensamiento crítico sobre la complejidad de la realidad en estudio. Las intervenciones ensayísticas recuperan la memoria de un tiempo que yace como relato anestesiante de sus tensiones dialécticas, o cae en el desuso de sus sentidos más profundos. En Sarmiento a mediados del siglo XIX, y en Cooke desde los años cincuenta del XX, se postula la elaboración de una situación de excepcionalidad, como lo es un proceso de corte revolucionario abortado, en tanto laboratorio reflexivo para interpelar sus claves y secuelas en términos de una situación nacional latinoamericana de crisis generalizada y aguda.

Determinadas encrucijadas parecieron exigir ser construidas en lo teórico-historiográfico desde una determinada con-figuración que las despierte de un estado “histórico” de letargo sustrayente del tiempo. En este caso, encrucijadas de complejos y dispersivos procesos signados por confrontaciones extremas, por violencias diversas y permanentes, por fuerte participación de masas, actores, escrituras y hablas que aluden explícitamente a la revolución, por las profundas y traumáticas secuelas sociales y culturales que produce su extinción. Ya sea como experiencia revolucionaria independentista anticolonialista, o democrático popular capitalista, o como proyecto de liberación social, las tres variantes pueden conformar historias de la revolución fracasada que se explican desde una defeción a partir fundamentalmente de errores propios, o por

su tragarse a sí misma en un mar de contradicciones, o porque el proyecto es desmembrado por fuerzas adversas potencialmente superiores.

Como argumenta Georges Didi-Huberman, no hay ciencia del pasado, no hay “pasado exacto”. No hay un pasado como bulto compacto a detectar en la noche con la escudriñante y fría luz de un reflector que vigila. La tarea es la de una arqueología sobre fragmentos de tiempos donde “la palabra *figura* nos permite componer ese tiempo que ya jamás puede ser el pasado” –invisitable– “sino la memoria” (Didi-Huberman, 2005). Es la memoria lo que la crítica convoca a través de figuras teorizables, capaces de salvar el tiempo como historia desde composiciones de imágenes siempre reabiertas, y escapar entonces del mito del “objeto”: de un supuesto pasado en espera pasiva allá atrás.

En primer término tal figura opera, en lo teórico, como una ruptura que deshace un asentamiento calcáreo discursivo de alusión al pasado: que agita, el sitio de una inmovilidad de discursos instalados por las historiografías, por las políticas cosificadoras y por el sentido común que concluyen por alejar y entumecer las memorias. En los dos ensayistas, la figura de un proceso revolucionario cesado pretendió y logró rediscutir críticamente las cosas contra la idea predominante en la cultura y la política de sus respectivas épocas, que frente al fracaso revolucionario proponían su inexistencia en el tiempo: travestirlo en una construcción histórica que impidiese la memoria como problema político de cada presente.

En segundo término, la figura irrumpie –tanto en Sarmiento como en Cooke– como una memoria de la revolución que replantea las secuencias, cuando las problemáticas ya fueron aplacadas vía su anulación. Cuando el tiempo fue vaciado, cuando los relatos desmemorizaron el presente: cuando se implantó una opacidad desde una versión endurecida de la historia que domina por distintas variables.

En tercer lugar, también la figura actúa contra cierto teorizar dogmático, insecticida, que tiende en favor de la abstracción ideológica a reducir al máximo el significado del drama concreto de un tiempo caído, el de la revolución sin revolución. En cuarto lugar y ligado a esto último, Walter Benjamin pensó, en tanto disputa teórica, que la víctima o la derrota quedan siempre sin voz, sin relato propio, sin pasado. Nada las vuelve historiográficamente inteligibles para el presente, solo una constelación violentadora y a contrapelo sobre ese pasado salva su sentido contra lo ya homogéneamente sentenciado o simplemente neutralizado narrativamente (Benjamin, 2000). “La historia es una retórica del tiempo explorado”, dice Didi-Huberman (Didi-Huberman, 2005). Se trata de pasar del pasado como “hecho objetivo” al pasado como hecho de memoria. Como relatos instituyentes del tiempo. Y agrega: “no hay historia sin teoría de la memoria” (Givone, 1991).

2. LA RELACIÓN TRUNCA

En el caso argentino, historia y memoria tendieron siempre a distanciar, a divorciar la conciencia de lo infusto, con sus miles de muertes, de una comprensión cabal de lo que significó el tiempo de las vanguardias políticas de los setenta hegemonizadoras –tanto las peronistas como las socialistas en ese entonces– de la interpretación de la encrucijada nacional. Entre noviembre de 1972 con el primer regreso de Perón al país, hasta junio de 1973 con su luctuoso segundo retorno –así lo atestiguan en el ámbito nacional los medios de comunicación, proclamas, documentos, tomas de instituciones, agrupaciones de fábricas, organizaciones barriales y ocupaciones de espacios de poder en distintos estamentos del gobierno central y provinciales– las mayorías populares movilizadas vivieron y actuaron en lo sustancial de sus expectativas y su confianza en la figura de un caudillo de masas, las vísperas de un rotundo cambio social en la historia argentina. Flujo de luchas, de organización popular y de objetivos de transformación que la mayor parte de los partidos de las izquierdas radicales, en plena praxis y asentamiento social, gremial y universitario entendieron como un contexto de movilización revolucionaria a la orden del día. Lectura que sobredeterminó con distinta y decreciente intensidad la realidad argentina al menos tres años más, hasta la caída del gobierno peronista en 1976.

La campaña electoral con los ejes centrales que expuso el frente político triunfante en las urnas en marzo de 1973, anunciaba textualmente en afiches, *slogans* y discursos en actos masivos de campaña que la victoria comicial era el camino para “la liberación nacional y social”, “que la sangre derramada en la resistencia armada y no armada no sería negociada”, que no se elegía un gobierno sino “un poder revolucionario popular”, que “el triunfo de los trabajadores levantaba una política sin olvido ni perdón”. El 50% y luego el 62% de los votos obtenidos por este programa no escrito, aunque convertido en atmósfera política e ideológica concreta, impregnó discursos, revisiones de la historia nacional, crónicas periodísticas, carteles y pintadas reivindicativas, intervenciones públicas, actos multitudinarios, fuertes experiencias sindicales e importantes ocupaciones directas –desde la protagonización de las bases organizadas por las izquierdas revolucionarias– de áreas institucionales, comunicacionales, administrativas, ministeriales, gobernadores provinciales, de funcionariato y estructuras generales de gobierno. El año 1973 y parte de 1974 sobre todo resultaron la prueba concluyente de que los discursos de las izquierdas que resignificaron la encrucijada social, tuvieron como respaldo una amplia cuota de la población comprometida y organizada de distintas maneras con años de lucha por detrás y con mensajes de claro tinte revolucionario en su sentido más clásico.

La situación de aquella encrucijada puede por lo tanto inscribirse y ser leída como *momento subjetivo de corte revolucionario*, tomando una clásica categorización que plantea el estado de las condiciones políticas e ideológicas desde teorías de cambio histórico. Una extensa crónica de confrontaciones populares, el estado de flujo de la lucha de masas y el avance de la conciencia obrera poniendo fin a un período dictatorial, más la preponderancia que cobró en el peronismo su corriente de izquierda y el regreso de Perón levantando un programa de liberación nacional, a lo que se sumaba un despliegue inédito de agrupaciones políticas de izquierda marxistas revolucionarias con un activo de miles de cuadros políticos y militantes orgánicos, construyeron un fuerte momento revolucionario subjetivo. Una dimensión categóricamente sobredeterminante a las propias crisis económicas, sociales y políticas que atravesaba la Argentina.

El no registro, el olvido o la desvirtuación de ese contradictorio acontecer que habla de lo revolucionario permeando aquella coyuntura histórica de casi dos años colmada de hechos, mitines, convocatorias ciudadanas, inmensas manifestaciones callejeras, millares de locales públicos de militantes, diarios, revistas y arte politizado en manos de las izquierdas, componen la escena hoy negada, omitida, que jaquea la relación historia y memoria en la Argentina. Las preguntas sobrepasan a esta altura el proceder de las actuales políticas y relatos de la memoria, para anclar en interrogaciones teórico-crítico-culturales sobre la comunidad argentina. ¿Cómo adquiere o se niega a la representación memorística una época política como los setenta, concluida luego en desastre y terror para la sociedad en su conjunto? ¿Cómo se emancipa o se autonomiza lo suficiente un proyecto político controversial, temerario y derrotado, de la confección de la memoria a cargo de una faena intelectual que lo juzgará desde la tiranía ideológica y conceptual que impone cada presente? ¿Cómo se vuelve irreal, es decir con su registro extirpado, una historia cuando no es cuidada por una crítica filosófica que no juzgue sino que interrogué la violencia mítica de un pasado? ¿Qué es lo que narra, lo que se narra y lo que no se deja narrar?

3. TIEMPOS DE UNA MEMORIA

A lo largo de los últimos y contradictorios treinta años de tratamiento sobre la memoria de la violencia y la represión en la Argentina, es posible situar tres etapas de sucesivas predominancias narrativas en relación con los años setenta y el proyecto de exterminio a cargo del Estado militar.

Inicialmente se constituyeron *modos narrativos de visibilización, denuncia y juzgamiento* de la represión, donde predominó la información periodística, el testimonio de sobrevivientes y familiares y la

judicialización de la historia vía tribunales y condena a los máximos mandos de las fuerzas armadas. Esta etapa no solo resultó la más tensa y conflictiva, sino que la envergadura de su incidencia simbolizadora de un cuasi genocidio y de un Estado terrorista permitió plasmar la interpretación más difundida que la sociedad tiene de lo vivido. Fue la etapa donde la memoria se preguntó, desde complejos procedimientos discursivos, por la índole de la actuación militar.

Una segunda etapa que nace hacia mediados de los años noventa mostró el surgimiento de emprendimientos biográficos, autobiográficos, documentarios y periodísticos tanto escritos como filmicos que hicieron progresivamente presente una narrativa politizadora del tiempo de las muertes cuantiosas. En este período surge en algunos círculos intelectuales el debate sobre las políticas de la memoria, sobre lo expuesto y lo obturado en esa historia, sobre la crónica guerrillera, sobre la necesidad de recuperar un pasado ausente y las formas de lograrlo. Resultó una etapa donde la memoria se interrogó por las formas políticas de un tiempo de violencia extrema.

Finalmente, en el presente se asiste a una etapa signada por propuestas documentales y ficcionales donde se cruzan distintas vivencias de relatos generacionales y de Hijos de desaparecidos en disputa de versiones, a la vez que se abrió una discusión ya no solo sobre lo acontecido, sino sobre lo que se puede denominar *la historia de las narraciones de la memoria de los setenta*. En este contexto se percibe la polémica entre una voz narrativa testimonial que crece desde distintas escrituras y estéticas, la tarea ensayística que busca asentar una mirada teórica sobre operatorias discursivas, y algunos trabajos historiográficos que procuran enunciaciones documentadas sobre aquella época. Etapa que expresa la tensión de la memoria por sus narrativas, narradores y sus teoréticas de las narratividades.

4. PREGUNTAS SOBRE UNA AUSENCIA

Transcurridas tres décadas desde los años setenta en la Argentina, es posible reflexionar, dentro de esta sucesión de tiempos problemáticos de la memoria, la ausencia manifiesta de un clásico relato explicativo que contuvo en otras latitudes la crónica moderna capitalista: el del fracaso de experiencias revolucionarias que se autopercibieron como portadoras de un cambio social radical. Dicho de manera escueta: la imposibilidad que tiene la Argentina política e intelectual de llamar por su nombre una gran parte de ese pasado violento y trastocador, en directa relación con lo que pensaron y actuaron los propios protagonistas de aquella encrucijada luctuosa tanto por izquierda como por derecha. La dificultad de construir un discurso de la memoria crítico y guía –como conciencia social– sobre ese tiempo político, que

en cambio quedó derogado o diferido entre los pliegues de diferentes operatorias discursivas. Dificultad de construir una inteligibilidad mayor sobre una historia nacional a partir de esa referencia paradigmática que remite a un intento de cambio histórico naufragado, en este caso sin narración asumida.

Distintas explicaciones inconexas, análisis superficiales y copiosas intervenciones periodísticas plantearon durante largo tiempo lecturas que más allá de aportar datos desagregados y algunos análisis conducentes, no lograron sustraerse de esa incapacidad o impotencia crítica histórica para instituir *cómo fue el relato donante de sentido profundo a aquellos tiempos políticos*. No resultan excusas de esta tarea incumplida las agudas contradicciones del peronismo, el rol confuso de Perón, las gruesas equivocaciones de la izquierda peronista, el militarismo a ultranza como un juego políticamente suicida del marxismo armado, los esperpentos políticos y sindicales del movimiento nacional como gobierno. Esos, en todo caso, son elementos primordiales y fuertemente contradictorios de una historia transformadora frustrada con fuerzas sociales en dura confrontación.

La confección de una información de masas sobre una suerte de galería estrambótica de protagonistas de aquel tiempo nunca pudo ser superada claramente en tanto se convirtió en la argumentación más divulgada de comprensión histórica de los años que van entre 1968 y 1976. Efectivamente, se impuso en cuanto a historia política “de los setenta” la anécdota, lo llamativo, lo espérfético, lo acusatorio, lo extremo, el testimonio recortado, los errores, lo curioso, la ignorancia de lo acontecido, lo diabolizador, el olvido, la práctica de exámenes demoleedores de un tiempo más que de investigaciones para indagarlo. Las historias de enorme éxito de mercado sobre el “contra-espía” Galimberti, “el brujo” López Rega, la inimputable de Isabel, un Perón tan moribundo como taimado, una Evita embalsamada y un “guerrillero impertérrito” de apellido Santucho, son criaturas dispersas que sostienen el imaginario social generalizado. Relatos actualizados de una dominación cultural histórica que preceden, como guiones de telenovela colgada del éter comunicacional, a los posteriores años de la sociedad bajo terror y arrogancia militar. Esto es, un régimen narrativo que podría ser tildado de mediático, ordenado por un mercado cultural ávido de venta de “personajes” e “intrigas” quasi ficcionales, en tanto hizo presente de manera fuerte “una historia insólita, curiosa y dramática”, sin ningún norte histórico reflexivo y apartada de la propia piel y cuerpo de la sociedad argentina en aquel momento y en el recuerdo del presente.

Nunca se pudo dejar atrás la denegación de aquella viga maestra, o el sentido mayor de ese período –momento nacional de corte revolucionario popular malogrado– lo que permitiría la construcción abierta

y ambiciosa de diversificados análisis sobre esa edad del pasado. No lo planteó todavía el estudio histórico científico que quedó preso del irreconocimiento en boga, al caratular esa historia con una curiosa pobreza teórica en cuanto a desentrañar su corazón cultural y político.

Tampoco en muchos textos de ex militantes se advierte la superación de una escena informe: sus escrituras no rompen el cascarón de géneros o moldes que van “de lo duramente actuado” a reconstituciones de un accionar demasiado específico y recortado, a una memoria política impresionista, a un recuerdo de internismos partidarios con sus contradicciones, pero sin alcanzar casi nunca el hueso de lo que coyunturalmente signó la época, y que una escritura que analizase los vectores mayores de un campo de fuerzas actuantes en lo social propondría como tiempo de avance manifiesto y posterior descalabro de un proyecto revolucionario en la Argentina.

¿Por qué un pasado –en el sentido de hechos con la suficiente carga referencial en sus distintos planos para situarlo en las tradicionales lecturas “de la revolución”– no puede ser instalado en el sitio que también le correspondería como memoria histórica? ¿Por qué las políticas de la memoria, o la crítica a las profundas equivocaciones o cegueras de esa época, o las secuelas trágicas que arrastró un tiempo popular, se convirtieron en narrativa deshistorizadora de los signos precisamente dominantes en aquel tiempo?

Sin duda, de cotejar con otras historias concordantes, aquel tiempo argentino contuvo los requisitos posibles de rastrear en episodios similares de la crónica socialista revolucionaria a lo largo del siglo XX, ya sea en cuanto a tipologías de sujetos políticos en escena, relación entre ideologías y cultura de cambio, relación sociedad popular-vanguardias, relación sociedad movilizada-sociedad pasiva, relación sobre dominancia de mundos simbólicos progresistas o mundos conservadores, relación entre tiempo de aguda agitación social/tiempos normalizados. También en cuanto a actores sociales amplios llevados a fuertes enfrentamientos y a conscientes variables utópicas. Estrategias incisivas en manos de partidos de vanguardia y de orientaciones sindicales voluntaristas, dogmáticas e iluminadas. Organizaciones y metodologías de violencia política y militar como estado de guerra parcial o generalizado. Período temporal determinado donde se desenvuelve y se agota la propuesta de una revolución. Duras y/o sanguinarias represiones, donde el grueso de la sociedad se retrotrae, deja de participar, para ser testigo silencioso de la aniquilación de esa experiencia extrema.

5. CASOS TESTIGO

Si se relee por ejemplo la crónica de la ocupación de las fábricas de la empresa Fiat en Turín en 1920, el llamado utopista de la avanzada

política socialista a la insurrección generalizada para el control obrero consejista de la ciudad (copiando el modelo y el objetivo de asalto ruso a los poderes de 1917) se tiene un cuadro de lecturas principistas, una aguda desvirtuación de las circunstancias por parte de las izquierdas, e “infantilismos” catastrofistas que concurren a una derrota.

Si la mirada se traslada a la Alemania de enero de 1919, a la insurrección comunista del espartaquismo que rechaza las elecciones, llama a la conquista proletaria del poder y a la República de los Consejos en Berlín, Munich, Magdeburgo, con la represión a los pocos meses con 2500 asesinados, se comprueban equivocaciones categóricas de la vanguardia sobre relaciones de fuerzas, una mitología desastrosa sobre las posibilidades militaristas de la violencia popular, una ceguera mayúscula sobre el estado de la sociedad, y finalmente la catástrofe del intento.

Si la lente histórica enfoca la Viena roja de 1934 con sus ministerios revolucionarios, consejos de fábrica, diarios comunistas, milicias armadas, festivales de poesía proletaria, barricadas de banderas con la hoz y el martillo, llamados a la huelga general por tiempo indefinido, comandos de obreros armados, lucha casa por casa en los barrios de las periferias, cuatro días de sangre y una represión militar con el ahorcamiento de 120 responsables de direcciones comunales y miles de presos, se reconoce el elitismo idealista del partido conductor, la desaprensión revolucionaria sobre la vida de sus propios hombres y mujeres, la radicalidad políticamente suicida de argumentos y acciones, la incapacidad de prever el carácter de la reacción y de los planteos fascistas posteriores que arrasan con un tiempo popular.

Si la escena a contemplar se traslada ahora a la Hungría de agosto de 1919, al gobierno de la revolución comunista contra la república parlamentaria y la democracia burguesa, la dictadura proletaria de Bela Kun, George Lukács como comisario de Educación, la Casa de los Soviets siempre colmada de activistas, la estrepitosa caída del proyecto en agosto de 1919 sin la ayuda soviética prometida por Lenin, y el consecuente reguero de represalias, muertes y exilios, se percibe la fractura entre élite comunista y bases sociales, la irresponsabilidad en las decisiones cruciales, el sectarismo de los mandos, el corte delirante de las propuestas y el aventurerismo de las estrategias planteadas.

Y en este serial de la revolución fallida y sus consecuencias, que se constituyó en capítulo reiterado de historiadores, en temática recurrente de las argumentaciones políticas radicalizadas y reformistas, sin duda la experiencia más conocida y documentada que concitó mayores expectativas fue la derrota de las izquierdas españolas e internacionales en un mar de contradicciones durante la guerra civil.

Los varios ejemplos expuestos pretenden fundamentar la presencia en la historiografía política moderna –a partir de la Comuna pari-

sina, pero sobre todo desde el siglo XX- de un cuerpo discursivo iluminador de estas particulares experiencias sociopolíticas colectivas: la existencia y evidencia de un proceso revolucionario abortado. Cuerpo discursivo histórico-teórico, proveedor de tesis consecuentes que dieron pie a un específico tópico de lo revolucionario (frustrado) con sus diversas formas narrativas que lo encararon en el campo de la memoria política, ideológica, de las luchas sociales, del mundo de las ideas.

Análisis a tal punto importantes que de ellos emanaron decisivas hipótesis de reflexión sobre comportamientos de la memoria social con respecto a pasados de caídas, desengaño y desarme ético-político de la población. Sobre las dificultades de una elaboración cultural ulterior cuando se procesa una historia de carácter excepcional como son los tiempos históricos de extrema violencia organizada y padecida. Sobre la comparación entre triunfo y derrota revolucionaria, equiparación que a lo largo de la crónica y de los mundos intelectuales que compusieron la experiencia de la revolución socialista o popular en la modernidad sirvió para afilar con más recursos reflexivos las lecturas de las sociedades implicadas.

La figura teórico histórica de la revolución frustrada –desde las narraciones que la instituyeron en la crónica intelectual– operó como constelación discursiva imperiosa para la conciencia histórica en general y para la fijación de campos y tiempos de las memorias sociales. Por lo tanto, como construcción de un espacio imprescindible de aporte de inteligibilidad. *Figura y espacio que verificaron aspectos, actores, intereses y elementos sociales acumulados por una historia nacional y regional previa, alentadora de idearios, sujetos y prácticas revolucionarias. Así como también permitieron exponer y entender lo que la derrota del proyecto implicó posteriormente como inédito vacío político generador de fuerzas reactivas y represoras de signo contrario.*

Desde este marco de referencia se podría enumerar a partir de experiencias históricas de situaciones revolucionarias frustradas, las siguientes instancias y dimensiones intervintentes en dichos procesos: a) acontecimientos de acumulación de fuertes potencialidades políticas en sectores subalternos y trabajadores organizados; b) constitución de una concepción ideológica de época que pasa a predominar en cuanto a comprensión social del pasado y del presente en términos de ruptura histórica; c) organización y expansión de factores que componen el campo cultural, intelectual y universitario dinamizador de la opinión pública de izquierda militante con fuerte compromiso político; d) distintas formas de rebeliones populares parciales con alta participación social; e) nuevas formas encadenadas y legitimadas de ejercicio de la violencia espontánea e insurreccional popular; f) emergencia y consolidación de importantes sectores de bases sindi-

cales politizadas que plantean consignas anticapitalistas; g) prácticas y experiencias constantes de movilizaciones populares masivas de carácter reivindicativo con ocupación de calles y espacios públicos; h) confrontación radicalizada de mundos simbólicos a partir de viejos y nuevos procedimientos de la política; i) coyunturas de avance, triunfo y/o ocupación de instancias de gobierno y poderes societales que hacen factible las perspectivas de cambios sociales reales; j) prácticas autistas, antidemocráticas y disolutorias de lazos sociales en las propias lógicas revolucionarias; k) confrontación entre fuerzas de carácter popular revolucionario y fuerzas reactivas contrarrevolucionarias en distintos espacios sociales, políticos, culturales e institucionales; l) quiebres, rupturas, defeciones y desacuerdos en el amplio frente de fuerzas de izquierda contestatarias; m) distorsiones de corte vanguardista, dogmáticas, militaristas, iluministas, sectarias en las direcciones revolucionarias; n) etapa de reacción/represión a cargo de sectores políticos, policiales y militares defensores del orden tradicional; o) memorias culturales traumatizadas por el propio desarrollo de la violencia; p) procesos que, desde la dominación amenazada, son referidos como catástrofe societal y barbarización de las relaciones por culpa de ideologías extremistas enemigas de la armonía social; q) mutaciones en el campo de las conductas, valores y morales de la sociedad a raíz de la memoria de una confrontación de violencia y muerte donde el proyecto subalterno de transformación fue derrotado y sus fuerzas entraron en disolución.

6. EL DIFÍCIL NOMBRAR DE LA MEMORIA

La destitución –durante el posterior proceso democrático argentino– de este relato sobre un pasado bajo improntas revolucionarias, (relato que instale un territorio argumentativo sobre el por qué y el cómo fue posible), es sin duda un dato de imposibilidad discursiva que en gran parte dificultó la tarea de ensayar un pensamiento crítico pleno sobre ese período histórico de la sociedad argentina. Corresponde por tanto analizarlo con relación a cuáles fueron las formas socio-discursivas que operaron para que aquella clave de bóveda que había presidido un pasado desde sus actores, protagonistas y programáticas, perdiése posteriormente tanta capacidad de presencia y referencia.

En este sentido, el propósito no es cuestionar –ante este deslizamiento de relatos– algún planteo narrativo en particular de la memoria. Testimonios personales, denuncias judiciales, estudios documentados, ficciones y reflexiones culturales son variables para salvar al pasado de una temporalidad que amenaza con el olvido. La rememoración comunitaria adquiere múltiples caminos de decibilidad y políticas argumentativas. Todas ellas tienen la legitimidad de *historiar*.

Llegada una etapa como la que actualmente se transita, con énfasis en los análisis sobre las narraciones que compusieron hasta hoy una memoria sobre la violencia y la muerte, sin duda tal *crónica discursiva* debe comenzar a examinarse como una experiencia de la sociedad en sí sobre su propio pasado. Sobre la forma de recobrar, adaptar o negar dicho pasado, más que como una discusión sobre algunas políticas equivocadas, aviesas o felices en sus cometidos. Por supuesto que el trazado de una memoria histórica da siempre cuenta de un haz de políticas en busca de alcanzar el *poder de registro*. Pero llega una instancia histórica en la que la pregunta sobre qué sucede con las obturaciones o impedimentos de una memoria nacional debe ser encarada como interrogante sobre la sociedad, tal como Jürgen Habermas planteó el “cómo fue posible” de la *solución final* nazi a los alemanes, no ya solo a grupos especializados en escribir ese pasado.

Precisamente memoria e historia arrastran un milenario pleito sobre la verdad. El pasado es siempre un botín para los poderes representacionales. Y más cuando el pasado se reviste como en el caso argentino con lo indimensionable de lo trágico. Con la experiencia de lo infausto, de la desdicha. Y por lo tanto con los claroscuros, con las intermitencias entre intenciones y resultados, entre conciencia y evidencia, entre razón y martirio, entre credos y muertes. Donde, como expresa el filósofo Sergio Givone (Rella, 1985), cobra mayor envergadura que otras veces la necesidad de un comprender histórico y filosófico la *tragedia* de una vida comunitaria desgarrada. Tragedia que exige traer a la escena indagada una verdad más real en tanto más ambivalente. En tanto verdad ambigua, dice Givone: en tanto irresolución de la verdad, en tanto verdad contradictoria, equívoca. Un registro trágico que resulta intolerable hoy para una racionalidad intelectual o política sesgada y conceptualmente autoritaria, que reivindica espectralmente todo lo actuado, o que en sentido contrario arrasa escrituralmente con aquella revolución ya hace mucho tiempo arrasada y sepultada por los hechos.

Efectivamente, el tema de la memoria sobre una época de excepcionalidad responde sin duda a una articulación de mundos discursivos en una trama sociopolítica lastimada. Responde a duelos, énfasis, reclamos, obturaciones, mitificaciones y renegaciones, presencias y ausencias necesarias de despejar, y no a un género literario en especial. No a desvirtuaciones o complots contra una supuesta memoria cierta –“científica”– que nos estaría esperando intacta e incólume allá en el pasado como un monumento o ruina a fotografiar.

En todo caso, se trata de plantear la *invención* de la historia, según léxico del historiador Franco Rella cuando aduce que toda historia es recién tal con el relato que la cuenta (Rella, 1985). Invención de la historia entonces no como “mentira”. Sino porque ninguna historia

deja de ser construcción narrativa, literatura que legisla sus propios códigos de operación y verosimilitud. Esa invención de preguntarse por el pasado –por lo ido, por lo que se ausentó para siempre–, dice Rella, es el riguroso armado de una constelación de indicios, de detalles utópicamente reunidos, cada vez por primera vez, por alguna escritura que abrirá entonces la historia. Que alumbrará una historia donde todavía no hay nada. Y esa es una tarea de la verdad donde que quizás la novelística y el arte en sus apariencias, o el ensayo político teórico, literario o filosófico contra fantasmas del olvido que amenazan, tengan tanta prioridad como los materiales historiográficos con “las leyes” de su objeto de estudio.

Historia, memoria y revolución. En este prisma problemático el pasado sería una cita tríptica en que la comunidad argentina pierde o recobra sentidos recién al preguntarse por el sentido de la perdida de sus relatos. Antes de esta pregunta, solo actúa en las afueras de ese pensar crítico auténtico que precisa construir historia donde no la hay. Desde esta perspectiva la pregunta por los registros de la memoria resulta un dilema a veces insondable o muy complejo en su trama. Un problema que precisa –nacionalmente– dejar atrás dicotomías, lógicas rutinarias, esquemas, abroquelamientos y moldes de enunciaciones que se precipitaron en una época, pero que ahora no revelan ciertamente el pasado de esa sociedad, tal cual precisa la crítica histórica, política, intelectual y filosófica.

La memoria histórica sería –desde este mirar la perpetua disolución del pasado frente a nuestros ojos– el acto crítico que se critica a sí mismo en cada circunstancia donde asume la discusión de los relatos *portadores de historia*. Si uno compara por ejemplo este tema argentino con la experiencia chilena, encuentra en esta última historia la presencia expandida de una narrativa política casi inexistente en el Río de la Plata: la de la derrota de un proyecto socialista radicalizado presidido por Salvador Allende, que se había propuesto la revolución social por vía democrática, y a la que puso fin la reacción social y militar. Es decir, la revolución derrotada.

Esta conciencia en Chile no es producto de un determinado discurso explícito que en términos de política de la memoria desplazó el lugar de otros. Tampoco responde a cómo la ciudadanía chilena valora o no valora en el presente aquellos hechos e ideas socialistas, ni a que los comparta. *Es la memoria colectiva de una experiencia y de un conflicto, en lo que tuvo de esencial entre mundos subalternos y dominantes.* Sin embargo en la Argentina, vanguardias políticas armadas, miles de militantes encuadrados, concentraciones de millones de personas, marchas multitudinarias coreando consignas revolucionarias, ejércitos guerrilleros, asaltos armados a una decena de cuarteles, una cultura de

izquierda en su máximo despliegue maximalista, no acreditaron luego una memoria crítica similar sobre los significados de tal encrucijada.

7. BORRAMIENTO DE LOS MUNDOS HISTÓRICO-SIMBÓLICOS

El golpe de 1976 operó a partir de configuraciones narrativas socialmente interiorizadas por anteriores intervenciones castrenses, que delinearon desde este arribo militar al poder formas de la memoria en tanto *borramiento de mundos simbólicos*. La mayor parte de la sociedad, como en otras asonadas militares, aceptó el golpe en razón de tal tradición que siempre buscaba atenuar toda controversia política previa. El relato en este caso persiguió una rotunda y extrema extinción de todas las significaciones de los setenta, no solo partidarias sino sociales y culturales: el aplanamiento agudo de la escenografía histórica, consistente en la cancelación de una desgastada crónica democrática popular asimilada por las fuerzas armadas a lo anárquico, lo corrupto y antiargentino.

Se inscribió un corte, una ruptura drástica con lo anterior. Los lenguajes represivos-mediáticos instalaron rápidamente una conciencia post-ciudadana en cuanto a derechos civiles y memoria de las cosas. El Estado militar instaló la versión de una sociedad inocente, aliviada de pronto de “una” historia y al margen de sus enemigos: de la violencia, del peronismo, de la incapacidad democrática para resolver las cuestiones.

En este horizonte enunciativo por parte del poder, la deslegitimación de las izquierdas fue una operatoria discursiva múltiple que en realidad consumó los relatos provenientes de la última etapa democrática. El proceso militar confrontó contra “infiltrados” en un cuerpo social, “subversivos” a una normalidad de vida, “terroristas” en sus praxis habituales. Se sustrajo toda otra lectura sobre fuerzas políticas, identidades, intereses e historias.

El país legible pasó a ser sus fuerzas armadas, y sujetos anónimos y peligrosos que necesitaban ser extirpados del cuerpo societal. La desaparición de personas exigió una previa desaparición narrativa de la historia que habitaban. El desaparecido es una figura que se sustenta, además de la operatoria concreta que lo arrebata, de un espacio ya previamente extirpado de la memoria política: la historia que lo contuvo. Terror y amnesia conjugan un relato como una bolsa negra sin fondo donde cae y se extingue “el criminal”.

Dicha narratividad estratégica procuró deslegitimar por lo tanto no una propuesta política particular, ni siquiera los ámbitos que instuyeron las izquierdas en los sesenta y setenta, sino los referentes y lógicas de una historia extensa de conflictos, actores e ideas nacionales. “Estado militar frente a terrorismo” fue la trama única y a-historizada en este borrado amedrentador de mundos simbólicos e identidades.

Borramiento al que aportaron de manera concreta ambos aparatos militares enfrentados con disímiles propósitos y metodologías bélicas.

La discursividad de la pura guerra militar, instrumentada por los dos contendientes de manera explícita, contribuyó –como ideología identificatoria de sus respectivas luchas– a esta obliteración de los antecedentes políticos, y dificultó sobremanera, o directamente impidió retrotraer las cosas a anteriores formas de comprensión de “los combates” sociales y hasta militares en una escena y una herencia nacional de violencia. Esta dimensión de guerra que se agudizó ferozmente desde 1976, no de manera especular entre los bandos pero sí en los hechos de enfrentamientos, es uno de los nudos gordianos más arduos de analizar en esta historia, donde el carácter de guerra luego se rechazó o se asimiló equivocadamente a la teoría de los dos demonios.

La izquierda terminó por perder todo rastro que la vinculase con en el mundo político argentino. Extravió –en cuanto a extrañamiento– hasta el último resto de su inteligibilidad en el universo de la política en sí. Las versiones del “subversivo” a secas se desprendieron de toda genealogía en cada recorte de la noticia de los diarios, como también resultaron una disolución acelerada en la memoria social. Ese término identificador terminó cumpliendo el papel de un fetiche narrativo, que el grueso de la sociedad incorporó como un confuso y aterrorizante ocultamiento biográfico de aquella figura, de la historia toda, y de sí mismo como receptor del mensaje de ese Estado escarmentador. La memoria en sí, para ese Estado militar, fue la gran composición subversiva que debía morir, desaparecer, exactamente a la par del fusilado a mansalva o arrojado al mar.

El contradictorio armazón de relatos con intenciones amnésicas, y un accionar represivo velado a la luz pública que la dictadura procuró expandir (con complicidad de los partidos políticos) a través de formas exacerbadas de amedrentamiento, se articularon con la experiencia de las izquierdas revolucionarias operando en planos discursivos que también invisibilizaron al máximo sus sentidos a partir de un marcado desfasaje entre la voz militante y su socialización.

Se necesita comenzar a arqueologizar nuestra memoria de las cosas: la invisibilidad cada vez más acentuada del discurso revolucionario desde las vanguardias se instaló definitivamente como memoria trunca a través al menos de dos experiencias enunciativas casi sin llegada social: esto es, carentes de receptores. El camino de un fuerte ocultamiento de la tarea político-militar por una parte. Luego, el tiempo de la lejanía del exilio donde en la absurda batalla “militar” final las vanguardias hablaron sobre todo en otras latitudes geográficas: momentos, ambos, que caracterizaron una primera y una segunda etapa importantes de actores revolucionarios tapiados.

La experiencia de las organizaciones armadas desarrolló y definió su existencia básicamente como *relatos de encubrimiento* del compromiso y la práctica política: de sus acciones e ideas clandestinizadas frente a gobiernos dictatoriales o debido a la propia organización militar ilegal. Lo que significó, para la guerrilla, una pronunciada merma de comunicabilidad y reconocimiento de propósitos de su existencia política plena. Un camino de autismo comunicacional respecto del grueso de la sociedad, donde tanto la sociedad como la vanguardia quedaron, cada vez más, uno afuera del otro.

El cuadro político militar o de vanguardia revolucionaria no es tal públicamente: y terminó drásticamente no siendo tal para el mundo donde actúa. Fue una ausencia discursiva “armada”. Como si se desinscribiese de una historia. Esto es, operó una debilidad de inscripción en la memoria comunitaria, a diferencia de muchas prácticas de izquierda en otras experiencias, actuantes en democracia por vía pacífica, pública, admitida y reconocida. Este relato guerrillero, centrado en el secreto de sus haceres políticos y técnicos, concluyó finalmente pactando con la lógica dictatorial y sus prácticas no oficiales, ocultas y siniestras de la represión y el exterminio. La confrontación política y social concluyó escondiéndose a sí misma, perdió “la mucha sociedad” que había tenido la puja nacional antes. Esto conspiró contra el propio registro de la historia revolucionaria. Sembró futuras “memorias” que anclaron en una serie de relatos substitutos.

Lo real –tan decisivo como infiusto para una explicación profunda de lo que sucedía en términos revolucionario-contrarrevolucionario– pasó a ser por lo tanto invisible e inaudible tanto política como socialmente. Proceso al que se sumó otro discurso imposibilitado de audiencia y legitimidad social: el del exilio de miles de cuadros políticos y militantes de izquierda en el exterior. Precisamente el discurso de este exilio con que epilogó una lucha, se distinguió por su presencia pública en el extranjero y por su “exceso” en retener a lo largo de más de una década en el exterior las claves, signos y secuencias de una historia vivida como revolucionaria: la historia cancelada en el país. Fueron dos historias de desaparecidos –por muerte o por destierro– donde las huellas de una memoria potencial se inscribieron como una narración en el agua para la sociedad nacional bajo dictadura.

En este último caso se asistió a una discursividad tapiada no por la clandestinidad, sí por la distancia abrumadora del exilio, donde la memoria perdió el tiempo histórico propio en tanto enunciación sin territorio de escuchas. Lengua de la memoria entonces castrada, que se complementó con el llamado exilio interior de esas izquierdas donde la amputación fue de características inversas: en el espacio nacional bajo dictadura, en miles de activistas, se procesó una despolitiza-

ción desmemorizante del proyecto de la revolución de los sesenta y setenta como explicación de lo acontecido y vivido. El pasado reciente se nadificó. Por uno u otro camino represivo y expulsivo, el pasado revolucionario no tuvo entonces ni social ni psicológicamente memorias narrativas que centrasen su relación entre palabra y mundo como constitución, desde aquellas señas, ante la sociedad. El desencuentro proveyó relatos amnésicos, recuerdos fuera de la historia, historias sin léxicos. En ese contexto dictatorial –parafraseando a Arthur Danto cuando alude al arte– “cesó el relato de la revolución”.

8. LA SUSPENSIÓN DE LA HISTORIA

Durante el proceso de transición democrática iniciado en 1984, dos circunstancias o estrategias incidieron sobremanera sobre el relato de “los años de la revolución” de los sesenta y setenta, conspirando contra sus posibles formas de estructuración crítica y abiertas del pasado. En primer lugar, se produjo la paradoja de que la consistencia de la lucha por la memoria no quebró en lo fundamental la compaginación narrativa que delineó la dictadura en cuanto a releer la violencia desde un corte des-historizante y despolitizador de aquellas décadas de lucha social. La democracia asumió la mayor parte del vaciamiento biográfico del pasado con que los dispositivos discursivos militares habían impregnado la sociedad. Y desde un planteo reparador de justicia basado en la defensa de derechos humanos y denuncia de crímenes de lesa humanidad, esa narrativa prescindente de historia sirvió para juzgar el mundo de los sanguinarios campos de exterminio implementado por los militares como maquinaria de la muerte.

Puede decirse, a excepción de algunas voces intelectuales críticas de dicha situación, que es precisamente esta continuidad de la suspensión argumentativa de la historia social, política e ideológica de los setenta –suplantada por una despojada escena de “militares” y “desaparecidos”– lo que le imprimió vigor y eficacia a toda una primera y larga etapa de reivindicación de la memoria, y de castigo al bárbaro Estado de Terror.

Efectivamente, la lucha de Madres y Abuelas, los debates intelectuales entre posiciones políticas sobre leyes de perdón e indulto, hasta el gobierno actual que considera que el Estado debe protagonizar la reivindicación de esa memoria, hablan de una experiencia inusual en cuanto a una condena política, testimoniente, estética, periodística, judicial e institucional casi plena sobre los crímenes masivos y demás temas aberrantes. Sin atravesar generaciones del silencio, ni traumáticos mutismos sobre lo vivido como en Alemania, Francia, España o Chile, la comunidad argentina se sintió claramente notificada, desde el primer día de democracia, en cuanto a la insopportable conciencia

de una catástrofe histórica, que sin embargo en su texto medular la absolvía como sociedad y la desguarnecía de secuencias explicativas: del por qué neurálgico de una historia argentina.

Podría afirmarse –como consecuencia cultural más trascendente a apuntar– que esta pérdida de sustento narrativo de la experiencia histórica que signó los setenta con sus proyectos de liberación social, apoyo de masas y propuestas revolucionarias, apuntaló las lecturas de la absolución de la comunidad respecto de sus propios compromisos y formas de participación directa o indirecta que tuvo en tal proyecto. A su vez, la suspensión de la historia habilitó –e hizo mucho más clara y efectiva– la comprensión de la memoria de lo vivido desde la exclusiva e intensa lectura del Estado exterminador.

Sin duda toda experiencia de corte revolucionario, aún derrotada, exige y obliga a una interpretación de involucramiento de sectores sociales amplios. Inclusión activa o pasiva que siempre sitúa al pasado en sus reales parámetros, y donde nada finalmente aparece narrativamente ajeno a la historia desdichada. Esta amplitud social mayoritaria argentina, resistente, politizada y proveniente de los finales de los sesenta, fue el objetivo a hacer “desaparecer” por el Estado de Terror, a través de su ilegal exterminio de las organizaciones, frentes y simpatizantes de las vanguardias revolucionarias.

9. VOCES SIN ESCUCHAS

La segunda circunstancia fuerte que concurre a la encrucijada discursiva entre memoria e historia de los setenta resultó la intrincada sintaxis (de voces truncas y silencios que hablan) que adquirió entre 1980 y 1990 el final político y cultural de la revolución socialista actuada en términos clásicos por un vasto campo en Occidente. La posterior caída de los regímenes stalinistas y la crisis profunda del ideario marxista, organizador conceptual del credo revolucionario, operó como *deserción narrativa* de las izquierdas para el estudio de sus tradicionales objetos históricos.

En el ámbito internacional y también latinoamericano se resquebrajó hasta adquirir su mínima expresión el relato de la historia intelectual de la revolución, que también había cobijado reflexivamente sus desenlaces fallidos en tanto escuela autocítica de una larga marcha, como por ejemplo cuando la izquierda española discutió en el exilio durante décadas la derrota de su revolución como una inmensa batalla perdida que sin embargo no cerraba su futuro. La cultura de la revolución de los setenta en la Argentina, desde el regreso de la democracia en 1983, no tuvo ya esa historiografía teórica-mítica-progresista de carácter contenedor, consolador, reparador, sino un universo pos-revolucionario que básicamente no se identificó con aquella

época, sino que la anacronizó definitivamente de distintas maneras en nombre de una ansiada democracia que barría toda huella.

Como expresó Étienne Balibar, a mediados de los ochenta “se asiste al cierre de la cuestión revolucionaria” (Balibar, 2000). Clausura “de la cuestión”, es decir: de un universo de relatos portadores de sentidos para seguir discutiendo desde ahí el mundo. Deserción que contribuyó a mal aliviar del conflictivo problema de los setenta a la tarea por la memoria en la Argentina, desde dos perspectivas. Una, propiciando desde el 83 un análisis de izquierda anquilosado y dogmático, que en el nuevo silencio explicativo “de la revolución” prescindió de dar cuenta crítica de un tiempo de violencia, de vanguardias postuladoras de una absurda guerra social. Re-mitificó un vacío histórico. Dos: desde un pensamiento intelectual renovado, que en este caso aludió críticamente a la cultura y a la violencia política de las vanguardias de los setenta, para destituir las sin más a partir de nuevos credos, valores, morales e ideologías de época. Aportó al vaciamiento de un pasado, trasponiéndolo a un absurdo presente de idioma político liberal.

Un dispositivo, este último, que Jean Baudrillard comentó como “el mal de archivo” del presente desangelado de utopías: un “duelo fallido donde se dan cita la paranoia de la contabilidad perfecta y el blanqueado de la memoria”. Y que Alain Badiou describió como “una inflación moral” pos-revolucionaria, cuestionadora del pasado desde trasplantadas ópticas de lo políticamente correcto y desde una “inadecuada utilización del tema de los derechos humanos”, superponiéndolo al derrumbe de las lógicas de la revolución social contra el sistema capitalista (Badiou, 2005). Sin embargo, fue en este campo de la izquierda *aggiornada* que emergieron ciertos valiosos cuestionamientos contra la des-historización de la memoria de la violencia de los setenta, desde críticas a las concepciones totalitarias e inhumanas de derecha y de izquierda a incorporar en el tratamiento del pasado argentino.

Pero lo cierto es que la tarea intelectual en sus distintos campos pensantes no pudo estar a la altura del desafío de construir un haz de narraciones que incorporasen la revolución frustrada como una historia cierta en sí misma. Más allá del juicio que merezca tal período y sus actores. Más allá de cómo se articule tal tarea crítica a las políticas sobre la memoria y sus “objetivos”. No se trata sin duda de plantear aquella revolución para contrabandear ahora de manera patética una idea de revolución en el presente. Tampoco de ignorar el veredicto de una crónica nacional, ni de destruir su creación histórica necesaria como memoria del pasado a debatir.

Estos últimos procedimientos, entendibles finalmente como parte de la querella de narraciones sobre la memoria de política y violencia

en la Argentina en el último tercio del siglo pasado, reflejan *la profunda grieta de indisposición con el recuerdo que dejó en la sociedad el radical fracaso de una transformación histórica como consumación de un largo proceso nacional de concientización popular*. Fracaso por la incapacidad, dogmatismo, autoritarismo y delirio de lo real de los que buscaron llevarlo a cabo, y por el incalculado baño de sangre que terminó de sacar del mapa las subjetividades ideológicas, políticas y existenciales de aquella época, a la par que tal revolución obrera industrial moría en el mundo. En la desaparición del relato del proyecto revolucionario caído se compagina *un trauma y una problemática social y cultural de la memoria* con sus deserciones, silencios y olvidos, que no tiene que ver únicamente con las secuelas del terror de Estado, sino con un hecho comunitario de primer orden casi no hablado en la Argentina: el de un curso histórico popular fallido y luego descuajado para siempre.

Frente a esto, puede decirse que las operatorias discursivas de la memoria en muchos de los sentidos apuntados mostraron directa o indirectamente, en el plano intelectual, a la sociedad argentina traumatizada, patologizada. No ya solo por el pasado de terror. También por el proyecto nacional de cambio frustrado antes de la llegada de la dictadura. En las narrativas de la memoria no solo juegan hechos y actores, también una arqueología de los tiempos. De los tipos de tiempos diferentes que la memoria colectiva abre o cierra a la luz de un reconocimiento comunitario. Podría decirse que nada en la memoria y sus relatos pareciera permanecer mucho tiempo como evidencia final, pero esta misma inestabilidad temporal permite pensar en los mundos de silencios que todavía esperan la violencia reconstitutiva de la crítica.

Y en este andarivel de vicisitudes es imprescindible evitar la transposición de ciertos *anacronismos*, donde la realidad del presente ideológico coloniza y avasalla un pasado en nombre de una ciencia “neutra” que estudiaría la que ya admitió previamente como hipótesis. Ni creer en el milagro *eucrónico* donde aquel tiempo pasado solo debe hablar de sí mismo desde sus testigos y testimonios directos. No hay fuentes ideales ni excluyentes en los relatos de la memoria. Hay diálogo franco, cuidadoso, de tiempos legítimos en sí, de siluetas que ahora nos gustan y nos disgustan, recordamos o rechazamos. Hay tiempos que entran y otros que fugan en la historia argentina reciente. Se trata de distinguir sus signos más significativos, a veces los más sepultados. Discutir la revolución no es reponer lo revolucionario. No discutirla es ahuecar neuróticamente el pasado, lo que no deja de ser hoy una política por demás audible y precaria.

Se percibe en la Argentina cómo la memoria, en tanto imágenes indisciplinadas de tiempos, confeccionó relatos que no se corresponden con los de los historiadores para quienes el tiempo siempre coinci-

de con el mítico de la historia. Por el contrario, las imágenes portadoras de memorias particulares, las del testigo, las del conjecturador, las del artista detienen ese tiempo positivista, lo acechan, lo revierten, lo producen, quiebran y fisuran las historicidades instaladas, las critican desde otras temporalidades que hacen a la relación tiempo e historia.

10. LOS DISCURSOS REALMENTE EXISTENTES

Es necesario puntualizar a partir de qué construcciones narrativas el tiempo democrático planteó la relación con el pasado y dio cuenta de los años setenta a partir sobre todo de su desenlace. Representaciones que hoy dominan la conciencia social y que habilitan fundamentalmente la escena excluyente de la represión y el desaparecido. Escena estelar, atravesada por fragmentos diversos de una dramática historia política.

El “**equívoco histórico**” fue un relato inicial que se conformó al fin del gobierno militar con el triunfo electoral del radical Raúl Alfonsín. Desde un contexto absolutamente postdictatorial en el cual los sesenta y setenta habían dejado de existir como referencia válida de la historia política, argumentaba que la violencia y las muertes fueron la consumación de un desencuentro de 50 años. Un equívoco proveniente de 1930 entre una dinámica políticamente perniciosa de la sociedad: un modelo no respetado de democracia republicana plural y reglada, interferido por intromisiones militares, intereses corporativos y modelos populistas-caudillistas.

La **teoría de los dos demonios** propuso contar la historia desde la explicación de dos aparatos armados –guerrilla y ejército– que generaron un enfrentamiento autista de sangre y muerte, al margen y totalmente aislado de los intereses, conflictos y participación de los sectores sociales, esencialmente ajenos a esa confrontación.

La **degradación del peronismo**, golpeado por la muerte de su líder Perón y por sus líneas internas subversivas, guerrilleras, burocráticas, corruptas y de derecha, el Partido Justicialista gobernante con su crisis habilitó peligrosamente la anarquía y la violencia social generalizada y favoreció la intervención represiva sin límites de las fuerzas armadas.

La **imposición de un programa económico**, neoliberal y anti-popular, por parte de los sectores dominantes más concentrados y antidemocráticos, que encontraron como sus aplicantes a los militares con un gobierno exterminador de una sociedad subalterna concientizada, históricamente resistente, demandante, sin índices de desocupación y con fuerzas sindicales organizadas.

El **regreso pacífico de los setenta**. La atmósfera ideológica que impregna desde 2003 al actual gobierno democrático hace por primera vez desde el Estado una particular reivindicación de las militancias e

ideales juveniles de los años setenta, planteando tal época en un plano más bien mítico de ideas populares y nacionales, sin alusión a sus vanguardias políticas armadas y a sus idearios socialistas, a lo que suma un compromiso con la memoria sobre el exterminio y el propósito de avanzar en una nueva etapa de condenas judiciales a los represores militares.

Estos planos de narración conformadores de universos discursivos que aluden a los años sesenta y setenta en la Argentina, sin duda contienen referencias que se sustentan en hechos y datos posibles de verificar. No están en discusión los porqués y la causalidad de estos relatos que hacen a visiones, intereses y políticas de la memoria, sino la condición de acotados, cercenadores, limitados en sus ambiciones explicativas con respecto a aquello a dar cuenta. Y la consecuente ausencia –en cuanto a memoria e historia– de lecturas desde perspectivas históricas, sociales, económicas y políticas amplias, abarcadoras, trazadoras de *un plexo de sentido* que permita reabrir efectivamente no ya solo la dimensión de culpables e inocentes, sino la comprensión y el debate del desenboque de un conflictivo, violento y extremadamente confrontativo siglo XX en una Argentina de masas trabajadoras actuantes. Siglo, sobre todo en su segunda mitad, que propaló idearios y políticas revolucionarias desde distintas voces menores y mayores de sus izquierdas contra las implacables formas y poderes de un dominio histórico.

A diferencia de esta mirada fecundadora de problemáticas, la actual historiografía sobre los sesenta y setenta con prejuiciosas pretensiones objetivantes, y ciertas políticas de la memoria por derecha y por izquierda coincidieron en edificar, en cambio, un pasado donde un extenso tiempo de vigorosas luchas de masas y de fuertes vanguardias revolucionarias en la Argentina son relatos fantasmáticos. Hacer presente la memoria de una situación revolucionaria frustrada, inscribirla en tanto período histórico, no es valorizarla, añorarla, justificarla, defenderla o denigrarla. Es dar cuenta en cambio de un tipo experiencia de las sociedades –de extensa data en la crónica moderna– a partir de características, lenguas y modos explícitos e implícitos particulares, con sus aciagas cuotas de violencia y muerte. Es discutir con los discursos amparadores, ocultadores, instrumentadores, que reducen aquella crónica de años que concluyó con terror de Estado y miles de desaparecidos, a relatos de “grupos comunistas subversivos”, “masas confundidas o traicionadas”, “aparatos a-sociales de guerra”, “historia ajena a la sociedad”, “héroes revolucionarios intachables”, “tiempos utópicos”, como definiciones pétreas que no permiten pensar la índole de un proceso y la tragedia social, política y cultural de un pasado.

Quizás toda representación de lo que se aleja hacia el pretérito resulte a la vez fantasmática y, como tal, también reveladora desde esas irisaciones y nieblas que regresan y se desvanecen, que ocultan y

desocultan las cosas al ser nombradas. O puede que la tensión abismal entre lo que se narra y lo que no se deja narrar de lo vivido colectivamente, sea la ley inasible de la comunidad. Esta última, en todo caso, es siempre imposible de juzgar, o vanamente juzgada. La comunidad solo es: desde sus signos celestes o tabernáculos modernamente secularizados, desde la permanente negociación que establece con sus propios mitos inexpugnables. Desde sus extrañas sabidurías de sobrevivencia que poco tienen que ver generalmente con la crítica intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain 2005 *El siglo* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, Étienne 2000 *¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico* (Buenos Aires: Actuel Marx K&Ai Ediciones).
- Benjamin, Walter 2000 *La dialéctica en suspeso. Fragmentos sobre historia* (Santiago de Chile: Arcis Lom).
- Cooke, John William 1973 *Correspondencia Perón-Cooke (I y II)* (Buenos Aires: Granica).
- Didi-Huberman, Georges 2005 *Ante el tiempo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Givone, Sergio 1991 *Desencanto del mundo y pensamiento trágico* (Madrid: La balsa de la medusa, Visor).
- Rella, Franco 1985 “Entrevista” *Materiales* (Buenos Aires: Centro de Estudios de la Sociedad Central de Arquitectos) N° 5.
- Sarmiento, Domingo Faustino 1932 *Facundo* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos).

MARTÍN CORTÉS*

**UN MARXISMO CÁLIDO
PARA AMÉRICA LATINA
(APUNTES PARA UNA INVESTIGACIÓN)**

LAS CATEGORÍAS, LOS CONCEPTOS y, en términos más generales, las teorías o sistemas de pensamiento son –no es necesario ahondar demasiado en esto– productos de una época, modos de decir algo que *es*. Sin embargo, no debe leerse esto con un sesgo automatista o con una determinación absoluta. Si prescindimos de la línea de tiempo para graficar la historia y, acudiendo a Benjamin adscribimos a una idea densa y multifacética de temporalidad, podemos permitirnos pensar en momentos de mayor aceleración de la historia, instantes que conjugan y sintetizan fuerzas acumuladas y que rebasan los límites que un reloj puede planear para ellos. ¿Acaso diríamos que los setenta y dos días de la Comuna son iguales a cualesquiera otros setenta y dos días? Análogamente deberíamos pensar la relación entre una época y las reflexiones que ella mereció. Quizá el concepto mismo de *clásico* aluda a la posibilidad de determinados pensamientos de saltar sobre su época, vale decir, de esquivar ese llano historicismo relativista y poder interpelar el presente tanto (o más) de lo que lo hizo con el

* Licenciado en Ciencia Política y Magíster en Ciencias Sociales (UBA). Docente de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA). Becario doctoral del CONICET. Doctorante en co-tutela entre la UBA y la Université Paris 8.

pasado. En este trabajo nos arriesgamos a proponer esto de manera invertida. Hay épocas (y lugares) que convocan reflexiones olvidadas; en ellas parecerían retornar voces no escuchadas en sus momentos de producción (en sus épocas), negando una vez más la opaca voluntad historicista de dejar cada cosa en su lugar.

América Latina es hoy un enorme laboratorio social. Pulula por sus vastas extensiones una multiplicidad de experiencias profundamente novedosas y que resisten la escueta capacidad de simbolización de las corrientes tradicionales de la Teoría Social. De este modo, nociones como “nuevos movimientos sociales” pretenden clausurar el sentido de vitales formas de resistencia por medio de artimañas académicas que poco de nuevo dicen. Y no es este un problema meramente actual; América Latina fue siempre una región *barroca*, donde lo real es, como el Haití descrito por una bella novela de Alejo Carpentier (Carpentier, 1988), maravilloso. Producto del mestizaje y la simbiosis, el subcontinente rompe límites permanentemente, incluidos –desde luego– los de las ciencias sociales. Así, su acontecer ha sido muchas veces incomprendido por lo grotesco e insólito. Su fuga de los conceptos modernos y modernizantes la ha relegado al lugar de permanente anomalía. De este modo, la exuberancia no es un problema solamente de su naturaleza, sino que asustó siempre a los templados conceptos del hemisferio norte¹.

Pero no es nuestra intención hacer una historia de la incomprendión de América Latina, sino proponer desenterrar algunas aristas de la Teoría Crítica que mucho pueden aportar para pensar hoy una especificidad de la idea de emancipación para la región. Pues no se trata de encorsetar una realidad en esquemas conceptuales, sino de acompañar reflexivamente experiencias que involucran la resistencia y la creación de modos de sociabilidad alternativos al capitalismo periférico. Y tampoco se trata de acudir a teorías cual herramientas extraídas de una caja para abordar una realidad que espera allí para ser analizada, sino que la reflexión importa por sí misma un movi-

1 Buenos ejemplos de esto son también los procesos denominados “populistas”, que tantas dificultades ocasionaron a las ciencias sociales por su incansable fuga a la capacidad de ésta de conceptualizarlos. Tal es el caso del concepto de “pretorianismo de masas”, de Huntington –para explicar (y denostar) la activación popular como una *desviación* de la normalidad institucional– tan caro a la ciencia política norteamericana. La llegada de esta disciplina a nuestra región trajo consigo una búsqueda permanente por pensar la política desde la normativa institucional (occidental y moderna, claro está). Permanentemente, la exuberancia latinoamericana desafió estos intentos, que terminaron por revelarse como lo que son: intentos por “normalizar” y “armonizar” una realidad conflictiva, caótica y plagada de expresiones críticas de lo existente.

miento, ya sea de cuestionamiento o de legitimación. Por ello, vamos en busca de “perros muertos”, como Marx llamara a Hegel o, desde América Latina, Aricó a Gramsci. Autores y temas que no han sido tan leídos justamente por su carácter *radical*, por ser críticos furibundos de la modernidad capitalista y buscar elementos para trascenderla, no como mero acto político sino esquivando los modos de pensar por ella propuestos.

TEORÍA CRÍTICA Y AMÉRICA LATINA: AFINIDADES INEXPLORADAS

La racionalidad moderna busca, ante todo, orden. Su propósito –quizá más pertinente sería decir su *necesidad*– es esquematizar, vale decir, racionalizar. En su clásico trabajo “La cosificación y la conciencia del proletariado”, Lukács propone una lectura del desarrollo de la producción capitalista como un proceso de creciente racionalización y “eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador” (Lukács, 1984: 13, Vol. II). La descomposición progresiva del trabajo en operaciones parceladas y abstractamente racionales implica una separación entre el trabajador y el producto como resultado de un proceso total. Esto supone un principio de cálculo que involucra a la sociedad en su conjunto y no solamente al inmediato proceso productivo, ya que es justamente la sociedad toda la que es producto de esta forma de producción. De este modo, el camino de la especialización significa la pérdida de toda lectura de conjunto de la sociedad.

Lukács desarrolla la percepción burguesa del mundo desde este problema. La fórmula kantiana de la “cosa en-sí” no es más que la expresión filosófica de un mundo que se impone como objetivo, borrando las actividades humanas que lo produjeron como tal. En lo que a la ciencia burguesa respecta, esta, tal como lo dice Merleau-Ponty (1974: 49) “nos enseñó a pensar lo social como si fuese una segunda naturaleza, inauguró el estudio objetivo del mismo modo que la producción capitalista abrió un inmenso campo de trabajo”. Del mismo modo que la producción se racionaliza crecientemente, la conciencia de los hombres es cada vez más tributaria de un mundo dividido en una infinidad de parcelas con una opaca conexión entre ellas. De manera que la misión privilegiada de la ciencia crítica (materialismo dialéctico “ortodoxo” para el filósofo húngaro) es la restitución del proceso que cristaliza en la cosa, es decir, la tarea de atravesar el campo de la mera apariencia.

Ahora bien: ¿de qué hablamos cuando hablamos de razón? Aquí habría que distinguir entre la razón formal y la razón instrumental, al menos analíticamente, ya que la primera alude a la formalización

del mundo exterior propia de la experiencia humana, mientras que la segunda implica más bien una característica del mundo moderno. De hecho, buena parte de las tesis centrales de Adorno y Horkheimer girarán en torno de la crítica de la Ilustración como plena expresión de la razón instrumental: “Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración” (Adorno y Horkheimer, 2001: 62). El proyecto de Adorno y Horkheimer, llevado a su último término, acaba por enfrentarse a la razón misma. Según los frankfurianos, los tiempos modernos se caracterizan por una razón instrumental que toma el lugar de “contenido” de la razón formal, de modo que el proceso de racionalización formal se trastoca en una objetivación de la naturaleza y la vida social termina por devenir control técnico y manipulación (Wellmer, 1993). Así se constituye un proceso en que toda diferencia es subsumida en una identidad mensurable. Esta problemática da pie a la idea adorniana de No-Identidad, desarrollada en su *Dialéctica Negativa*. Uno de los blancos predilectos de la crítica de Adorno será la pretensión de que razón y universo coincidan. El pensamiento identificador es, de ese modo, un acto de opresión, ya que supone una distancia tomada con la naturaleza con el fin de dominarla. Adorno opondrá a este, entonces, un proyecto filosófico que disuelva la fuerza con que pensamiento e identificación se encuentran encadenados. Una reflexión que asuma la contradicción y no busque su resolución, una dialéctica (negativa) que abra los conceptos evitando su fosilización (Adorno, 2005).

La Teoría Crítica, entonces, podría ser pensada como una reflexión producida al interior de la razón moderna, pero no como mera expresión sino más bien como *síntoma*. Ella daría cuenta de la patología de la razón, vale decir, de aquello que esta necesita negar para afirmar su (supuesta) universalidad. Nuestra hipótesis central es que América Latina comparte estas características con la Teoría Crítica. En cuanto tal, la región es un producto de la voracidad modernizante de la razón, al mismo tiempo que no deja de ser una expresión de su insuficiencia e incapacidad de totalizarse sin devenir totalitaria. De allí que también las experiencias de resistencia de la región escapen a los cánones tradicionales con que intentan ser leídos. Si bien esta “inadecuación” está bastante generalizada en los estudios sobre movimientos y formas organizativas latinoamericanas, existen –y hoy con una fuerza particular– casos que grafican este problema de un modo más fuerte. Se trata de las diversas expresiones de movimientos indígenas y campesinos que hoy protagonizan las escenas más interesantes de las luchas sociales en la región (la base de sustento del gobierno de Evo Morales en Bolivia; Ecuador, con un movimiento indígena activo que ha protagonizado varios momentos “insurreccionales” en los últimos

años; el MST brasileño; el zapatismo en México, caso que profundizaremos al final del presente trabajo para pensar la posibilidad de leerlo desde la Teoría Crítica). Históricamente, han sido “invisibles”²² por no ser considerados sujetos privilegiados del cambio social. Cabría arriesgar y preguntarse, por el contrario –y a la luz de la coyuntura actual–, si en su especificidad, lejos de anidar un sentido *reaccionario* y *nostálgico* de la acción colectiva, no hay una potencialidad crítica más *radical* respecto de la modernidad que la presente en el proletariado que, en última instancia, es un genuino producto de ella. Recordemos que, para Marx, lo central de la posición del proletariado no radica solo ni centralmente en su carácter fabril, sino sobre todo en su constitutivo lugar en la relación social determinante del esquema marxiano: su condición de asalariado o, en términos más amplios, su existencia como trabajo en tanto polo de la relación social del capital. Es esta la dialéctica propiamente moderna, el conflicto entre capital y trabajo como productor y reproductor del mundo capitalista. En este contexto, el proletariado como posible punto de fuga es a la vez un producto de esa relación, es decir, es una construcción moderna. De allí que sus reivindicaciones emancipatorias hayan estado históricamente tan ligadas a tradiciones como el iluminismo o el racionalismo, dado que su nacimiento como tradición en sí (al margen de que retome elementos de formas previas de resistencia) es relativamente reciente y propio de la época moderna.

Por el contrario, los pueblos originarios pueden constituirse como “alter-modernos” por su relativa exterioridad respecto de dicha dialéctica. Su composición e identidad indígena los hace un sujeto “olvidado” por la modernidad, esto es, un excluido de su dialéctica constitutiva. Se trata de un sujeto que no es absorbido por la lógica expansiva capitalista sino permanente víctima de intentos de exterminio. Desde luego que esto es, a su modo, una forma de inclusión, pero solamente en las adyacencias de una relación que necesariamente no lo puede contener como estímulo para la acumulación en sentido estricto. La historia de la lucha entre el capital y el trabajo es la historia del intento de domesticación del poder creativo del segundo de los términos. Y esta historia no transcurre mayormente en procesos represivos abiertos sino más bien en sutiles canalizaciones del conflicto en términos productivos para la acumulación. Es, entonces, una confrontación permanente por la inclusión de la potencia del trabajo como elemento

22 Es curioso que no existan en América Latina desarrollos teóricos como los llevados adelante por los llamados estudios de la “subalternidad” para la India, que intentaron devolverles la voz a los sectores sociales silenciados por una historia narrada por los vencedores (Chakrabarty, 1999).

indispensable para el “normal” desarrollo capitalista. Pues bien, los márgenes de esta dialéctica han estado habitados por pueblos originarios considerados más por los recursos de las tierras que habitan que por su potencialidad de asalariados, ni siquiera de consumidores de productos industriales, como las tesis sobre el imperialismo de Rosa Luxemburgo podrían plantear. De esta forma, aunque no postulamos que se trate de sujetos puros, la posibilidad de preservar tradiciones premodernas y modos alternativos de sociabilidad es mucho mayor, ya que el proceso de constitución identitaria es, de algún modo, más abierto que el adjudicado al proletariado moderno.

Por su parte, los textos fundacionales del marxismo poco dicen acerca de América Latina. La noción marxiana, presente en los *Grundrisse*, de “formaciones secundarias” remite a una cuestión no menor: el desarrollo del capitalismo en regiones periféricas no responde a un proceso de desenvolvimiento de contradicciones sociales en sus territorios sino a una “implantación” desde fuera, lo que supone que varios determinantes específicos del modo de producción capitalista no están presentes y deben ser articulados de manera “artificial”. En este sentido, el Estado es quizá el elemento saliente que garantiza la posibilidad de desarrollo capitalista, produciendo las condiciones generales para su desarrollo. Por ello, siguiendo a Zavaleta Mercado (Zavaleta Mercado, 1990), en América Latina el Estado no puede situarse vulgarmente en la “superestructura”; es más bien una activa fuerza productiva, la precondición para la producción de una base económica capitalista. Dado que la Nación no es, a diferencia de Europa, preexistente al Estado, tampoco aparece un mercado nacional como base para su nacimiento. De hecho, tanto el mercado como la Nación (en términos de pautas culturales comunes) son, de algún modo, creaciones *ex novo* del Estado. Hasta la burguesía es prácticamente inexistente como tal en los momentos de conformación del Estado nacional. En situaciones “normales” el Estado es producto de la Nación, vale decir, del mercado nacional en franca constitución. En América Latina el proceso es casi inverso, es el propio Estado el que –por medio de procesos de expoliación de la naturaleza y las poblaciones originarias– produce las condiciones para la conformación de un país en el sentido moderno del término³.

Ahora bien, la especificidad latinoamericana no aparece solamente a la hora de analizar el Estado. Este modo de constitución de la región deja sus huellas en todos los órdenes: una modernidad *imperfecta*

³ Si en los procesos históricos europeos la violencia fue, en palabras de Engels, la “partera” de la nueva sociedad, en América Latina cabría pensar que su rol fue más bien el de “madre”.

que ha sido eje de múltiples debates al menos en los últimos ciento cincuenta años (desde Alberdi y Sarmiento, en el caso argentino, hasta el desarrollismo y la Teoría de la Dependencia). Particularmente nos interesa el problema de los sujetos sociales ligados con los proyectos emancipatorios. Aquí nuevamente el siglo XX emparienta a la región con la Teoría Crítica. Esta última se considera a sí misma como superación de la dicotomía teoría-práctica, es decir, como un elemento más del proceso revolucionario. Y ello no se debe solamente a un giro epistemológico en la lectura de lo real, sino que tiene también un sentido “negativo”, el de la crisis del sujeto de la transformación. Como bien afirma Anderson en su ensayo sobre el marxismo occidental, este debe su surgimiento a una doble tragedia que se abate sobre el movimiento obrero: el estalinismo, en el este, y el fascismo en Europa occidental, como expresión de la derrota de los procesos revolucionarios de la década del veinte y el reflujo en la lucha de clases que ella supuso (Anderson, 1998). En suma, la Teoría Crítica nace con una percepción de que el sujeto clásico del proceso emancipatorio se ha desdibujado; de allí su interés por problemáticas antes poco abordadas (que podrían englobarse, no sin simplificar, en el aspecto “cultural” de la dominación capitalista). Su reflexión se dirige a problematizar una situación de *nuevo tipo* que las categorías que el marxismo oficial de la Segunda y la Tercera Internacional no alcanzaban a aprehender en su complejidad. Del mismo modo, América Latina poco supo de un marxismo propio. Quizá con la excepción de Mariátegui (Aricó calificó los *Siete ensayos* como el *único* texto de marxismo *latinoamericano*, vale decir, que conjugaba los aportes de la obra de Marx y sus continuadores con la especificidad latinoamericana), el socialismo ha sido pensado en la región más como “calco y copia” que como “creación heroica”, con el consiguiente desprecio por las expresiones reales de los sectores subalternos allí donde no coincidieran con las aspiraciones canónicas y oficiales.

Recapitulemos: América Latina y la Teoría Crítica han sufrido una operación ideológica similar, ambas han sido olvidadas en su riqueza o, lo que es lo mismo, han sido leídas en su *pobreza*; en el primer caso como una anomalía retrasada que debe ser resuelta de manera terapéutica; en el segundo, como una mera *Teoría* que poco dice sobre el viejo proyecto de la emancipación humana. El rico mosaico de experiencias emancipatorias que hoy se desarrolla en la región es, consideremos, una posibilidad de re-unirlas pero en un sentido positivo. Hoy parece haber cierto acuerdo en que los cánones ortodoxos de lectura difícilmente comprendan la particularidad y la riqueza de las resistencias latinoamericanas, pero también parece deducirse de ello que es necesaria una nueva reflexión emancipatoria, que rompa

radicalmente con el vetusto carácter modernizante del marxismo y sus alrededores. Sin embargo, nuestra apuesta es la recuperación de una serie de conceptos y problemas interiores al marxismo que no tuvieron la repercusión de las corrientes más leídas y que hoy, llamativamente, parecen reclamar una actualidad de que no gozaron en sus momentos de producción. A continuación, pondremos en perspectiva este vínculo. En primer lugar, reconstruiremos el devenir histórico de la Teoría Crítica para dar cuenta de una corriente particular que consideramos necesario rescatar para el objetivo que esta reflexión se propone: el denominado, por Ernst Bloch, marxismo *cálido*, en oposición a las corrientes ortodoxas o *frías*. Estas aparecen ligadas al cálculo, a la “consideración crítica de lo lograble”, es decir, todo aquello vinculado con el análisis de la situación y la elaboración de estrategias al respecto. Aquél, en cambio, implica la incorporación del elemento pasional, de la voluntad transformadora ligada a un horizonte utópico. Si bien Bloch pensó estas corrientes como complementarias para no caer ni en el “jacobinismo o incluso la exaltación utópica más abstracta y exagerada” sin el aporte de la frialdad ni en el “riesgo del economicismo y del oportunismo que olvida el objetivo” sin el cálido aporte de la utopía, podemos arriesgar que el siglo XX significó un fuerte predominio de la corriente fría, realizando uno de los temores del propio autor al respecto: “este [el marxismo frío sin su complemento] evita la niebla de la exaltación solo en tanto que cae en la ciénaga del filisteísmo, del compromiso y, finalmente, de la traición” (Bloch, 2004: 251). El marxismo que tuvo peso político real se vinculó mucho más con el sombrío panorama del progresismo y el tecnologicismo del “socialismo real” que con la práctica y reflexión en torno de una alternativa radical a la sociedad capitalista. Una vez desarrolladas estas diferencias en el seno del marxismo (y, parcialmente, en la obra del propio Marx) tomaremos una serie de conceptos-problemas específicos de esta corriente para pensarlos en relación con las experiencias latinoamericanas contemporáneas. En este caso analizamos particularmente, a modo de primer intento, algunas aristas del discurso y la experiencia zapatista.

LOS CAMINOS DEL MARXISMO

La Teoría Crítica encuentra su origen incuestionable en la obra de Marx. Pero por profusa e inabarcable ha dado lugar a múltiples interpretaciones y líneas de trabajo.

Para ser esquemáticos podríamos reducirlas, siguiendo a Bloch, a dos grandes vertientes: una corriente “ortodoxa” u “objetivista”, vinculada con la idea del desarrollo de las fuerzas productivas como motor –progresivo y emancipatorio– de la historia, y otra “heterodoxa”, que se

distingue de la anterior no solo por otorgar mayor peso a la dimensión subjetiva en la transformación social (lo que le valió la acusación de “voluntarista”), sino también por encarnar una tradición filosófica más herética. Si la primera utilizó un lenguaje, a la manera del positivismo, técnico y reductivo, que buscaba su ideal en las ciencias naturales (aquí habría que preguntarse si el marxismo *frío* no es inaugurado por la búsqueda engelsiana de una “dialéctica de la naturaleza”), el marxismo *cálido* –en tanto expresión *heterodoxa*–, por su parte, puede darse por inaugurado con los textos de Lukács y Korsch de 1923 (*Historia y conciencia de clase* y *Marxismo y filosofía*, respectivamente), ambos caracterizados como “subjetivistas”, “idealistas”, etc., pero que tenían otro elemento todavía más irreverente para el marxismo oficial: la recuperación crítica del proyecto hegeliano, buscando en el marxismo las posibilidades históricas-concretas de pensar la reunificación Sujeto-Objeto como el objeto último de toda reflexión emancipatoria.

Como afirmábamos anteriormente, las dos vertientes interpretativas tienen la posibilidad de encontrar su justificación en el propio Marx, ya que la vastedad y complejidad de su obra habilita ambas interpretaciones. Sin embargo, resulta menos interesante (y posible) descubrir cuál se apega más a la pluma de Marx que dilucidar las consecuencias eminentemente políticas que cada una de las concepciones lleva inscriptas en sus determinaciones y postulados básicos.

Comencemos por reconstruir, sucintamente, la corriente “fría” desde el propio Marx. Para ello acudiremos a tres textos elegidos arbitrariamente entre tantos otros, con el único criterio de que nos permiten acceder a un Marx con un sesgo rígido, progresista y determinista. Se trata, en primer lugar, de *La ideología alemana*, donde la casi intuitiva exposición de la concepción materialista de la historia obliga a Marx y a Engels a absolutizar el plano material, dejando en el orden del mero reflejo a la política y la conciencia: “La vida del hombre se agota por entero en su producción: en lo que produce y en cómo lo produce. Por eso está estrechamente enlazada con las condiciones materiales de la misma” (Marx y Engels, 1958: 27). Siguiendo las clásicas tesis de Althusser, se trata de un texto de ruptura, en el que operan dos procesos convergentes: por un lado se está rompiendo con el legado idealista, abandonando toda posibilidad de pensar una esencia inmutable en el hombre y, por el otro, estamos frente al comienzo de la producción de un nuevo aparato conceptual que no adquirirá un sentido integral sino hasta casi dos décadas más tarde, con *El Capital*. Estos dos procesos nos pueden ayudar a comprender, en cierta medida, la inexistencia de mediaciones en la relación entre las condiciones materiales de existencia y las formas de la conciencia postulada en el texto.

Esto mismo ocurre en dos escritos posteriores: el *Manifiesto Comunista* y los artículos sobre la India redactados para el *New York Daily Tribune*. En el primero encontramos un Marx admirador de la burguesía en tanto clase revolucionaria, esto es, pilar de un desarrollo de las fuerzas productivas antes inconcebible, así como de una concentración y centralización de los medios de producción que prepara el terreno para la superación de la forma burguesa de organización de la producción. Aparece como posible lectura la de un Marx que valora los frutos de la modernidad y que, aun criticando sus miserias, apuesta fuertemente a la potencialidad de que se “desenvuelva” hacia el socialismo. Este texto, como todos los aquí citados, está plagado de tensiones en torno del problema de la historia, pero es, quizá por su carácter panfletario y de escasa abstracción teórica, un material rico en elogios de la idea de desarrollo en general, y por momentos refiriéndose a él en términos puramente “técnicos”⁴.

En cuanto a los célebres escritos sobre la India, quizá sea allí donde aparece más marcada una veta del pensamiento de Marx que, si no podemos llamar positivista, sí estamos en condiciones de hablar de progresismo y de cierta lectura acrítica del concepto hegeliano de “pueblos sin historia”. En este caso, la India y su vieja organización social son sacrificadas al dinamismo de Inglaterra en tanto Nación histórica, “instrumento inconsciente de la historia”, que la llevará hacia un estado civilizado. Si bien Marx no ignora la masacre que esto implica, parece no poder resolver esa tensión, acercándose a su aceptación por los frutos que brinda en términos de modernización y, luego, de posibilidad de emancipación. Se trata, en suma, de aristas del pensamiento marxiano que se centran más en pensar la continuidad entre capitalismo y comunismo que en la ruptura que el segundo supone respecto del primero.

A partir de estas tensiones presentes en el pensamiento de Marx, se desarrolló una tradición capaz de concebirse como heredera de ese explosivo desarrollo de las fuerzas productivas que significó el siglo XIX. Esto la llevó a ubicarse por fuera del proceso de (auto)destrucción del capitalismo, ya que su deceso estaría marcado por el devenir de sus propias contradicciones y no por una acción dirigida conscientemente en tal sentido. Este tipo de teorizaciones pueden verse, fundamentalmente, en la Segunda y la Tercera Internacional.

4 Como hecho anecdótico que marca una tensión en Marx en relación con las posibilidades que brinda el desarrollo “técnico”, vale recordar las palabras de Engels en el último saludo a su compañero de ruta: “era mucha la alegría que le producían aquellos descubrimientos que trascendían inmediatamente a la industria, revolucionándola, o la marcha de la historia en general. Por eso seguía con tan vivo interés el giro de los descubrimientos en el campo de la electricidad” (Mehring, 1943: 412).

En la primera de ellas, al margen de los ricos debates que allí se suscitaron, es indudable la gran influencia que tuvo la idea de progreso. No solo en el mentado sentido del desarrollo de las fuerzas productivas, que implicó una gran fe en el enorme potencial que el gigantesco crecimiento industrial de la época otorgaba en términos de emancipación del proletariado. Confluyó con este proceso el comienzo de las “sociedades de masas” en un sentido pleno, con una mayor socialización de la participación política e incluso con una creciente penetración del Estado por parte de las organizaciones propias de la clase obrera⁵ hacia el final del siglo XIX. Esto alimentó el optimismo de los partidos socialdemócratas en un triunfo asegurado de antemano, llevándolos a la exclusiva lucha por ocupar en la mayor medida posible un aparato estatal que comenzaba a ser pensado en términos neutrales. Así, la actitud de la Segunda Internacional frente a la historia puede resumirse en la conocida fórmula de Bernstein: “el socialismo no es otra cosa que la expansión del liberalismo”.

Por su parte, la Tercera Internacional consideraba el capitalismo en su fase moribunda, por sus propias contradicciones, al contener el desarrollo de las fuerzas productivas. La gran crisis que sin duda alguna estaba atravesando el sistema capitalista a escala mundial era vista como el preludio del inevitable advenimiento del socialismo. Esta visión positivista se ubicaba, aunque en otro sentido que el de su antecesora, también por fuera del proceso histórico, teniendo en este caso consecuencias profundamente funestas: mientras la crisis del veintinueve hacía celebrar a buena parte de los marxistas de la época, estos mismos asistirían, pocos años después, a la consolidación del fascismo y el nazismo, incluso sin imaginar que el capitalismo estaba por experimentar sus mejores años. Este tipo de lecturas persistieron y aún persisten, por lo general vinculadas con organizaciones de tipo tradicional que tienden a menospreciar las mediaciones que las coyunturas específicas implican en términos de dominación, incurriendo en cierto idealismo que tiende a adaptar la realidad al proyecto en vez de recorrer el camino inverso.

En América Latina estas corrientes predominaron como pensamiento oficial de la mayor parte de las organizaciones identificadas como “marxistas”. Los clásicos debates en torno de la revolución “por etapas” y el “retraso” de la región son plenas expresiones de estas mi-

⁵ Quien primero dio cuenta de este proceso fue el propio Engels, en su denominado “testamento político”, su “Introducción de 1895” a *La Lucha de Clases en Francia* de Marx (Engels, 2003). A pesar de que él siguió considerando necesario pensar en términos de revolución, aunque dando cuenta de la importancia de rever la estrategia política, la socialdemocracia alemana tendió a absolutizar las vías pacíficas.

radas de aroma positivista. Quizá el más acérreo opositor a esto, dentro del marxismo, haya sido Mariátegui, con sus intentos por pensar la revolución recuperando las tradiciones propias del Perú. Ello le valió, no casualmente, el desprecio de la sección latinoamericana de la Internacional, dirigida en aquellos tiempos por Vittorio Codovilla, referente del Partido Comunista argentino.

Para introducirnos en la otra vertiente del pensamiento marxista, e incluso antes de rastrearla en el propio Marx, comenzaremos por Antonio Gramsci, por razones teóricas e históricas. En lo que a las primeras atañe, es un fiel exponente del marxismo “práxico”⁶, que subsume toda preocupación teórico-práctica en la necesidad de transformación del mundo, construyendo en la idea de revolución un horizonte de sentido que involucra mucho más que la posibilidad racional de que suceda, pues importa a la vez un sentido pasional y emancipatorio.

Para este autor, en todo caso, la potencialidad revolucionaria de la época o, dicho de otro modo, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que permite pensar la superación del capitalismo, es en la práctica un problema menor, resoluble en términos matemáticos⁷; de lo que en realidad se trata es de enfocar en la construcción política que semejante proyecto necesita para materializarse. Toda su teorización tiene por fin desestimar el problema de la correspondencia entre estructura y superestructura para pensar en términos de la transformación posible. En este sentido, su concepción de fuerzas productivas remite directamente a una problemática diferente (y hasta opuesta) de la antes expuesta: “La revolución proletaria es un larguísimo proceso histórico que se realiza con el nacimiento y el desarrollo de determinadas fuerzas productivas (que nosotros resumimos con la expresión “proletariado”) en un determinado ambiente histórico” (Gramsci, 1999: 77). Esta justa relación entre necesidad y lucha política que aquí encontramos nos permite rastrear un marxismo más potente, característico, por contener un componente activo y visceral en su proyecto transformador.

6 Adolfo Sánchez Vázquez acuñó este concepto para dar cuenta de la actividad revolucionaria crítico-práctica que implica el marxismo en tanto superación del materialismo vulgar y contemplativo y del idealismo (Sánchez Vázquez, 1998).

7 En su célebre análisis de las correlaciones de fuerzas, Gramsci establece un primer momento “ligado a la estructura, objetivo, independiente de la voluntad de los hombres, y que puede medirse con los sistemas de las ciencias exactas o naturales [...] Permite estudiar si en la sociedad existen las condiciones necesarias y suficientes para una transformación, o sea, permite controlar el grado de realismo y de actuabilidad de las diversas ideologías nacidas en su mismo terreno, en el terreno de las contradicciones que la división ha engendrado en su desarrollo” (Gramsci, 1999: 414).

Históricamente hablando, Gramsci justifica su pertinencia por estar enmarcado en profundas discusiones con la Segunda y Tercera Internacional, en mayor medida con esta última. En este contexto, fue casi el único de su época en llamar la atención al triunfalismo preponderante en el marxismo de la época frente a la tremenda crisis del veintinueve. Lejos de creer que a ella le “corresponderían” efectos catastróficos en lo que al modo de producción capitalista atañe, Gramsci llamó la atención sobre la ductilidad de este para recomponerse en la medida en que no se construyeran poderosas herramientas políticas de las clases subalternas que se presentaran como productoras del cambio social. En resumen, la suerte de la década del treinta era para él un problema político y no económico, evidenciando que la dominante idea de los “límites” alcanzados e insuperables por el desarrollo capitalista era tan solo otra trampa del progreso.

Ahora sí volvamos a Marx, a la luz de esta rica concepción de la historia que habilita a la política a entrometerse en sus designios. Dentro de la vastedad de su obra, pueden encontrarse diversos momentos de contenidos profundamente críticos del progreso y la modernidad, que nos pueden servir para pensar al materialismo histórico como una forma de intervención activa y no externa a su objeto. El joven Marx, sobre todo en los años 1843 y 1844, en sus escritos *La cuestión Judía* e *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, es un furibundo denunciante de la alienación de sus potencialidades que el ser humano sufre en la naciente modernidad: la bondad entregada a Dios, la capacidad de asociarse entregada al Estado, y ambas solo recuperadas a través de un rodeo que necesariamente las reduce y amputa.

Asimismo, en obras posteriores como *El Capital* y las mil veces citadas cartas sobre Rusia, correspondientes a los últimos años de vida de Marx, atacan directamente la noción positivista de la historia. En las célebres cartas con Vera Zasulich, la linealidad histórica es sepultada bajo la convicción de que Rusia no debe pasar por la siniestra acumulación originaria para alcanzar un desarrollo capitalista que solo luego abriría un horizonte socialista. Ahora bien, esto no supone un pasaje antojadizo sino la posibilidad de articular la forma agraria primitiva rusa con la abundancia de Occidente, es decir: “Si la revolución rusa da la señal para una revolución obrera en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista de la tierra” (Marx, 1998: 85). Además de la posteriormente olvidada necesidad de que el proceso revolucionario se constituyera a escala global, lo más importante es que estamos frente a una concepción radicalmente opuesta de la linealidad histórica, en un doble

sentido: en primer lugar, no aparece un *telos* como necesidad, sino tan solo movimientos posibles a partir de condiciones dadas, y en segundo lugar, la totalidad no aparece sometida a un elemento sino que se presenta como un conjunto complejo de esferas que asumen una temporalidad propia.

En este camino es donde puede insertarse el denominado “marxismo cálido”. En un recorrido teórico más proclive a pensar la vitalidad de la intervención política por sobre las determinaciones de la realidad. El surgimiento en la época de entreguerras del “pesimismo revolucionario” responde al desolador panorama que el mundo brindaba al proyecto de Marx. En Occidente, las derrotas de los movimientos revolucionarios de los años veinte y el crecimiento de las opciones más reaccionarias apagaban una época de gran agitación; y en Oriente, el agigantamiento del estalinismo terminaba por evidenciar que Octubre se había congelado. Eran tiempos de profundos replanteos y autocríticas. En este contexto también era urgente un cuestionamiento radical de lo que el marxismo venía pensando.

Acorde con esos tiempos, cuando el progreso devino –lejos de la promesa emancipatoria– capacidad de exterminio masivo y sistemático, un interrogante central es el lugar de la revolución en la historia. Para el antes llamado marxismo *ortodoxo*, la revolución es una necesidad histórica vinculada con el estallido de una contradicción inmanente al capitalismo. Sin embargo, esta contradicción (entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción) se resolvería por el triunfo de uno de sus polos más que en un sentido dialéctico. Si el desarrollo de las fuerzas productivas debe continuar, la revolución es el instrumento del que este se vale para dicha tarea. Así, el proyecto revolucionario toma sus energías de su capacidad para viabilizar fuerzas que en sí no puede manejar.

Quien romperá de manera más abrupta con esta concepción será Walter Benjamin, en sus distintos acercamientos al problema de la historia. A la idea de revolución como continuidad de un desarrollo, Benjamin le opondrá la noción opuesta de interrupción. Este cambio no se reduce al problema del cambio social sino que trastoca el propio concepto de historia. La radicalidad de este autor se sustenta en que su crítica al “sentido” de la historia no se queda en postular que tal cosa no existe. Avanza un paso más allá: quizás esta sí tenga un sentido, pero es el de la derrota, de la sucesión de fracasos en la búsqueda de la emancipación, marcados por sendos triunfos del opresor.

La narración de la historia en términos de progreso lleva en sí la marca del vencedor, pues solo este está en condiciones de escribirla. La razón, en última instancia, no es externa a los elementos en pugna, sino el producto de esa disputa. ¿Por qué la burguesía no va a narrar la historia como una sucesión de momentos previos a su victoria? Ha-

blar de progreso es resaltar un sentido positivo de la historia y eso es identificarse con la narrativa del vencedor. El proyecto de Benjamin es, por el contrario, solidario con “quienes cayeron bajo las ruedas de esos carroajes majestuosos y magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad” (Löwy, 2003: 85). La revolución es entonces una alteración en un curso, una interrupción de una sucesión de derrotas, es la intervención de la política en la historia. El materialista histórico debe “cepillar la historia a contrapelo”, esto es, luchar contra una sucesión de derrotas que solo puede producir más de lo mismo. Cepillar a contrapelo implica recuperar la tradición de los oprimidos, resignificar en las luchas presentes cada momento de resistencia a la tiranía, cualquiera haya sido el lugar y el tiempo, pues si hay una línea de continuidad es la de la lucha por la emancipación.

Con Benjamin, cuando pensamos en la revolución, estamos frente a una lógica de lo excepcional. Esto implica una activación inmediata de la virtud política, ya que la lucha es nada menos que contra la corriente y requiere captar en un instante la posibilidad de detener esa corriente. Adquiere sentido aquí la idea de “pesimismo revolucionario”, vinculada justamente a un contexto de desolación que obligó a Benjamin a pensar desde lo más profundo de la derrota. Allí estableció la necesidad de comunicarse con los derrotados de toda la historia, pues también es de ellos la lucha, porque es en torno de esa misma narración que se derrama la sangre.

Estas nociones que comienzan a intervenir a medida que presentamos un marxismo más rupturista con la modernidad se alejan con el mismo paso de la razón. Esto porque se hace necesario revitalizar y refrescar el pensamiento que atañe a la intervención política en un sentido más pasional. No se trata de una oposición binaria entre razón y pasión, sino de dos órdenes diferenciados. La misión racional del materialismo histórico brinda la posibilidad de comprender cabalmente estas posibilidades, pero hay un lugar donde la revolución es más que una necesidad histórica, es una necesidad política, vinculada con la capacidad de emanciparse. Allí aparece un sentido más pasional que es necesario recuperar.

Ernst Bloch pensó esta intervención pasional en términos de “esperanza”. Ella supone ampliar el espectro de lo posible, lanzarse a construir el devenir del que se es parte, ante el rechazo a un transcurrir externo y opresivo. Es una filosofía humanista heredera de *Historia y conciencia de clase*, y de la publicación de los *Manuscritos* del joven Marx, en 1932.

A la ruptura con la noción positivista de la historia le corresponde también la creación de términos y conceptos que impliquen una innovación en la idea de intervención. Por ello resaltamos el lugar que

debe adquirir la pasión en una estructura donde la política adquiere un sentido más vivo, por ser la única capaz de transformar en un sentido liberador. La historia transforma, pero en un sentido opresivo, de más y más sujeción. Ese contexto es el que aparece como dado y sobre el cual hay que operar. La posibilidad de captar el potencial de transformación de un momento histórico es una misión científica y pasional a la vez, pues importa el análisis y la voluntad en un mismo movimiento.

Volviendo a Bloch, esto queda claro en la noción de “utopía concreta”, que resalta la presencia anticipada de lo verdadero en lo falso existente. En la realidad de opresión y dominación late como un sueño anticipatorio “lo real posible”, de allí el peso de lo concreto. Si en lo dado aparece como posibilidad esa utopía, ella no avendrá por las leyes objetivas de la historia, sino por la fuerza transformadora de la esperanza militante, que encierra en sus sueños de hoy un elemento que va más allá de la pobreza de lo actual.

La política aparece, así, como la praxis transformadora, la lectura y acción sobre lo dado en un mismo movimiento que contempla la necesidad y la posibilidad. Es producir y tomar la opción de mayor potencial liberador en un marco limitado por ese pasado que se quiere revertir. De ahí que una concepción de sujeto enmarcada en este contexto deba recuperar elementos pasionales en su intervención. Si bien su propia existencia está limitada por ser un producto de las circunstancias, es también el producto capaz de negarlas.

Siguiendo a Benjamin, la visión progresista lleva en sí elementos teológicos, trascendentales y externos al propio proceso histórico. A esta no debe oponérse una lectura científica sino que, en última instancia, el momento científico-crítico debe enriquecerse incorporando elementos también teológicos. Pero no se trata ya de una teología del desenvolvimiento de un dios pagano (las fuerzas productivas), sino de la interrupción mesiánica de un poder radicalmente mundano: el de la revolución, que no construye un mundo mejor, cuantitativamente más completo, sino uno completamente distinto.

SUEÑOS LATINOAMERICANOS

Una característica saliente de las experiencias más resonantes en nuestra región y en nuestra época es su carácter *integral*. En tanto proyectos, no remiten simplemente al problema de la explotación del hombre por el hombre, sino que involucran dimensiones antes no tan trabajadas como el problema de la relación entre hombre y naturaleza. De acuerdo con lo antes dicho, un elemento muy presente en la Ilustración moderna es la creciente escisión entre sujeto y objeto. La razón acrecienta su poder y voracidad en la medida en que deviene *cálculo y dominio*. Este modo de *ser-en-el-mundo*, lejos de ser blanco

de la crítica, se constituyó en base de muchos proyectos emancipatorios que, haciendo empatía con la modernidad, pensaron la libertad como un desarrollo creciente de dicha oposición o, a lo sumo, como su socialización. Pues bien, la radicalidad latinoamericana, donde confluyen la *exuberancia* subcontinental en términos de sujetos de cambio y las intensas movilizaciones sociales dadas en los últimos años, posee la capacidad de cuestionar la base misma de la modernidad capitalista. Quizá por su antes mencionada *imperfección* en la región, las tensiones propias de la razón occidental aparecen con una fuerza inusitada, y los cuestionamientos no son, entonces, parciales sino totales, se dirigen, pues, a una refundación de lo existente.

El lugar de lo humano en la naturaleza podría ser concebido como un *continuum* del que la cultura es-y-no-es parte. Es porque, en última instancia, la existencia social es una mediación de la existencia en cuanto especie. De modo que, desde un punto de vista abstracto, el género humano se reproduce en cuanto tal por medio de la cultura, así como otros géneros lo hacen por otros medios (que incluso pueden pensarse como proto-culturales). Al mismo tiempo, existe una ruptura de ese *continuum*, dada por el carácter específico de la cultura humana: por su racionalización y, en el camino de ese proceso, su creciente enfrentamiento con la naturaleza, que pasa de ser el lugar de la vida (indiscernible de la vida propia, como para los animales, los bebés o las sociedades “primitivas”⁸) a constituirse en objeto exterior a ser dominado. Aun así, esto no debe concebirse como un proceso evolutivo sino más bien dialéctico, en el que las formas del pensamiento arcaico persisten en los estadios posteriores. Freud demuestra cómo parte de los fundamentos de la cosmovisión moderna descansan en creencias propias del animismo arcaico, donde el hombre concebía de manera omnipotente la capacidad activa de sus ideas: “En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia” (Freud, 1968: 558). Ahora bien, existe otra característica de la fase animista que Freud resalta: su carácter “completo”, dado por el hecho de ser –por oposición a la fragmentación característica de la modernidad– un *sistema intelectual*:

“El animismo es un sistema intelectual. No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una *totalidad*. Si hemos de dar fe a los investigadores, la Huma-

⁸ Existen múltiples trabajos de Freud y otros autores (como Piaget) que analizan el modo en que los hombres primitivos, en analogía con el bebé humano, no concebían una relación de exterioridad respecto de la naturaleza, por lo que la reflexión y la acción eran indiscernibles. Vale decir, al no existir una formalización del objeto, tampoco puede hablarse de “razón”.

nidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. De todos estos sistemas *es quizás el animismo el más lógico y completo*" (Freud, 1968:552; énfasis propio).

Si descartamos la posibilidad del pleno retorno al animismo como salida a la existencia desgarrada propia de la experiencia moderna, no se quiere decir con ello que se renuncie a la posibilidad de superar la relación de ajenidad y oposición con el mundo circundante incluso sobre las bases de la modernidad, pero modernidad criticada, autoconsciente de la superación de la escisión sujeto-objeto. Un proyecto –hasta hoy– trunco que encuentra su punto de partida en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y sus formulaciones más bellas y radicales en los *Manuscritos de 1844* de Marx:

"Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se *despojará de llevar en ella algo extraño y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia* y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo" (Hegel, 2006: 60; énfasis propio).

¿Qué es el comunismo para el Marx de 1844 sino la realización *real* –por oposición a la autoconciencia filosófica de su viejo maestro– del proyecto hegeliano?

"El comunismo como superación positiva de la propiedad privada como auto-alienación humana y, por ello, como verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre. Por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es, en cuanto *naturalismo pleno=humanismo; en cuanto humanismo pleno=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y auto-confirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género*. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución" (Marx, 2004: 141-142; énfasis propio).

Estas últimas citas constituyen el núcleo del Marx (y el marxismo) que consideramos actual y latinoamericano. Lejos de la sedimentación de lecturas deterministas que prefirieron el tópico del desarrollo de las

fuerzas productivas entendidas “técnicamente”, estas expresan la vitalidad del proyecto *panteísta* de Marx. Un proyecto continuado por el marxismo *cálido* y que consideramos pertinente recuperar a la luz de la riqueza de las experiencias latinoamericanas contemporáneas. Ellas pueden ser leídas como expresiones *límite* de las patologías de la razón moderna. En algún sentido, son producto de una doble opresión, interna y externa a la modernidad. Padecen tanto la violencia de esta contra ellas (en el sentido de lo moderno contra lo *arcaico*), como la dominación propiamente moderna (incorporación al modo capitalista de producción). Por todo esto es que entrañan la potencialidad de cuestionar ambos sentidos de la violencia. Si el segundo ha sido el más cuestionado a lo largo del siglo XX, ha sido menos lo que se ha trabajado en pos de interrogar a la modernidad misma, no con un afán nostálgico o meramente *anti-técnico*, sino pensando desde un *romanticismo revolucionario*. Si postulamos a América Latina como el lugar para ello no es porque allí se conciba la emancipación como un retorno al pasado, sino porque esa nostalgia es proyectada en un horizonte utópico que es *porvenir*; un futuro donde los valores aplastados por la voracidad moderna son incorporados al fluir de los proyectos emancipatorios producidos en la modernidad.

ESBOZO DE UN CASO: COMUNIDAD, TRADICIÓN Y UTOPÍA EN EL ZAPATISMO

En este último apartado, pretendemos establecer relaciones entre el *corpus* del marxismo cálido –heredero privilegiado del panteísmo de Hegel y el joven Marx– y una de las experiencias latinoamericanas más salientes en el sentido antes planteado. No lo hacemos con un afán *interpretativo*, ni mucho menos *prospectivo*. La teoría necesita repreguntarse por su lugar en los procesos de resistencia, a fin de dejar de constituirse como *árbitro* del nivel de corrección o desviación para ponerse en el lugar de *cómplice*. Su lugar debe ser, ante todo, el de la compañía, facilitando la autorreflexión alrededor de lo que cada experiencia entraña como *creación*, y no como aplicación de un *corpus* que la precede.

En este sentido, el zapatismo aparece en el sur mexicano como un fenómeno de resistencia anticapitalista y, en la dirección que planteamos, crítico de la modernidad. Esa impugnación es la que vincularemos con algunos conceptos clave de autores como Lukács, Benjamin y Bloch, bajo las siguientes hipótesis:

- *Comunidad* (joven Lukács): La experiencia de las comunidades zapatistas chiapanecas expresa una serie de tensiones con los modernos modos de sociabilidad, tanto en la manera en que

ellas organizan el *auto-gobierno* (respecto de la forma institucional *Estado*) como en lo relativo a la relación con la naturaleza (respecto de los diversos modos de violencia ejercidos sobre el medio ambiente).

- *Utopía concreta* (Bloch): La construcción simbólica del discurso y la práctica zapatista supone una prefiguración del objetivo político del movimiento, de manera que medios y fines de la acción no son escindibles en la experiencia cotidiana. La *autonomía* se construye desde el presente y no como proyección a futuro.
- *Tradición* (Benjamin): El discurso zapatista conjuga la novedad (organización y práctica política de nuevo tipo) con la recuperación de largas y variadas tradiciones de organización y resistencia popular en territorio mexicano. Esta cuestión se encuentra también expresada en las propias prácticas de las comunidades autónomas, cuya organización entremezcla tradiciones prehispánicas con formas contemporáneas de resistencia.

El primer día de 1994, los indígenas chiapanecos hicieron su aparición pública. Tras diez años de preparación, el EZLN se levantaba en armas, declarando la guerra al Ejército mexicano. Hasta allí, nada relevante parece diferenciar esta guerrilla de su concepto clásico, al menos para el caso latinoamericano. Aún hoy en México existen alrededor de dos decenas de grupos armados, cuya base principal es el campesinado indígena, con lo cual el mero contenido étnico no parece diferenciar al EZLN de las guerrillas tradicionales.

Sin embargo, poco tiempo después se haría evidente que no se trataba de un levantamiento clásico, aun cuando su proclama postulaba el avance militar sobre el DF como un objetivo principal. Lo novedoso del zapatismo se produce, de algún modo, a pesar de sus intenciones iniciales. El propio Marcos relata el encuentro con las comunidades indígenas de la Selva Lacandona como una “derrota” (Muñoz Ramírez, 2005). La cuadrada concepción del mundo de los guerrilleros llegados al sur mexicano comenzaba a abollarse hasta tomar la forma de una rueda y, por fin allí, comenzar a girar.

La derrota de los primeros insurgentes es el punto de partida de las que consideramos las preguntas novedosas que el zapatismo realiza a la idea de emancipación. La cosmovisión indígena comenzó a producir una profunda transformación en los objetivos del EZLN. No es nuestro objetivo detenernos específicamente en los diversos aspectos del encuentro de estos dos mundos tanto como en sus consecuencias en términos políticos y filosóficos. Lo novedoso del zapatismo no radica solamente en su componente indígena, sino también en los caminos políticos por los que optó a partir de su diálogo con la socie-

dad civil mexicana e internacional, desde las movilizaciones contra la guerra en Chiapas, en el mismo mes de enero de 1994. Claro está, sin embargo, que tanto esta actitud como el proceso de construcción autónoma en las comunidades no puede escindirse de los rasgos culturales específicos del carácter étnico del EZLN. En suma, no es solo por su origen sino más bien por la práctica cotidiana de las comunidades rebeldes chiapanecas que surgen interrogantes que abren el espacio para repensar cuestiones cruciales de toda tradición emancipatoria.

Consideremos tres de estas que el zapatismo pone en cuestión: el *sujeto* de la transformación, su inscripción en la *historia* y lo que ella supone como *proceso*. Para el primer problema, consideraremos especialmente la cuestión de la *comunidad* (básicamente desde el joven Lukács). Sin voluntad de introducirnos en los imprescindibles debates actuales acerca del proletariado, su ampliación, defunción, etc., pretendemos abordar desde esta noción uno de los puntos más innovadores del zapatismo para con los cánones tradicionales del marxismo. Para el segundo problema tomaremos básicamente algunos planteos de Walter Benjamin en relación con la tradición y con el lugar del cambio social en el proceso histórico. Finalmente, algunas nociones de Ernst Bloch acerca de la relación entre el ahora y el futuro (todavía-no) pueden introducirse para pensar la construcción de la autonomía en las comunidades chiapanecas.

La primera de las cuestiones planteadas no es otra que la del sujeto privilegiado del cambio social. Lo novedoso del zapatismo no es tanto la oposición del campesinado o los pueblos originarios a la clásica idea del proletariado como el sujeto revolucionario, cualquiera sea la estrategia que este se dé (toma o no del poder, foco insurreccional o hegemonización de un movimientos de masas, etc.) sino la fuerza con que la idea de *comunidad* aparece en el horizonte transformador de esta experiencia. Dos cuestiones dan cuenta de esto. Por un lado, en la primera aparición pública del EZLN no se hace presente un foco terrorista sino una comunidad en armas (Holloway, 1997). El minúsculo grupo guerrillero llegado a Chiapas 10 años antes había trocado en un gran movimiento de base indígena que había decidido dicha aparición, pero no solo para reivindicar sus derechos sino extendiendo el reclamo al resto de la sociedad; de allí el simbolismo implicado en el día elegido: la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de Norte América. La posterior sentencia de “Contra el neoliberalismo, por la humanidad” refuerza este punto.

En segundo lugar, la forma política de organización del EZLN expresa el peso de las comunidades que lo integran, ya que son estas las que eligen a los integrantes del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). El “mandar obedeciendo” se vincula entonces con

una forma política que en sí misma es disruptiva respecto de las formas tradicionales que la izquierda se dio en el siglo XX. Asimismo, la lucha zapatista es una permanente disputa por la producción y extensión de espacios territoriales autónomos que garanticen el libre desarrollo de valores y culturas arraigadas en la comunidad, desdibujando crecientemente la influencia de las relaciones sociales capitalistas.

¿Cómo comprender esta idea de *comunidad*? No se trata de un cambio de sujeto sino incluso de una reunificación entre *sujeto* y *proceso*. La comunidad no es la vanguardia que lleva adelante el cambio social sino que, en buena medida, es ella misma expresión de dicho cambio. De esta forma, puede leerse una diferencia radical entre ella y una sociedad que le es externa. No porque no haya contacto ni mucho menos, sino porque la forma de existencia de ambas es antagónica. El joven Lukács oponía la comunidad regida por una ética universal a la sociedad desgarrada por el espíritu individualista (Vedda, 2006). Lo que rige la comunidad es un *ethos* universal, comunitario, ajeno y anterior a la escisión entre individuo y sociedad. Allí los individuos son considerados parte de una realidad *anímica* –a la manera, antes mencionada, de Freud– y no átomos aislados. Los vínculos entre los individuos (más correcto sería decir entre las almas) están dominados por la *bondad* y no mediatizados por el intercambio. Del mismo modo se establece la relación entre hombre y naturaleza, problema muy presente en las comunidades zapatistas, pues el *ethos* comunitario no alude solamente a una reconciliación entre los hombres sino también con la naturaleza.

El Lukács de *Táctica y Ética* va a llevar esta antinomia trágica al plano político y revolucionario. Allí aparece el criterio ético como el que debe marcar el horizonte de la lucha del proletariado: “la lucha de clases del proletariado no es una mera lucha de clases (si se limitara a eso, solo se encontraría realmente regulada por la *Realpolitik*), sino que es un medio para la liberación de la humanidad” (Lukács, 2005: 30). De esta forma, la dualidad se actualiza en la relación que se establece con las instituciones burguesas. Todo compromiso con ellas “debilita” u “oscurece” (en palabras del autor) el sentido liberador de la lucha. Se produce así un hiato insalvable con toda concepción que privilegie la táctica como criterio de lucha y no tan solo como un presupuesto, como es el caso lukacsiano. Esto marca una diferencia radical, y hasta ontológica, entre la ética comunista y las instituciones del mundo burgués, así como las formas de hacer política que de ellas emanan (*Realpolitik*). Estas posiciones del filósofo húngaro han recibido furibundas críticas nada menos que de Lenin, quien las calificó peyorativamente como izquierdistas o infantiles. No tan lejos de críticas que se escuchan cotidianamente en torno del zapatismo,

fundamentalmente en lo que se vincula con su elusión del sistema político mexicano y de la disputa por el poder del Estado, vale decir, de su opción por la construcción de manera autónoma respecto de las instituciones del mundo presente.

A su vez, “La otra campaña” puede leerse como una disputa por producir un sentido radicalmente diferente de política, desligado de las disputas por el poder estatal y los espacios institucionales. Lo central de esta disputa es que la producción y búsqueda de la autonomía no es sinónimo de romanticismo apático o precapitalista, sino una apuesta por construir un nuevo sentido de comunidad más allá de Chiapas. Implica entonces una interesante diferencia respecto de cierto *purismo* que las versiones más edulcoradas del zapatismo han difundido.

Respecto del problema de la revolución *en la historia*, la experiencia zapatista nuevamente puede proveernos aire fresco para repensar estos problemas. En este sentido, Adolfo Gilly (1998) construye la historia de las rebeliones campesinas e indígenas mexicanas como un grito frente al progreso, ya que de él emana la destrucción de las relaciones sociales comunitarias. De esta manera, cada reedición de este conflicto (del que el EZLN sería una nueva expresión) es una reivindicación del *presente* de la existencia de las formas comunitarias de vida, y una lucha por no ser aplastadas por la catástrofe del progreso que intenta permanentemente situarlas en el *pasado*. Esta cuestión puede rastrearse acudiendo al llamado benjamíniano de recuperación de la tradición de los oprimidos. La lucha zapatista no se reduce a una reivindicación presente o futura sino también a la actualización de la tradición de luchas indígenas derrotadas desde la Conquista y, como su denominación lo indica, de la gesta campesina de la Revolución Mexicana. *La Primera Declaración de la Selva Lacandona*, de 1993, dice:

“Somos producto de quinientos años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes; después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano; luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo; después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata [...].”

Como se infiere de sus *Tesis* de 1940, Benjamin establece que la lucha revolucionaria no es solo una lucha por el *futuro*: ella involucra una recuperación del *pasado*. No lo hace, como lo haría el historicista, para conocerlo “tal como fue”, sino porque solamente encadenando las luchas presentes con cada una de las formas históricas de resistir

es posible asumir el carácter *rupturista* de la revolución. Ella no viene a coronar un proceso de desarrollo sino a interrumpir una sucesión de derrotas; solo la “redención” es la victoria también de aquellas luchas, por ello lo característico de Benjamin es la *actualización* del pasado y no el *recuerdo*. Lo que distingue la actualización del recuerdo es que está construida en perspectiva hacia la construcción del futuro no como momento trascendente al presente sino como su proyección. Ello implica una intervención consciente sobre la *historia* como *continuum*, su apertura e interrupción. Allí la nostalgia del pasado es conducida como crítica revolucionaria del presente (Benjamin, 2007; Löwy, 2003).

Por último, mencionamos un tercer elemento de la experiencia zapatista profundamente innovador y disruptivo para los cánones del marxismo ortodoxo: su concepción de *revolución*. Esta no aparece como un fin a alcanzar sino como un proceso de construcción cotidiana y vivencial, sustentada en la transformación en el *presente* de las prácticas y relaciones sociales en las comunidades.

El marxismo *físico* supone, en su concepción de revolución, una separación tajante entre el presente y el futuro, al tiempo que su lazo está dado por una fuerza del orden de la paciencia y de la maduración de las condiciones “objetivas”, entendidas desde luego como independientes de la producción subjetiva de las mismas (aunque tema extenso para este trabajo, vale aclarar que autores como Gramsci, el propio Lukács y Korsch, entre otros, reflexionaron profundamente intentando que la teoría revolucionaria se desprendiera de esta dicotomía). La noción blochiana antes mencionada de “utopía concreta” podría leerse en este sentido. Ella no disocia la resistencia actual de la construcción de una alternativa, sino que la lucha es entendida como el desenvolvimiento de potencias actuantes en el hoy, aun cuando aparezcan como *sueños anticipatorios*, que *todavía-no* han alcanzado su realización.

De esta manera, el desarrollo de este “*todavía-no*” es una tarea del presente y no del futuro. Así volvemos a la novedosa concepción de transformación social presente en el zapatismo, en la que esta no aparece como un punto de llegada sino como un hacer permanente y cotidiano. El medio y el fin, entonces, no son instancias extrañas entre sí, sino momentos de un indisoluble proyecto. Volviendo al Lukács de *Táctica y ética*, el fin se encuentra en el proceso de su autorrealización, y desde este punto de vista los medios nunca podrán distinguirse de aquel en términos éticos. El punto de llegada no es trascendente al propio presente, sino que le es inmanente, está contenido en su desarrollo: “Ese proceso [la lucha de clases] no es un medio cuyo sentido y valor habría que medir según el parámetro de un fin que lo excede,

sino que representa una nueva aclaración de la sociedad utópica [...]” (Lukács, 2005: 29). Un proceso de este carácter ciertamente no posee las fórmulas y respuestas que una concepción cerrada y meramente táctica de revolución puede proveer, pero introduce un elemento de incertidumbre y una apertura ligada con formas de resistencia radicales, de disputa permanente por hacer presente, aquí y ahora, el utópico porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. 2005 *Dialéctica negativa* (Madrid: Akal).
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max 2001 *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta).
- Anderson, Perry 1998 *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI).
- Benjamin, Walter 2007 *Sobre el concepto de Historia. Tesis y Fragmentos* (Buenos Aires: Piedras de Papel).
- Bloch, Ernst 2004 *El Principio Esperanza* (Madrid: Trotta).
- Carpentier, Alejo 1988 *El reino de este mundo* (Barcelona: Seix Barral).
- Chakrabarty, Dipesh 1999 “Historias de minorías, pasados subalternos” *Historia y Grafta* (México, Universidad Iberoamericana) Nº 12: 87-111.
- Engels, Frederic 2003 “Introducción de 1895” en Marx, Karl *La Lucha de Clases en Francia* (Buenos Aires: Prometeo).
- Freud, Sigmund 1968 “Tótem y Tabú” en *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca Nueva) Vol. II.
- Gramsci, Antonio 1999 “Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza” *Antología* (México: Siglo XXI) Selección de Manuel Sacristán.
- Gramsci, Antonio 1999 “El consejo de fábrica” en *Antología* (México: Siglo XXI) Selección de Manuel Sacristán.
- Hegel, Georg W. F. 2006 *Fenomenología del Espíritu* (México: FCE).
- Holloway, John 1997 “La revuelta de la dignidad” *Chiapas* (México: Instituto de Investigaciones Económicas/Ediciones ERA) Nº 5.
- Löwy, Michael 2003 *Aviso de incendio* (Buenos Aires: FCE).
- Lukács, Georg 1984 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo).
- Lukács, Gyorgy 2005 “Táctica y ética” *Táctica y ética. Escritos tempranos, 1919-1929* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto) Edición de Miguel Vedda.
- Marx, K y Engels, F. 1958 *La ideología alemana* (Buenos Aires: Vida Nueva).

- Marx, K. y Engels F. 1998 "Prefacio de 1882 a la Edición Rusa del Manifiesto Comunista" en Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Fontana).
- Mehring, F. 1943 *Carlos Marx. El fundador del Socialismo Científico* (Buenos Aires: Claridad).
- Merleau-Ponty, Maurice 1974 *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires: La Pléyade).
- Moltmann, Jürgen y Hurbon, Laennec 1980 *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch* (Salamanca: Ágora).
- Muñoz Ramírez, Gloria 2005 *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Sánchez Vásquez, Adolfo 1998 "Racionalidad y emancipación en Marx" *Filosofía, praxis y socialismo* (Buenos Aires: Tesis XI).
- Vedda, Miguel 2006 "Comunidad y cultura en el joven Lukács. A propósito del proyecto Dostoievski" en *La sugerión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista* (Buenos Aires: Gorla).
- Wellmer, Albrecht 1993 *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid: La Balsa de la Medusa).
- Zavaleta Mercado, René 1990 "El Estado en América Latina" *El Estado en América Latina* (La Paz: Amigos del Libro).

PARTE II

ALEJANDRO MOREANO*

NEOLIBERALISMO, CULTURA Y SOCIEDAD

LA PRESENTE PONENCIA PRETENDE analizar críticamente las “herencias del neoliberalismo” en el terreno de la “cultura”, no en su dimensión antropológica sino en la del discurso y episteme, imaginarios, valores y construcción del sentido, literatura y pensamiento social, ideología y aparatos culturales¹.

La categoría de “herencia” es a la vez compleja y ambigua. La primera imagen que viene a la imaginación es la de aquellas transformaciones “duras” con las que tendremos que cargar por mucho tiempo y que pueden constituirse en fuertes obstáculos para una emancipación de las sociedades latinoamericanas. Pero también forman parte de la “herencia” las resistencias y críticas, las preguntas y problemas que se han gestado durante estas casi tres décadas de neoliberalismo.

NEOLIBERALISMO: DISCURSO Y CULTURA

El neoliberalismo es una cosmovisión: un discurso económico y político, una ontología de la condición humana y del individuo contemporáneo, y una cultura, un sistema de valores, conductas y comportamientos, imaginarios y construcciones simbólicas. Nuestra hipótesis es que si bien

* Licenciado en Ciencias Sociales, Universidad Central del Ecuador, Quito; Doctor en Historia, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Profesor de la Universidad Central y Andina. En 1989 con la novela El devastado jardín del paraíso obtiene el Primer Premio en la I Bienal de Novela Ecuatoriana.

1 Ver Anexo.

el proyecto neoliberal parece haber entrado en una crisis irreversible y su “teoría” ha sido vigorosamente cuestionada ha perdido gran parte de su gravitación. La “cultura neoliberal” se mantiene sólida no tanto en la esfera política cuanto en la de la vida social en la que configura una dura herencia que pesará sobre nuestros hombros por algún tiempo².

EL PENSAMIENTO NEOLIBERAL EN AMÉRICA LATINA. TEORÍA, POLÍTICA E IDEOLOGÍA: ¿DESDE DÓNDE SE ENUNCIA?

En América Latina, la desproporción entre la vigencia del neoliberalismo como política económica e ideología –unas pocas ideas fuerza repetidas de modo exhaustivo–, y su desarrollo como pensamiento teórico y académico ha sido muy grande³.

No se trata solo de un problema de presencia en la escena pública, sino del estatuto del saber, su relación con la sociedad y el desarrollo de los distintos espacios discursivos.

En la modernidad, la distancia entre teoría y praxis era una de las condiciones del saber como filosofía o ciencia. Ni Kant o Hegel y la filosofía occidental contemporánea estuvieron acuciados por las urgencias de resolver los problemas engendrados por la dinámica social y política concreta e inmediata. La modernidad elevó a la categoría de axioma la autonomía del saber que construía en su interior sus propios protocolos de verdad⁴. Las mediaciones entre la teoría y la praxis –enseñanza, política, diversas actividades profesionales, periodismo– eran concebidas como múltiples e independientes entre sí⁵.

2 “El neoliberalismo coloca nuestra sociedad frente a una gran paradoja. El neoliberalismo ha demostrado ser un rotundo fracaso en materia económica, pero al mismo tiempo su triunfo ideológico ha sido algo fenomenal, pocas veces visto en la historia de nuestras sociedades. Y creo que esta paradoja, esta combinación tan extraña entre fracaso económico y triunfo ideológico es lo que le da al fenómeno esta multiplicidad de características y sobre todo la dificultad de desarrollar una estrategia efectiva de ataque por parte de la izquierda” (Borón, 1997).

3 Esa es, en principio, una característica propia de todo bloque intelectual hegemónico, sea el cristianismo, sea el socialismo soviético. La filosofía, como el lugar de condensación y creación de la cosmovisión dominante en una época, ha tenido siempre una presencia mucho menos visible en la escena pública que su socialización y su transformación en sentido común. La peculiaridad en el neoliberalismo consiste en que la “teoría” termina subordinada a la “práctica”.

4 Tal axioma llegó a formulaciones extremas en cierto estructuralismo. En “El discurso de la Guerra”, el entonces maoísta André Glucksman sostuvo que las tesis de Mao Tse Tung se pudieron llevar a la práctica en la revolución china porque eran verdaderas en sí mismas y no a la inversa.

5 Se derivaban de la cosmovisión sistematizada en el discurso teórico-filosófico, pero no se mezclaban con él ni eran la fuente única y fundamental de impulso y desarrollo.

Si en sus orígenes –Buchanan, Becker, Eucken, Von Mises, Von Hayek, Karl Popper y el Friedmann inicial– el neoliberalismo fue un pensamiento de autonomía científica, conforme se consolidaba como la política hegemónica del capital mundial ha ido subordinándose a la formulación de políticas económicas, negocios de las grandes corporaciones, difusión masiva de sus ideas fuerza.

En América Latina, esa unificación ha sido más intensa aun⁶. Si bien en períodos anteriores hubo estudios –los de Carlos Díaz Alejandro, por ejemplo, una suerte de padre intelectual– con perspectiva científica⁷, los textos neoliberales que se auto-reconocen como tales se inician en los años ochenta y se desarrollan en los noventa como textos de propaganda. Quizás el más famoso de los tiempos inaugurales fue *El otro sendero*, de Hernando de Soto (1986).

El pensamiento neoliberal latinoamericano estuvo desde el principio impregnado de pragmatismo, ligado a las demandas de políticas concretas, a las exigencias de los *policy markers*. Si nosotros examinamos sus nombres más relevantes –De Soto, Piñera, Calvo, French-Davis, Ramos, Kuczynski, Larraín, Selowsky– buena parte de ellos, como dice Jorge Vergara, “dirigen los ministerios de Hacienda y Economía, las grandes empresas y los más importantes medios de comunicación, y una parte pequeña de ellos se dedica a la enseñanza de la economía [...] y muy pocos de ellos son investigadores” (Vergara Estévez, 1990).

La categoría pensamiento neoliberal latinoamericano es equívoca; expresa más una problemática que un sujeto de enunciación distinto –a la manera de la filosofía de la liberación o de la teoría de la dependencia que se han proclamado la filosofía y la teoría de América Latina–, pues está integrado a un poderoso aparato mundial de poder que controla los principales organismos internacionales de política

6 Quizá en ningún otro discurso, además, se haya visto con tanta transparencia aquello de que el ser social determina la conciencia social. Fue la vigencia del llamado modelo neoliberal en América Latina el que engendró el discurso e incluso la lectura y el conocimiento de las obras de sus principales teóricos, cuya presencia más bien tardía se correspondió con el período de las llamadas reformas estructurales. Si bien algunas obras económicas de Friedmann habían sido traducidas y publicadas en los años sesenta –*Capitalismo y libertad*, de Ediciones Rialp, en 1966; *Teoría de los precios* en 1966 en Madrid– las obras cardinales de filosofía política se publicaron tardíamente: *Los fundamentos de la libertad*, de Von Hayek de 1959, fue traducida al español y publicada recién en 1975, y *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper, de 1945, fue publicada en forma íntegra apenas en 1981 (Vergara Estévez, 1990: 46).

7 En especial, los trabajos de historia económica que esbozaron una alternativa a los estudios de historia dominados por el estructuralismo y la teoría de la dependencia, por ejemplo los trabajos de Celso Furtado, Oswaldo Sunkel, Theotonio dos Santos, Agustín Cueva, F. H. Cardozo (Díaz Alejandro, 1970).

económica –Banco Mundial, FMI, OMC–, asesora a múltiples gobiernos, varios de los más poderosos del mundo, a las principales corporaciones multinacionales, algunos de cuyos dirigentes son también “pensadores”, dirige las principales agencias de noticias y medios de comunicación internacionales.

En los distintos países latinoamericanos, amén de su participación en empresas, consultoras y medios de comunicación, los intelectuales del neoliberalismo forman los núcleos de “economistas” que dirigen los organismos decisivos de la política económica, más allá de los gobiernos que se suceden unos a otros mientras ellos permanecen.

Política práctica y propaganda. Los neoliberales latinoamericanos se sitúan en el ámbito de la función de socialización, señalada por Gramsci, de la concepción teórico-filosófica de la clase fundamental.

Se trata de una “internacional” en la cúspide de la cual están los teóricos de la primera data, los grandes asesores y profesores de las universidades norteamericanas y de los principales organismos internacionales y, en la base, los “núcleos nacionales”. El flujo vertical descendente es continuo, pues los consultores internacionales y aun los teóricos son con frecuencia asesores de las políticas económicas de distintos países y formadores de los expertos nacionales. El flujo ascendente es menor, aunque se ha dado y varios economistas latinoamericanos han ascendido a consultores internacionales.

Los Chicago⁸ y los Harvard Boys –núcleos del aparato– han intervenido en la formulación de las políticas concretas de muchos gobiernos⁹. En su entorno, una amplia gama de centros, instituciones, universidades, economistas e intelectuales conforman una unidad entre saber, políticas estatales, propaganda y negocios corporativos.

8 Un caso típico de flujo vertical es el de Arnold Haberger, llamado él “el padre de la economía de libre mercado en América Latina” y uno de los teóricos de la Escuela de Chicago. Fue uno de los mentores de la asesoría de Friedman y de la formación de los “Chicago Boys” chilenos en la era de Pinochet. “La última vez que Arnold Harberger contó cuántos de sus alumnos habían sido posteriormente ministro de Economía de sus respectivos países, ya iba por más de treinta. La mayoría latinoamericanos. Y a eso hay que sumarle unos quince presidentes de bancos centrales”, se lee en una reseña periodística. Algunos de sus alumnos han sido presidentes de alguna República latinoamericana, como Álvaro Magaña de El Salvador entre 1982 y 1984 (Campanario, 2003).

9 Jeffrey Sachs, del Harvard Institute for International Development, el famoso HIID, dirigió las reformas de mercado en varios países –Polonia, Ucrania, Bolivia– y particularmente en Rusia, donde fue acusado de haber participado en los gigantescos negocios de las privatizaciones. En 1997, la USAID, ante el escándalo y las numerosas denuncias, canceló el financiamiento de las actividades del HIID. En 1999, el Departamento de Justicia abrió una investigación formal.

Ahora bien, tal “práctica teórica” –tomemos en préstamo la categoría althusseriana– obedece en principio a la dependencia cultural propia de nuestros países que, según varios economistas, obliga a “aplicar los principios generales”¹⁰.

Esta afirmación contradice gran parte de la historia del pensamiento latinoamericano que, desde el famoso programa de Alberdi, tuvo siempre pretensiones de autonomía y emancipación. Toda la reflexión filosófica del siglo XX –Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Roig– ha sido la de cuestionar la dependencia existente e imaginar las condiciones de la independencia, imprescindibles para un filosofar propiamente dicho. El pensamiento social de los años sesenta –el humanismo radical del Che, la teología y la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia– deseó consumar la emancipación y lo hizo con tanta riqueza que, a no dudarlo, fue la vanguardia del pensamiento universal de su época. El pensamiento neoliberal latinoamericano, en cambio, no tiene ninguna ambición de emancipación; por el contrario, se inscribe en un pensamiento único, irradiado desde el Norte, en particular de los Estados Unidos, mediante el cual propende a resolver problemas concretos, incluidos los generados por las propias reformas de mercado.

Empero, el carácter no teórico sino performativo del pensamiento neoliberal obedece no solo a la dependencia sino a su propia concepción epistémica.

En efecto, la realización plena del “mercado total” rechazaría tanto los saberes críticos como el pensamiento teórico. La mano invisible del mercado de Smith contiene en sí misma su propia “teoría”: su libre funcionamiento es su saber. El mercado es como Dios, en el que no hay diferencia entre potencia y acto –distancia que origina el saber–: todo lo que Dios piensa es, todo lo que se mueve libremente en el mercado es. El saber neoliberal solo tiene sentido en la fase de transición hacia el mercado total: se trata de describir las obstrucciones al libre funcionamiento de la maquinaria automática para formular las políticas tendientes a eliminarlas y/o corregirlas. La utopía de la tarjeta única y de la máquina informática infinita de Toffler –en la que, las compras registradas son procesadas incesantemente, y comunicadas a los centros de producción para gestar así el ajuste automático de la oferta a la demanda– expresan el fin del saber económico-social.

10 Tesis aceptada y asumida por economistas estructuralistas tan acreditados como Felipe Pazos: “La función de nuestros economistas no es descubrir nuevos principios generales sino aplicar los existentes al análisis de nuestra realidad concreta y a la formulación de las medidas necesarias para mejorarla” (Pazos, 1991).

El “decididor”, esa figura del juego performativo del poder actual, expresa las características del saber en el capitalismo tardío como un juego de operaciones técnicas por el cual las informaciones que obtiene (*input*) son procesadas para transformarse en actuaciones (*output*), cuya prueba mayor es la eficiencia de su funcionamiento y no los protocolos científicos.

Y es ese carácter el que define su función ideológica. La formulación “pública” del discurso neoliberal obedece no tanto a razones gnoseológicas cuanto a exigencias políticas ligadas a su implementación. Se trata en rigor de un recurso propagandístico que convierte los mecanismos de difusión masiva –artículo, entrevista, debate, ponencia– en su forma de existencia, necesarios para vencer las oclusiones al imperio omnímodo del mercado. Forma parte también del juego *input-output*.

La “anti-utopía” de Francis Fukuyama del “fin de la historia” es rigurosamente cierta en la lógica del pensamiento neoliberal: en la era del mercado total, libre de toda traba, no hay horizonte de posibilidad para la dimensión trascendente de la política y el saber. La política se vería reducida a “cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período pos-histórico no habrá arte ni filosofía [...]” (Fukuyama, 1992)¹¹.

Junto al carácter performativo del saber, en el discurso neoliberal hay otra escisión epistemológica fundamental con toda la tradición del saber en la modernidad: la pareja eficiente-ineficiente soslaya las otras parejas de juicios, la de verdadero/falso del gnoseológico, la de justo/injusto del ético y normativo, y aun a la de bello/feo del juicio estético. Más aun, las absorbe en su propio despliegue. Y así, lo eficiente es, a la vez, verdadero y justo e incluso, lo suponemos, bello¹²...

Los criterios de verdad de la indagación filosófica, teórica o científica, los de justicia de la dimensión ética que incluye la política, o los

11 La cita completa es: “El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida de uno por un fin puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que pone de manifiesto bravura, coraje, imaginación e idealismo serán remplazados por cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período pos-histórico no habrá arte ni filosofía, simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana. Puedo sentir en mí mismo y ver en otros que me rodean una profunda nostalgia por el tiempo en el cual existía la historia” (Fukuyama, 1992).

12 “Lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir la mejor relación *input-output*. El Estado y la empresa abandonan el relato de legitimación idealista o humanista [pues] en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día el único objetivo creíble es el poder” (Lyotard, 1989: 86).

de belleza de las formas estéticas, construyeron la cultura moderna en una extrema tensión interna que a veces oscilaba hacia el agnosticismo, el relativismo moral, la indeterminación y la incertidumbre¹³, la amoralidad cardinal del “Príncipe” o la exaltación de lo monstruoso y lo feo. La figura de la maquinaria –la inmanencia del capital– propia de la cultura neoliberal, disuelve esa compleja dialéctica en el único valor dominante, la eficacia.

Derrrotados en el terreno teórico y académico –el neoliberalismo no tiene mayor crédito, menos aun prestigio, en la tradición teórico-filosófica o en la historia de las ideas de América Latina-, los valores dimanados del discurso neoliberal –eficacia, competitividad– han provocado sin embargo modificaciones cardinales en los imaginarios y en el sentido de la cultura, en el de los valores y las expectativas humanas, en la organización del campo cultural, de la educación, de la circulación de ideas.

ONTOLOGÍA POLÍTICO-CULTURAL DEL NEOLIBERALISMO. MERCADO, INDIVIDUO PRIVADO Y LA MUERTE DEL HOMBRE GENÉRICO

En su texto “Chile, el poder de una idea”, José Piñera, ministro de Trabajo de Pinochet y uno de los principales intelectuales neoliberales de América Latina, trata de justificar la “revolución liberal” ocurrida durante la dictadura militar chilena, deslindando campos entre las reformas y la violencia genocida del régimen con el irrisorio argumento de que ninguna de las grandes reformas fue implementada por la fuerza (Piñera, 1992: 81). El neoliberalismo ha sido la política económica no solo de Pinochet sino de los regímenes autoritarios de fachada constitucional como el de Menem y especialmente el de Fujimori, responsable de varias masacres.

A pesar de ello, los ideólogos (neo)liberales¹⁴ insisten en que el *liberalismo* comprende mercado y democracia, libertad económica y política.

Aceptemos en principio la tesis, y preguntémonos sobre el individuo del (neo)liberalismo, gestado por la pareja mercado-democracia.

13 Lyotard reconoce la crisis del saber “preformativo”. La ciencia ha liquidado su fundamento: la noción de sistema estable y equilibrado. La mecánica cuántica y la física atómica fundan el saber en el principio de incertidumbre. Y en la práctica, los conflictos de información no completa, los límites de precisión en el control, las discontinuidades, las actuaciones inciertas y catastróficas liquidan la noción de sistema estable y postulan un desarrollo científico discontinuo, paradójico e indeterminado, que produce no lo conocido sino lo desconocido (Lyotard, 1989).

14 Vargas Llosa considera que el prefijo pretende “devaluar semánticamente, con el arma corrosiva de la irrisión”, el liberalismo (Vargas Llosa, 1999).

Sorprende en principio la afirmación de la soberanía del hombre en una teoría que la niega en sus fundamentos. El mercado total expropia a los hombres el control sobre la producción de sus condiciones de existencia. La gran argucia del liberalismo es *naturalizar* el mercado, convertirlo en algo ya dado desde y para siempre en el que ineludiblemente el hombre debe ejercer su libertad. Pero el mercado no es más que la subordinación de la vida humana a la lógica inhumana de la valorización del capital. Por eso, la gran utopía del socialismo es someterlo al control de los hombres, como la condición *sine qua non* de su libertad.

Lo entendemos: el (neo)liberalismo niega la existencia del hombre como ser genérico. Su concepto de libertad se restringe a la soberanía del individuo sobre sus actos privados. Se entiende que, en el extremo, niegue categorías como sociedad e historia. Solo existe el individuo privado y “libre” en la feroz jungla del mercado.

Reducida a la esfera del individuo privado, la libertad del liberalismo pretende justificarse en la condición agonística, dramática, de la condición humana, en la confrontación de voluntades libres e iguales. Drama, juego, combate, reto, apuesta, la libertad frente al destino, el drama frente a la tragedia. Quizá haya sido Lévi-Strauss quien mejor definió la diferencia entre drama y tragedia –modernidad y premodernidad– por la vía indirecta de la diferencia entre rito y juego. Si en el rito los dos antagonistas –víctima y victimario– son desiguales y escenifican un duelo con un final ya prescrito desde siempre, el juego comprende dos rivales libres e iguales con un resultado azaroso. La incertidumbre es así la expresión de la libertad humana y del futuro abierto en una perpetua dimensión agonística, cuyo desenlace incesante es la victoria o la derrota.

La gran literatura y cine norteamericanos han cantado la “lírica del fracaso” –frente a la “épica de la victoria”– en las demoledoras batallas de la vida, y sus mejores representantes construyeron incluso una ontología de la derrota: el hombre es un proceso de demolición, decía Scott Fitzgerald en *El gran Gatsby*. En el neoliberalismo, en cambio, la figura es la del vencedor, el Rambo del mercado. El Vargas Llosa neoliberal de los años ochenta y noventa derrota al gran escritor de los sesenta y setenta¹⁵.

En términos de su legitimidad ético-filosófica, el neoliberalismo ha exhibido una suerte de valoración de la competencia, una suerte

15 El escritor que coincide con el ideólogo ya está impregnado del neoliberalismo. Tal en *La Historia de Mayta* y otras novelas muy inferiores a *Conversación en la Catedral* o *La casa verde*.

de “épica del mercado” que suscita la exacerbación de las energías vitales y el triunfo de los mejores. La lucha, la emulación y la victoria tienen una fuerte mitología en el imaginario de la humanidad. Hay las epopeyas en que gana el débil desde David hasta los vietnamitas. Hay, en la perspectiva de la idealización –o en la falacia– del discurso neoliberal, la lucha entre adversarios iguales en escenarios neutrales, desde la guerra de Troya hasta las Olimpiadas, pasando por las justas de los caballeros medievales.

El liberalismo no ignora que la confrontación produce vencedores y derrotados. Lo dice Jean Françoise Revel, citado por Vargas Llosa: “La libre competencia es por definición generadora de desigualdades” (Vargas Llosa, 1999: 35). Sin embargo, el punto de partida es el decisivo, aquel en que se juega la legitimidad ética y política del liberalismo: la igualdad de oportunidades.

Empero, ¿es la competencia pregonada por el neoliberalismo una competencia libre, entre adversarios iguales y en escenarios neutrales?

En el discurso de aceptación del Premio Nobel, Friedrich Hayeck señaló que la *competencia perfecta* y la tendencia al *equilibrio total* de los mercados son categorías meramente lógicas, no solo porque el conocimiento y la información de todas las variables son imposibles de darse sino porque en el caso de producirse ya no habría competencia.

A confesión de partes, relevo de pruebas: el reconocimiento de Hayeck de la *competencia imperfecta* **integra** en el juego del mercado las relaciones de poder, el mayor conocimiento e incluso el engaño y aun el fraude de uno de los “jugadores” y, por ende, la esencial desproporción de los jugadores.

La desigualdad a la que alude Revel no es solo el resultado sino el origen constitutivo de la “libre competencia” que se reproduce y amplía una y otra vez. Fue un intelectual liberal clásico de América Latina, Juan José Arévalo, quien la narró en la fórmula lapidaria de la fábula del tiburón y las sardinas. ¿Qué libre competencia puede haber si uno de los contendores es el poder corporativo de las doscientas trasnacionales que controlan el 29% del patrimonio mundial y, en palabras del propio Vargas Llosa, “el señor Kaplan recuerda que de las primeras cien economías del mundo, cincuenta y uno no son países sino empresas, y que las quinientas compañías más poderosas representan ellas solas el 70% del comercio mundial?” (Vargas Llosa, 1999).

La tesis del mercado libre responde al interés de quienes gobernan el mercado mundial, y se benefici(arí)a de la liberación de todas las restricciones al libre flujo de mercancías y de capitales. El neoliberalismo es el discurso del capital multinacional.

La tesis de la “mano invisible” del mercado obedecía a la imagen embellecida de un capitalismo emergente, fundado en miles de pequeñas unidades productivas que se regaban por todo el tejido social, pero que, sin embargo, había atravesado la larga pesadilla de la acumulación originaria –tráfico de esclavos, sobreexplotación comercial, piratería, expliación de los indios americanos– que lo trajo al mundo “chorreado lodo y sangre”.

Casi ciento cincuenta años después, la utopía del capitalismo de libre competencia había fracasado –*La riqueza de las naciones* se publicó en 1776 y *Economía y Sociedad* en 1921– y Weber dirá con alarma:

“Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado [...] El mercado “libre”, esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos” (Weber, 1944).

Weber confiaba en un mercado sujeto a normas éticas. La realidad ha mostrado que la “amoralidad” del mercado radica en su estructura, en su inmanencia, en su funcionamiento automático, que conduce inevitablemente a la concentración y centralización de capitales, a la tautología del triunfo del más fuerte.

La “igualdad de oportunidades” es una falacia cada vez más evidente que solo ideólogos trasnochados como Vargas Llosa sostienen. Tan falaz que el neoliberalismo únicamente ha encontrado en la esfera de los pequeños negocios y aun en la de los informales el escenario de su aplicación.

En ese terreno ha logrado un sorprendente éxito. La fábula de los “emprendedores” –término de mayor apelación a la voluntad y a la imaginación que el de empresarios– y la de los “líderes” gobiernan el discurso mediático, la publicidad, múltiples centros seudo-académicos, textos de autoestima, talleres, seminarios, conferencias, encuentros internacionales...

La economía informal es otro escenario preferido de la legitimidad de la ética del capitalismo neoliberal. Hernando de Soto promovió su validación para cuestionar, según su perspectiva, las trabas que la burocracia del anacrónico “capitalismo mercantilista” impone a la iniciativa individual. De Soto ve en los informales los herederos de los capitanes de industria y de los pioneros del oeste norteamericano. En sociedades en que una sola jugada de las cor-

poraciones multinacionales produce mayores efectos que todas las iniciativas de millones de informales, tal leyenda resulta irrisoria. La economía informal, en extremo frágil e inestable, es una de las fuentes de creación de valor que luego se concentra en el gran capital multinacional. Además, solo una ínfima proporción de informales logra escapar a la miseria y la precariedad.

Empero, ha logrado crear una ideología en algunos sectores informales muy favorable a la derecha neoliberal. El imaginario político de la América Latina de las últimas décadas –en los últimos años propende a modificarse– ha estado fuertemente impregnado de esa ideología: desdén por los partidos y la escena política, seguridad, anticorrupción, orden y estabilidad autoritarias. Fujimori fue quizás el caudillo que apeló con más vigor al imaginario de esas capas que niegan de la política y solo confían en su trabajo.

EL INDIVIDUO COMO CONSUMIDOR

La fragilidad de la leyenda de los emprendedores, tan lejana del caballero de industria de antaño, o del mito del multimillonario nacido en los barrios pobres, ha propiciado que el neoliberalismo desplace la categoría de libertad de la “libre empresa” al consumo: la libertad de elegir.

En esa perspectiva, el neoliberalismo ha pretendido construir una ontología del hombre como consumidor: es allí en el mercado donde se afirmaría la libertad, constreñida en el mundo del trabajo, cuya mejor metáfora –más bien realidad análoga– es la del “control remoto”, la libertad de elegir entre las diversas opciones del “menú” televisivo y, por extensión, en el restaurante, en el mercado, entre los candidatos en la competencia electoral.

La figura del hombre como consumidor define las relaciones del hombre con el mundo: espectador, hincha, fan, elector. Es consubstancial a la vivencia “barroca” del mundo como espectáculo fundado en el predominio de la mirada y de la pulsión escópica. El Renacimiento había llevado, por una parte, una poética del trabajo concreto –el esplendor de la “artesanía”, el hombre como creador, la mano como la unidad del cuerpo y la inteligencia, del Eros y el espíritu– y, por otra, la perspectiva lineal –el mundo que se organiza sintéticamente para su apropiación escópica por un espectador colocado en el centro de la visión –expresión del *consumo ilustre* de los principes– y que representaba el *yo conquereur* europeo. El espectáculo moderno sepultó el imaginario del trabajo concreto y magnificó la ilusión de la apropiación escópica del mundo.

El totalitarismo de los *mass media*, en particular de la TV, cuya relación vertical entre las centrales de comunicación y la pantalla privada, esa “caja idiota” que genera un espectador-consumidor pasivo,

es quizá la mejor expresión de la “libertad de elegir” –el control remoto– y del mito del individuo libre del liberalismo.

La cultura espectáculo y la figura del hombre como consumidor han cristalizado poderosamente en la vida cotidiana, en tanto la quiebra del imaginario de la producción y de la creación ha expresa do el debilitamiento de antiguas categorías fuertes, clases, organizaciones sociales, sindicatos¹⁶. El ideal del *homo-faber*, el *homo-ludens*, el hombre como artista de las extraordinarias visiones de Kafka –el artista del trapecio y el artista del hambre– se ha debilitado considerablemente en aras de la figura del espectador, hincha, fan, elector, y el ámbito de la cultura de masas y del “entretenimiento” ha penetrado profundamente en los rituales sociales –conciertos musicales, espectáculos deportivos, en la transformación del erotismo en pornografía y de la “agitación y propaganda” políticas en publicidad– y en las ceremonias del Estado –la conducta del poder como fenómeno mediático.

Nuestras sociedades empobrecidas, con amplias capas de la población que viven con menos de uno o dos dólares diarios, se han convertido también en “sociedades del espectáculo”¹⁷.

En el neoliberalismo, el hombre como productor y creador parece estar en vías de extinción. Pero el hombre como consumidor también puede ser remplazado. La fantasía del clon solamente ha podido surgir en una sociedad que ha constituido al hombre como consumidor seriado de productos seriados. Asimismo, el espectador puede desaparecer. La televisión ha roto ya en gran medida el “contacto directo” del *showman* con el público¹⁸. Para el neoliberalismo, el elector también podría ser remplazado por el espectáculo mediático, la publicidad, el marketing o el conteo electrónico¹⁹.

16 Salvo por los nuevos movimientos sociales, los hombres han tendido a ser (des)organizados por el mercado y los registros del poder: cédula de identidad, record policial y libreta militar, matrícula escolar, ficha médica, clave laboral, tarjeta bancaria, papeleta de votación, registro único de contribuyentes, número telefónico, *e-mail*. Claro, no siempre es así: en nuestras sociedades pobres, buena parte de los habitantes carece de la mayoría de tales registros. El mercado excluye, segregá, disgrega.

17 No se trata, por supuesto, de cuestionar el espectáculo *per se* sino la relación vertical de la “escena” con consumidores pasivos: entre el equipo de fútbol y la gente hay solo el hincha y no una práctica masiva.

18 El video clip en vez del espectáculo en vivo. Y, en este, la pirotecnia, el escenario envuelto en un aura mítico-mecánica, hace del público cada vez más una presencia lejana, un ligero clamoreo.

19 Las recientes elecciones en México son una muestra de que se las gana, sea a “a boca de urna”, sea en el conteo electrónico. En 2006, la resistencia popular ha pretendido obligar a que las elecciones reales derrotaran a las virtuales para impedir

MERCADO, MASS MEDIA Y SUJETO DESCENTRADO

El individuo privado que Vargas Llosa exalta como la categoría cardinal del (neo)liberalismo pertenece a la era clásica del ascenso de la burguesía. Todo el siglo XX ha liquidado esa categoría, en especial durante las dos grandes guerras, y el posmodernismo ha debido asumir la imagen de un sujeto descentrado, fragmentado entre identidades múltiples y evanescentes. Vargas Llosa se quedó en el siglo XVIII.

LA CENTRALIDAD DEL MERCADO COMO CATEGORÍA POLÍTICO CULTURAL

La categoría de mercado ha sido siempre central en el discurso liberal de la modernidad, no únicamente en el terreno económico sino en el político y en el cultural y simbólico. La categoría de “intercambio de equivalentes” gobierna el sentido de la justicia y la igualdad en las relaciones humanas, incluso en la esfera del amor en la que, frente al imaginario premoderno del amante y el amado, el siervo y la dama, erige la vigencia del exacto intercambio de amor y placer de la pareja, los dos amantes y amados a la vez. La democracia ha sido también concebida como una metáfora del mercado, en tanto en su discurso los individuos portadores de mercancías –sujetos de intereses privados– devienen ciudadanos y el libre enfrentamiento de sus voluntades en los intercambios origina los distintos ámbitos de la conflictividad social, cuya regulación funda la institucionalidad democrática del Estado y la correlación de fuerzas de la escena social y política. Empero, en el neoliberalismo, la categoría de mercado ha cobrado una centralidad absoluta y renovadas formas.

En la plenitud del barroco clásico, Francisco de Quevedo poetizaba: “Ayer se fue, mañana no ha llegado / hoy se está yendo sin parar un punto. / Soy un fue y un será y un es cansado. / ¡Cómo de entre mis manos te resbalas! / ¡Oh, cómo te deslizas, vida mía!” Si en dicha época, el “largo siglo” de la revolución copernicana, el viaje científico de Nicolás Copérnico a Isaac Newton pasando por Galileo Galilei y Johannes Kepler, derrocó el señorío y la centralidad del hombre y Dios en el universo germinando las nociones de espacio infinito y tiempo irreversible, en la era posmoderna y neoliberal, el principio de incertidumbre de Heisenberg, la teoría del caos, y aun la teoría de las catástrofes y la geometría de los fractales han contribuido a crear la imagen y atmósfera de incertidumbre, fractura, fragilidad y perdida de sentido.

El individuo privado del liberalismo, compacto y pleno, ha sido sustituido por el sujeto descentrado e intermitente, frágil y fugaz del neoliberalismo. A la par, poderosas categorías de la cultura occidental

la repetición de las elecciones de 1988, en que se impidió la elección –valga la redundancia– de Cuauhtémoc Cárdenas.

–el erotismo, el mal, la tragedia– han sido erosionadas por el vendaval del mercado que suprime toda trascendencia. Tal como lo decimos en otro texto: “El mercado es nietzscheano²⁰ y posmoderno: liquida la trascendencia, la metafísica, confisca la profundidad humana –la esencia, el inconsciente, las estructuras. Pero a la vez es antinietzscheano, positivista: impone lo dado como dato insuperable. En esa pura superficie, vértigo que fragmenta y banaliza todo, no cabe el mal como absoluto ni el arte o el erotismo como trasgresión o fusión absoluta e indiferenciada con el Gran Todo. El mercado es un gran carrusel que despoja al hombre de toda subjetividad, pura brizna de paja al viento, y de toda pulsión, desmorona el edificio psicoanalítico, tanto el complejo de culpa como el violento retorno de lo reprimido, y lo canaliza hacia una suerte de euforia de video clip que chisporrotea en el ambiente psicodélico.

“El mercado tempera las pasiones, banaliza las perversiones y las convierte en parte necesaria de una oferta bien surtida, disuelve el heroísmo y el martirio. Si antes, en la época de Sartre o Marcuse, la fugacidad del mundo, la disolución de las esencias en el tiempo, la opacidad irreductible de la existencia provocaban angustia, en la era neoliberal generan un suave y discreto hedonismo, la literatura *light* y el pensamiento débil. El mercado ha tenido tiempo de aligerarlas” (Moreano, 2002).

La velocidad de los intercambios “virtuales” –flujos monetarios y electrónicos– engendra la imagen de un espacio infinito y un tiempo presente y fugaz, en que las identidades fijas tienden a desvanecerse. La consecuente supresión de la profundidad –las esencias, las estructuras– señalada por Fredric Jameson, en aras del triunfo de una superficie descentrada e incessante, promueve la categoría de diversidad en sustitución de la de contradicción originada en las estructuras. Se transfiguran los dos términos de la contradicción –el Mismo y el Otro, positividad y negatividad– en un orden de superficie que contiene espacios distintos, el combate en competencia de andariegos paralelos.

El frenesí de la diversidad de lo Mismo tomó el relevo de la contradicción que supone la Alteridad. Narciso ya no se reconoce como Otro: es su imagen pura, el simulacro cuyo original no existe.

20 El posmodernismo, en tanto discurso del mercado, asume la crítica del fundamento metafísico de la realidad y de la verdad que lleva a Nietzsche a “comprender que todo es devenir” y a postular la necesidad de “negarnos como individuos”, en tanto así se niega un mundo estable de esencias inmutables y una individualidad que fija una interpretación inalterable. Sin embargo, el mercado y la cultura posmodernas sustituyen el flujo del devenir por la circulación de ideas y mercancías en una superficie extensa pero fija, la del espacio mundial de los intercambios.

LA DESCENTRACIÓN DEL SUJETO Y EL SIMULACRO

El discurso del capitalismo siempre acudió a los imaginarios del mercado para legitimarse. Empero, es en las fases de transición de un modo de reproducción a otro –de los mercados regionales a los nacionales en los siglos XVII, XVIII y XIX y en la actual transición a una economía mundial– que cobra absoluta preeminencia en la simbólica social. La realidad –dominada por los intercambios mercantiles y monetarios y por las oleadas migratorias– se presenta como inestable, fugaz, pulsátil, una vasta red de flujos perpetuos cuyas intersecciones –o nodos– son los únicos puntos portadores de sentido.

Hoy, sin embargo, el vértigo del mercado no es solamente mucho más amplio y dinámico, descomunal si se quiere, sino que ha conquistado al fin la muerte de toda trascendencia y la plena inmanencia del capital, en la que el valor, gracias a la ingeniería genética y a las materias primas sintéticas, consigue aproximarse a su pureza absoluta y liberarse de toda dependencia al valor de uso, “naturaleza-hecha-a-máquina”, según Jameson.

El individuo descentrado por el frenesí del mercado es, sin duda, la imagen más fuerte en la configuración de la cultura en la era neoliberal.

En tal época, la escisión entre valor de uso y valor, mercancía y dinero parece haber llegado a lo que Baudrillard llama “esquizofrenia del valor de cambio” y, articulada con el desarrollo de la informática y de la comunicación tiende a germinar el imperio de la realidad virtual: la sustitución de la materialidad del mundo por sus imágenes, de la riqueza real por el frenesí circulatorio del signo monetario, de los intercambios personales por las redes electrónicas.

Al mismo tiempo, el despliegue de los *mass media* ha consumando el control del “principio de realidad”, fundamento de la realidad virtual: solo existe aquello que circula en los circuitos de los *mass media*. El monopolio de la información es un monopolio de lo real. Más aun, el poder de los *mass media* se funda en la producción de la realidad a través de la imagen y, a la vez, en la irrealización de lo real por su transformación en imagen²¹. Esta indistinción, que algunos pensadores posmodernos celebran como la muerte del principio de realidad, es quizás el mecanismo fundamental del actual control social: la cultura del capitalismo tardío invierte el dominio religioso medieval en una forma mucho más perversa: libera los cuerpos y expropria la imaginación y aun el inconsciente, produce la materia

21 No solo como hecho cultural: hay estudios sobre el efecto de ruptura de la relación entre los dos hemisferios del cerebro del telespectador y de la obstrucción de la función analítico-sintetizadora que permite distinguir lo imaginario de lo real.

de nuestros sueños y la textura de nuestra fantasía. La gravitación del poder mediático norteamericano –cadenas informativas, “enlatados”, cine de Hollywood, multimedia– en los imaginarios del mundo es exorbitante²².

Esquizofrenia del valor de cambio, realidad virtual, superficie excéntrica sin profundidad: el individuo no solo ha perdido su centralidad en el universo sino en sí mismo; el travestismo parece ser la poesía del universo virtual: el travesti no es una máscara que oculta un enigma, debajo no hay rostro ni piel. El enigma detrás de la máscara ha cedido su lugar al carrusel de disfraces. Las viejas identidades nacionales y de clase –con sus desgarramientos internos– se han travestido, remplazadas por la ininterrumpida trasmigración a través de identidades nómadas y múltiples. El mercado ha desorganizado formas sociales e imaginarias de vieja data tales como la cultura del trabajo y de la resistencia²³.

El capital, la centralidad absoluta, aparenta estar ausente, volatilizado en sus metamorfosis. Resquebrajada la determinación de las estructuras, hombres, signos, imágenes e ideas flotan –en una superficie fenoménica sin centro– libres y volátiles; una multiplicidad de destellos: la sociedad posmoderna ha vuelto a la fase anterior, a la del espejo, y vive no la angustia sino la euforia del cuerpo fragmentado. Toda la *realidad* parece estar del lado de juego espejante de la metamorfosis: información, publicidad, comunicación.

El individuo privado, piedad angular del liberalismo clásico del siglo XIX, ha devenido, en la era posmoderna del cambio de milenio, en simulacro, espejismo. En América Latina ambos se superponen y yuxtaponen sin haberse realizado ninguno cabalmente. El (neo)liberalismo ha pretendido legitimarse en tanto la realización del imaginario liberal clásico –mercado, democracia, individuo privado– suscitando nuevos valores –progreso, competitividad, eficacia– frente al viejo imaginario de la culpa y el castigo, aunque lo ha hecho en la era de la “crisis de la modernidad” y bajo el imperio de un capitalismo salvaje. El resultado ha sido la fragmentación, la dispersión de los colectivos, la lumpenización de amplias capas de la sociedad, una suerte de desmigajamiento de las identidades en la que los hombres se aproximan al grado cero de lo social.

22 En el Anexo consta el peso de los aparatos culturales norteamericanos en el mundo y en América Latina.

23 En el caso de algunos movimientos sociales, por el contrario, el mercado ha devenido un taumaturgo: en los Estados Unidos los movimientos gay-lésbicos, por ejemplo, han logrado similares y aun mayores réditos más gracias a él que a la acción política directa.

EL SISTEMA DE VALORES DEL NEOLIBERALISMO

El carácter performativo del saber actual, gracias a la figura del mercado total, la preeminencia del juicio instrumental eficaz/ineficaz en el conjunto de valoraciones apodícticas, la categoría del hombre privado y de su libertad, el carácter agonístico de la democracia y el mercado, la ontología del hombre como consumidor, la des-realización del sujeto posmoderno... han germinado un sistema de valores que impregna el horizonte cultural y simbólico de las sociedades latinoamericanas y se ha “fijado”, por así decirlo, en instituciones y costumbres.

La evangelización católica impuesta por España configuró una cultura dominada por las figuras de la culpa y el castigo, del sufrimiento y la redención en la que dominaba una conciencia trágica de la fatalidad y de lo irremediable. A la par, empero, prevaleció un sentimiento de solidaridad y vivencia colectivas que propiciaron los agrupamientos sociales y clasistas en el curso del ascenso del capitalismo contemporáneo.

Quizá fue Sarmiento quien más cuestionó la dimensión fatalista de América Latina –encarnada, en la Argentina, en gauchos e indios que vivían una suerte de “metafísica de la pampa– y la consideró el obstáculo cardinal para su progreso. La novela de la selva, en el segundo descubrimiento de América de los siglos XIX y XX, volvió a mostrar –en *La vorágine* o en *La isla virgen*– la derrota del Prometeo moderno. *Doña Bárbara* fue la excepción.

A partir de entonces, civilización y barbarie han venido librando su batalla también en la dimensión valorativa del imaginario latinoamericano. El neoliberalismo, en una primera instancia, también se inscribió en esa batalla.

Pero si, en una primera fase, fue el conquistador de la selva²⁴, una variante del caballero de industria del capitalismo temprano, la figura emblemática, en la era neoliberal lo han sido las figuras del mercado y del consumo de masas: publicistas, ejecutivos de ventas, promotores... Y en el caso de América Latina, no los triunfadores sino los que logra(ro)n sobrevivir. Todos los demás –la gran mayoría– son los derrotados por el mercado, los excluidos.

COMPETENCIA Y EFICACIA COMO VALORES ABSOLUTOS

Nuevos vientos soplan en la vida política latinoamericana y los procesos políticos y electorales están tornando a expresar ideales de justicia

24 En *Los argonautas de la selva*, el escritor ecuatoriano Leopoldo Benítez Vinueza narra la extraordinaria aventura épico-trágica de Orellana, que en su viaje por el Río de las Amazonas termina devorado por la selva. Al final, en un epílogo equívoco, presenta el “progreso” de la ciudad de Guayaquil como una suerte de redención por el progreso.

y de cambio. Empero, es indudable que durante la era de plena hegemonía neoliberal, y aún hoy en amplias capas de la sociedad, las imágenes de la maquinaria y de la eficacia política devinieron el modelo de la política, y la del “decididor” devino la imagen del político de la nueva era, contribuyendo a gestar, en el imaginario social, la transformación de la política en técnica, la sustitución de los fetiches religioso y político por el fetiche tecnológico, Dios y el Estado por la máquina de procesamiento de información.

El nuevo político de la era neoliberal era (es) “el que sabe qué hacer y cómo hacerlo”, según rezaba la propaganda de un candidato, Jamil Mahuad, luego presidente del Ecuador. El “decididor”, imagen del saber performativo, ha sido también figura del poder. Empero, si bien los medios de comunicación popularizaron los “nuevos políticos” –esos tecnócratas y “emprendedores” seguidores de los “Chicago” o los “Harvard Boys”–, fueron Fujimori y Menem los que mejor expresaron al político neoliberal. En la era de las reformas estructurales tendientes a destrabar el “libre funcionamiento” del mercado, se requería de políticos duros a quienes “no les temblara la mano” para aplicar las ferreas políticas del ajuste, como el famoso “fujishock” o la reducción de sueldos y salarios dictada por Menem que provocó el suicidio de varios jubilados: el modelo fue la “dama del hierro” que dejó morir a Bobby Sands y a otros nueve presos del IRA y consumirse la huelga de más de un año de los mineros del carbón.

Para que la democracia moderna funcione también como una máquina autorregulada es fundamental, según el neoliberalismo, que “la gente quiera lo que es posible”, esto es, que el juego de la democracia se subordine enteramente a la lógica del mercado. “Desear solo lo que se puede”, terrible consticción del deseo que por definición busca lo imposible. De allí que el peor enemigo del “libre funcionamiento” de la democracia sea el *populismo*, que ofrece lo que el mercado no puede satisfacer, que desata la “voracidad de las masas”, el deseo irrefrenable y que produce la ingobernabilidad. En tanto ética del consumo, el neoliberalismo es neobarroco en las regiones y clases ricas, puritano en las pobres. Así, si en el nacimiento del capitalismo la abstinencia requería de la teocracia calvinista de contención draconiana de las necesidades, el capitalismo de los países de la periferia necesita un despotismo similar para garantizar su funcionamiento “salvaje”: las imágenes de Menem y Fujimori, sobre el fondo del miedo a la pareja terrorismo-fascismo y a la hiperinflación, fueron sus mayores símbolos.

Salvo por Álvaro Uribe no parece, sin embargo, perdurar la figura del déspota constitucional ni ser muy consistente la herencia del imaginario político neoliberal. La misma requiere de fantasmas ame-

nazantes. La política imperial los potencia: terrorismo, narcotráfico, inseguridad ciudadana. No obstante, el crecimiento de las desigualdades sociales se ha revelado un factor mucho más dinámico que el fetiche del terror para germinar los imaginarios y las construcciones simbólicas.

El fracaso del neoliberalismo en el terreno de la satisfacción de las necesidades básicas ha terminado resucitando, en la perspectiva neoliberal, a su odiado rival, el “populismo”, hoy de izquierda y agresivo²⁵.

Debilitadas en la simbólica de la escena y la lucha políticas, la competencia y la eficacia como categorías valorativas de las relaciones sociales fundamentales en la vida cotidiana, en cambio, se han fortalecido y han sido cristalizadas en múltiples instituciones, cambios legislativos y sistemas de la valoración ética.

COMPETENCIA Y EFICACIA DEL APARATO DE ESTADO

EN LAS RELACIONES SOCIALES

En la fase de plena hegemonía neoliberal, la validación del Estado por su eficacia económica, caracterizada por su capacidad de estimular el desarrollo de la competitividad de las empresas en el mercado mundial, devino sentido común en los imaginarios sociales de América Latina y propició un cambio cardinal en su política general²⁶.

Respecto de la investigación científica ocurrió lo mismo. Estudiosos del tema señalan que la estrategia neoliberal no solo ha pronunciado el atraso sino que ha establecido una orientación negativa. En efecto, hacia los años sesenta y setenta del siglo XX, América Latina encauzaba la investigación hacia la creación científica, la investigación de base y planes nacionales de desarrollo; en la actualidad se encamina a fortalecer la competitividad de las empresas²⁷. En una economía globalizada que homogeneiza la técnica y encarga al mundo empresa-

25 En reiteradas ocasiones, el Departamento de Estado y otras instancias del gobierno norteamericano hablan del “agresivo populismo de izquierda”. En gran parte de América Latina, uno de los fenómenos políticos nuevos es el viraje de las bases sociales del llamado populismo, que antes votaban por Fujimori y hoy lo hacen por Humala.

26 Norbert Lechner señaló: “Todo ello redimensiona el papel del Estado y, en particular, de las políticas públicas, estas ya no se refieren tanto a la integración social como a la “competitividad sistémica” del país en los mercados mundiales” (Lechner, 1996).

27 Más aun, la estructura del sistema de investigación de América Latina, forjada en los años sesenta y setenta bajo el ideal de la independencia cultural y científico-técnica, la vuelve disfuncional a las exigencias del nuevo modelo en el que el “contexto de aplicación”, esto es, los requerimientos tecnológicos de las grandes corporaciones, define los temas, los tiempos, los métodos. Para un continente que no realizó su propia revolución científica, tal horizonte es poco promisorio.

rial el desarrollo no tanto de la ciencia cuanto de una “investigación aplicada y desarrollo de productos y servicios” –el 83% en los Estados Unidos en 1996–, la adquisición de tecnología creada en las grandes corporaciones deviene la principal actividad, transferencia que se realiza muchas veces en el interior del sistema corporativo.

Tales cambios expresaron, además, el desplazamiento de la categoría de productividad –vigente en el capitalismo del período entre los años 1948 y 1973–, fundamento de su legitimidad en tanto desarrollo de las fuerzas productivas, por la de competitividad, categoría del mercado que sitúa el problema en la organización del trabajo, en el despido de trabajadores y en la mejora de ventas de las empresas²⁸, con sus graves efectos en la vida concreta y en los imaginarios sociales.

En dicha fase –y aún hoy por supuesto– desapareció casi por completo la cultura del Estado de Bienestar, según la que el aparato de Estado debe proveer a la población de servicios básicos, propiciar el pleno empleo y la redistribución del ingreso.

Atilio Borón señala:

“En primer lugar, en un proceso de creciente mercantilización de derechos que han venido padeciendo las sociedades latinoamericanas. Es decir, cuestiones que antes eran consideradas derechos inalienables de nuestras sociedades, de los sectores populares o de la población en general, por ejemplo, el derecho a la educación [...] En realidad la educación es un bien; quien lo quiera adquirir debe estar dispuesto a pagarla” (Borón, 1988).

La mercantilización del derecho a la educación vino tanto de reformas educativas oficiales cuanto de la proliferación de institutos en todos los niveles, incluidas las “universidades” particulares, que postulan una educación mercantil sin mayor legitimación científica: enseñanzas de destrezas técnicas con la promesa de un valor de cambio inmediato de las mismas, y que se corresponden con una modificación en las aspiraciones de los estudiantes, en los que se dio un creciente predominio de los valores mercantiles por sobre las figuras legitimadoras de las ciencias, el conocimiento y el humanismo de antaño.

Paralela a la proliferación de institutos y universidades particulares –y que invadieron incluso la universidad tradicional fundada en la tradición humanista y científica– fue la explosión de nuevas carreras profesionales, aquellas que ofrecen las destrezas necesarias para incrementar la competencia y la eficacia y que, más que responder a una

28 La productividad es una categoría del capital social, en tanto la de competitividad lo es de los capitales individuales.

demandas de empleo, expresa(ba)n las expectativas ideológicas que el neoliberalismo ha generado en la sociedad.

Más aun, las nuevas carreras se orienta(ro)n en mayor medida a destrezas en la esfera del comercio y de la gestión y no a las tecnologías de producción. Esa estructura se corresponde con un capitalismo que ha concentrado los efectos de la revolución informática en la esfera del comercio y las finanzas y ha remplazado la figura del físico o aun del ingeniero –mecánico, eléctrico o electrónico– por la del ejecutivo de ventas o gerente de personal²⁹.

Por otra parte, la hegemonía de la tesis de la competitividad ha transformado profundamente las relaciones laborales para debilitar los sindicatos, estratificar las ocupaciones, abaratar los salarios y establecer regímenes de incremento de la intensidad del trabajo. No es este el momento de un análisis de esas reformas. Queremos destacar que la competencia entre obreros ha tendido a remplazar la solidaridad sindical, y que la eficacia, dominante en el imaginario social, asume la forma de triunfo individual en la dura batalla del empleo y el salario.

La economía informal es un escenario preferido de la legitimidad de la ética del capitalismo neoliberal. Pero incluso en este terreno, la eficacia no es imputada tanto a mejoras en las técnicas de producción cuanto a las de gestión, ventas y administración. Los cursos para los sectores “informales” hacen hincapié en técnicas de contabilidad de costos, gestión y “mercadeo”.

En una región que durante el auge del humanismo moderno había permanecido alejada –y a veces orgullosamente en contra– del mercado en el arte y la literatura, se advierte un progresivo predominio de las categorías mercantiles en la valoración artística. Con frecuencia se hacen públicas las listas de los libros más vendidos; los sistemas de promoción editorial y los “manager” se han convertido en decisivos para la construcción de “canon”; y, cada vez más, éxito de ventas, prestigio y calidad artística se confunden. Más aun, las editoriales españolas, con la elaboración de sus sistemas de prestigio –medios de comunicación, premios internacionales–, han construido una compleja segmentación del mercado que tiende a definir el prestigio y el valor literario de las obras.

El campo cultural muestra, a pesar de obras y escritores de gran nivel, una singular crisis de creatividad. En los inicios del siglo XX, el mundo literario y artístico fue sacudido por una profunda revolución

29 Los propios ingenieros polítécnicos se ven obligados a seguir maestrías o cursos especializados en “reingeniería de personal”, marketing o cualquiera de las nuevas técnicas de organización del trabajo, gestión y comercialización.

de las formas: cubismo, fauvismo, expresionismo, surrealismo, la música dodecafónica, el creacionismo... El comienzo del tercer milenio, en cambio, se encuentra gobernado por un poder editorial nunca antes visto –el equivalente de los movimientos artísticos son las promociones editoriales– y por una suerte de esplendor del gran panteón que celebra los aniversarios de los grandes artistas del pasado.

**EL DISCURSO DE LA POBREZA. LOS DERROTADOS:
UNA SOCIEDAD DE DESECHABLES**

La primera fase del programa neoliberal –la liberalización del tipo *big bang*, violenta y sin control alguno, la consecuente quiebra industrial y aun agrícola de nuestros países y el masivo ingreso de bienes y servicios de preferencia norteamericanos³⁰– fue una suerte de bautizo de fuego del desplazamiento en el imaginario social latinoamericano de la producción al mercado y de la figura del trabajador a la del consumidor.

El golpe fue terrible: desempleo masivo, quiebra de los sindicatos y de las tradicionales organizaciones populares. Disgregación del tejido social y una inmensa y aciaga derrota de millones de hombres. ¿De qué manera los derrotados y excluidos del mercado fueron asumidos por la cultura y los imaginarios sociales en la era neoliberal que heredamos?

En su pureza, el hombre como consumidor puede funcionar en las regiones desarrolladas del planeta, con altos niveles de consumo para amplios sectores de la población. En América Latina, con una vasta franja de habitantes que viven con menos de un dólar diario, esa concepción parece trastrabillar. Empero, el neoliberalismo ha creado el gran discurso del hombre latinoamericano y terceromundista como consumidor: el discurso de la pobreza.

LA CATEGORÍA DE POBRES: EL NO SUJETO

Cada teoría delimita las categorías y conceptos de los colectivos sociales que definen la realidad capitalista y, a la par, la legitiman o cuestionan. Si en el análisis marxista las categorías son las de explotación económica y de opresión política, en la perspectiva keynesiana priman las de producción, empleo y desigualdad del ingreso y en el neoliberalismo las del consumo, de las que surgen las de pobreza crítica e indigencia.

Las estimaciones de producción, empleo y desempleo permanecen –y su crítica al modelo neoliberal es significativa *per se*; así, la del

30 Con un cambio en la estructura de las importaciones inverso al de la fase de la industrialización: tasa de incremento de la importación de bienes de consumo por encima de la de bienes intermedios y de capital.

aumento del desempleo de 12,4% a 21,2% entre 1990 y 2001–, pero no juegan el papel que jugaban antes –en el pasado reciente de las políticas keynesianas– en el que configuraban algunas de las estadísticas clave para evaluar la acción de un gobierno o de un modelo económico. Detrás del papel central del empleo subyace una teoría del desarrollo –expansión de la producción y de la productividad– que concibe al hombre y al trabajo como sujetos del desarrollo.

Las categorías de pobreza crítica e indigencia –porcentaje de la población que vive con menos de uno o dos dólares por día–, surgidas en la era neoliberal, han alcanzado un enorme dramatismo y se han convertido en el punto de crítica al neoliberalismo en unos casos³¹ y en el de validación de ciertos gobiernos en otros. Así, en los indicadores de 2004 se advierte una relativa disminución de dichos índices para toda América Latina³² y significativa para algunos países, en particular Chile³³, en el que, en cambio, se incrementó la desigualdad de manera dramática³⁴.

América Latina es el continente de las mayores desigualdades sociales del mundo, mayores aun que en África: en los años noventa, África subsahariana presentaba un índice de Gini de 47 frente al 49,3 de América Latina. Según el Banco Mundial, la desigualdad se ha agravado durante las tres últimas décadas, con una caída profunda en los años ochenta, que no ha sido compensada ni durante los años noventa ni durante los primeros años del tercer milenio, en los que el índice de Gini apenas disminuyó medio punto porcentual. Paola Visca señala con ironía la ironía de la convergencia que se ha producido en

31 Guillermo O'Donnell, por ejemplo, señala con justa preocupación y aun irritación: “Esto se conecta con otros datos que muchos de ustedes conocen, pero que debo traer a colación: en 1990 la pobreza en América Latina fue calculada en 195 millones de personas, 76 millones más que en 1970; de ellos, la mitad, 93 millones, eran indigentes, es decir, gente que no tiene recursos para siquiera adquirir una dieta físicamente satisfactoria. Se podría argumentar que estos datos de 1990 reflejan que aún no se había implementado una serie de reformas económicas. Sin embargo, en los datos de 2000, según la CEPAL, el número de pobres en América Latina había aumentado a 210 millones: es decir, 15 millones de pobres más que en 1990, cuando ya muy buena parte de las reformas económicas estaba en curso en casi todos nuestros países. En total hoy tenemos, aproximadamente, 225 millones de pobres, un 40% de la población, de la cual la mitad son indigentes” (O'Donnell, 2003).

32 Del 48,3% de pobreza y del 15,3% de indigencia en 1990 al 41,7% y al 12,4% respectivamente, en 2004.

33 Del 38,6% y 12,5% en 1990 al 18,7% y al 4,4% en 2003.

34 Guillermo O'Donnell señala: “Y aunque Chile es la excepción en este sentido también es, junto con Brasil, el país más desigual de América Latina. En términos de desigualdad, aplicando el Índice de Gini, encontramos que aumentó aproximadamente siete puntos de 1980 a fines de la década de 1990” (O'Donnell, 2003).

América Latina al aproximarse los niveles de desigualdad entre Brasil y México, por un lado, y Chile, la Argentina y Uruguay por el otro. La desigualdad agudiza la depauperación social, por supuesto³⁵.

Las estimaciones de pobreza e indigencia y de la desigualdad de ingresos han permitido una crítica dura al neoliberalismo pero permanecen por entero en su horizonte ideológico. Más aun, han consolidado un imaginario y una simbólica cultural que, a nuestro modo de ver, participan de esa ontología del hombre como consumidor, del hombre como objeto y efecto de la maquinaria económica y política del mercado mundial.

A fin de precisar su sentido en el neoliberalismo, conviene revisar la concepción de “pobres” en la teología de la liberación.

En ella, los pobres fueron el *lugar teológico*, el locus de enunciación, la praxis desde donde se hablaba, generándose así un radical cambio epistemológico:

“La teología de la liberación es, pues, una teología elaborada desde los pobres y oprimidos, ‘desde abajo’, ‘desde el reverso de la historia’, ‘desde los condenados de la tierra’, ‘desde los cristos azotados de las Indias’” (Sobrino, 1977)³⁶.

Mas allá de las advocaciones a los “pobres de espíritu” de Jesucristo y los *anawim* del Antiguo Testamento, los “pobres de Yahveh”, la categoría de pobres comprendía su identidad en tanto sujetos y no en cuanto objetos, sea de la caridad de la Iglesia, de los ricos o del Estado³⁷. Los pobres eran y son el protagonista absoluto y único de la liberación³⁸.

Para Ignacio Ellacuría “el concepto de ‘pobre’ no es ni a-histórico ni neutro, sino dialéctico: decir ‘pobre’ es suponer que existen aquellos que despojan al pobre de lo suyo” (García Castellón, 2003). La desigualdad social es así un resultado de la explotación y del despojo.

35 “Como una lápida pesan en ese sentido las recientes declaraciones a la prensa de José Graciano da Silva, subdirector general de Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), quien desde Santiago de Chile afirmó que a estas alturas América Latina se aboca a niveles de depauperación social ubicados muy cerca de la debacle que enfrenta África” (Núñez, 2006).

36 “La insistencia en que solo desde una praxis se puede hacer teología es lo más profundo que ha aportado la teología de la liberación a la teología en general, pues ha desplazado el problema de los contenidos de la teología a la misma condición de posibilidad de hacer teología cristiana” (Sobrino, 1977).

37 Malone, el personaje de Beckett, grita indignado “de la caridad de estos desgraciados nadie se libra”.

38 Gustavo Gutiérrez se remitía a “múltiples textos de la iglesia latinoamericana” de los años sesenta para insistir en que “el proceso de liberación requiere la *participación activa de los oprimidos*” (Gutiérrez, 1973; énfasis propio).

En el pensamiento neoliberal, en cambio, es producto de una débil capacidad competitiva³⁹.

Los pobres del discurso neoliberal son el mal –la lacra, el pecado– a combatir para ampliar el mercado y consolidar la humanidad del hombre como consumidor. Son los derrotados en las batallas del mercado, los excedentes, los in-necesarios, los que fracasaron por ineficaces.

NEOLIBERALISMO, IDENTIDAD Y RESISTENCIAS

LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD

La identidad latinoamericana –indo o hispanoamericana– ha sido acuciante en varios momentos de la historia, en particular en el de la Independencia y en el de los nacionalismos del siglo XX. Pero aquellos períodos eran de construcción de los países y los Estados, y de las utopías integracionistas. En la era neoliberal, la pregunta por la identidad se ha dado en una fase de descomposición social y de fractura regional y desvertebración de los países.

DISGREGACIÓN SOCIAL E INDIVIDUO

El desarrollo del capitalismo de las últimas décadas, conducido por la estrategia neoliberal, ha promovido profundos cambios en las sociedades latinoamericanas. El declive del peso social de los trabajadores clásicos dio paso a una suerte de disagregación social, enorme masa de desempleados o subempleados –en cuyos márgenes hay una fuerte lumpenización de la vida social– y la gravitación de los sectores populares que empezaron a ser denominados informales⁴⁰.

39 Incluso un pensador contrario al neoliberalismo como Touraine lo admite: “Por el contrario, si nos definimos sobre la base de nuestras acciones instrumentales, ya no somos iguales, porque uno es más fuerte, competente e instruido y otro es débil, incompetente y analfabeto” (Touraine, 1998: 62). Para Touraine, la actividad instrumental es definida en medida creciente por las reglas de funcionamiento de las organizaciones de mercado en las cuales participamos.

40 Los cambios en la semiótica categorial son sintomáticos. Semi o subproletarios en el lenguaje de la izquierda fueron denominados marginados por el discurso académico –desarrollado sobre todo por DESAL y la democracia cristiana– que expresaba el proyecto de modernización fundado en la industrialización para el mercado interno conducido por el Estado: marginados de las actividades productivas modernas y de los servicios del Estado. La “toma del poder” por el discurso neoliberal consolidó la categoría de “informales” que los designa por sus pequeñas actividades económicas –la mayor parte por cuenta propia– y los convierte en “microempresarios”, y a todos en protagonistas de un sector de la economía, cuya contribución en el PIB era y es de aproximadamente el 29%. Aníbal Quijano propuso “distinguir entre ‘polo marginal de la economía y sector informal’. La primera categoría cubre una franja de actividad económica marcada por el entrelazamiento de relaciones de

A la par, si bien se ampliaron las relaciones mercantiles y el capitalismo devino una dominante universal, emergieron renovadas relaciones económico-sociales de apariencia premoderna como el trabajo familiar no remunerado, el compadrazgo, la familia ampliada, el trabajo a domicilio, la artesanía minera, los desplazamientos internos por la hoja de coca, la persistencia y aun acrecimiento de la reciprocidad y el trueque, formas semi-esclavistas en la Amazonia a la manera de los caucheros representados en *La vorágine* de José Eustasio Rivera.

Tan compleja relación ha extremado la llamada heterogeneidad estructural que combina formas posmodernas de trabajo inmaterial y la hipertrofia del capital financiero con formas “premodernas” revitalizadas por el propio capital, una dialéctica esquizoide entre valor y valor de uso.

La modernidad ha llegado: la población urbana supera con creces a la rural y las ciudades latinoamericanas –escenario privilegiado de la política, la ética, la estética y la erótica del valor de cambio– han devenido cosmópolis. En pocas décadas experimentaron cambios que en Europa duraron dos siglos: la muerte de Dios y la desacralización del mundo, el reconocimiento de los derechos del placer y del deseo, las orgías del cuerpo y de la liberación política primero y luego la banalización de los sexos y de la democracia: el condón y los candidatos sin partido. Es decir, el surgimiento del individuo.

Pero el latinoamericano es un individuo a medias, libre en el anonimato y la muchedumbre, sujeto a instituciones premodernas –la familia ampliada, la comunidad–, sobreviviente de una modernidad fracasada y que ahora debe vivir la libertad posmoderna: la emancipación de la patria, la clase, la familia, el “otro”, para flotar a la deriva en la esquizofrenia de los signos del valor, de la política, del sexo y de la muerte. Del poder de la aldea ha pasado al de los *mass media* y a las luces fluorescentes de la ciudad. Las “marcas” urbanas expresan una diferenciación que no individualiza sino que señala tránsitos, flujos, cuerpos y sexos a la deriva. Son máscaras de un carnaval perpetuo e involuntario y el “nomadismo” recorre siempre las mismas calles.

En amplios sectores de la vida urbana, el valor de cambio no ha subsumido al valor de uso. En la economía de supervivencia de la pobreza, el valor de cambio no es más que el mediador y, sobre todo, la forma perversa de envilecimiento del valor de uso. La parcela campesina del migrante interno, el trabajo familiar no remunerado y la “economía informal” constituyen tipos de producción en los que la

pequeña producción mercantil, de reciprocidad y de ‘acumulación originaria’. La segunda cubre actividades de tipo capitalista, pero fuera de la regulación institucional” (Quijano, 1989).

forma mercantil degradada la reproducción de la vida como el fin último de la actividad práctica. La presencia decisiva, aunque distorsionada, del valor de uso pone en acción formas culturales y relaciones sociales “premodernas” tales como las redes de parentesco, compadrazgo o paisanaje que han perdido su valor cultural, formas vacías, recursos desesperados de supervivencia.

Pero si el valor de cambio perverso y envilece el valor de uso, este último distorsiona y mediatisa la universalidad ética, política, erótica de aquél: gran parte de la población está “a medias” en el mercado, en la democracia y en todas las formas políticas “modernas” derivadas de la forma mercantil.

Si la libertad en el Occidente posmoderno es la liberación de las estructuras –la patria, la clase, la familia, el “otro”– en que los hombres flotan a la deriva, efímeros y desecharables, en el ex Tercer Mundo las estructuras, enmohecidas y trizadas, parecieron romper sus goznes y los hombres quedar tirados en cualquier lado, en trozo y en migas, reptando en el cieno, a un lado, al margen: los indeterminados, los excedentes, los que viven porque nadie les da vivienda. Las patrias, los países, las clases tendieron a entrar en un proceso de desmigajamiento: la proliferación “informal”, el pulular, el desclasamiento, la confusión de los rostros, el carrusel en el que la gente no existe en los lugares plenos sino en los intersticios, los huecos, las inmediaciones, las quebradas. Identidades evanescentes, fluyentes, pulsátiles, nómadas.

A la par, una cultura del travestismo y el despilfarro de la pobreza. Quizá haya sido el (neo)barroco quien mejor haya expresado esa dimensión simbólica.

NEOBARROCO, TRAVESTITISMO Y ESTÉTICA DEL DERROCHE

Junto al pensamiento social de los años noventa se dio un movimiento literario y artístico signado por aquello que hemos denominado el Segundo Renacimiento del Barroco⁴¹ y la vigencia de la categoría de (neo)barroco⁴².

Si en el ámbito mundial los *textos* neobarrocos han germinado en el cine, el *design*, las imágenes electrónicas, los llamados *lifestyle*, en el marco de una general *estetización* de la vida cotidiana, conside-

41 El primer renacimiento se corresponde a las décadas del treinta y cincuenta del siglo pasado: Carpentier, Lezama Lima, Guimaraes Rosa, el movimiento antropofágico. (Moreano, 2006).

42 Acuñada por Severo Sarduy en su artículo “El barroco y el neobarroco” de los años setenta, en el marco de un nuevo renacimiento a escala global, gestado hacia la mitad de los años ochenta y en los años noventa del siglo pasado, en el contexto de la llamada crisis de la modernidad y del florecimiento del discurso posmoderno (Sarduy, 1980).

rada una de las características cardinales de la cultura posmoderna, en América Latina, aunque se han cultivado varios de los “géneros” neobarrocos desde la arquitectura hasta el video clip, sus ámbitos peculiares han sido la narrativa y la poesía⁴³, el cine⁴⁴, los textos en torno del diseño, la imagen electrónica, el telefilme, en una importante floración de estudios y teorías sobre la llamada “cultura popular”, en la discusión sobre la cultura de masas, las culturas híbridas y el fenómeno kitsch⁴⁵, y en una nueva reflexión sobre el barroco histórico⁴⁶.

Neobarroco, posmodernismo, pos-boom⁴⁷: no es esta ponencia el lugar en que se desplegarán tales debates. Nos interesa, en la perspectiva de las “herencias del neoliberalismo”, encontrar las relaciones entre neobarroco, mercado e identidad, para definir su sentido en la acumulación de las formas históricas.

Los recursos del neobarroco –inter e intratextualidad, parodia, “travestismo, metamorfosis continuas de personajes, referencia a

43 En particular Severo Sarduy, Luis Rafael Sánchez, Denzil Romero. Entre los novelistas a quienes se califica de neobarrocos, aunque no se hayan declarado de tal modo, encontramos, amén de Lezama Lima y *Paradiso* y *Oppiano Licario* a Cabrera Infante y *Tres tristes tigres* y *La Habana para un infante difunto*; Osman Lins; Jorge Ibargüengoitia y *Los relámpagos de agosto*; Carlos Fuentes en *Terra nostra* y *Cristóbal Nonato*; ciertos cuentos de Borges y de Bioy Casares fundados en la inter e intratextualidad; Julio Cortázar por la superposición de discursos en *El libro de Manuel* y algunos capítulos de *Rayuela*. Gabriel García Márquez en *El otoño del patriarca* y ciertos niveles de *Cien años de soledad*; el mexicano Fernando del Paso por el discurso de Carlota en *Noticias del Imperio* (Celorio, 1998). Por su parte, el poeta y antropólogo Néstor Perlongher organizó y prologó la antología *Caribe transplatino. Poesía neobarroca cubana y rioplatense*, en la que aparecen los cubanos José Lezama Lima, Severo Sarduy y José Kozer; los uruguayos Roberto Echavarren y Eduardo Milán; y los argentinos Osvaldo Lamborghini, Arturo Carrera, el propio Perlongher y Tamara Kamenszain.

44 Raúl Ruiz o Paúl Leduc, por ejemplo. El crítico cubano Rufo Caballero incluye en una lista de cineastas próximos al posmodernismo y al neobarroco a Tomás Gutiérrez Alea, Arturo Ripstein, Paul Leduc, Jaime Humberto Hermosillo, Francisco Lombardi, Fernando Solanas, Luis Puenzo, María Luisa Bemberg, Eliseo Subiela, Glauber Rocha y Arnaldo Jabor.

45 Desplegados en ensayos teóricos de Severo Sarduy, Carlos Rincón, González Chavarría sobre el (neo)barroco latinoamericano, muy emparentados con los estudios sobre comunicación, cultura de masas, industrias y circuitos culturales de J. Martín Barbero y García Canclini.

46 Cuyos pilares fueron Bolívar Echeverría y su tesis del *ethos* barroco, y Mabel Moraña.

47 Entre las figuras cardinales del llamado pos-boom de la literatura latinoamericana se incluyen Manuel Puig, Salvador Elizondo, Antonio Skármeta, Ricardo Piglia, Osvaldo Soriano, Senel Paz, Isabel Allende, Luisa Valenzuela, Rosario Ferré, Severo Sarduy, Cabrera Infante, Luis Rafael Sánchez, Denzil Romero. Varios de ellos son escritores neobarrocos.

otras culturas, mezcla de idiomas, división del libro en registros (o voces)" – expresan la visión de un arte extremadamente artificial, la literatura como una superescritura o un *tatuaje* sobre el cuerpo del lenguaje⁴⁸.

Travestismo, "transformaciones ilimitadas", tal es la expresión estética de la "esquizofrenia del valor de cambio" y de la realidad virtual. El neobarroco, que se ha distinguido por la incesante metamorfosis de sus formas y, a la par, por el carácter artificial, autorreferencial de sus lenguajes, lo expresa en el plano de la producción y circulación culturales.

"Hay un travesti constante en mi literatura", solía insistir Severo Sarduy. Su poética es no solo travesti sino transexual, *queer*. A la vez trotskista y deleuziano, neobarroso, esto es, neobarroco fundido en el barro bonaerense, Néstor Perlongher encarnó los contenidos más significativos del neobarroco: travestismo, fuga perpetua de todo centro o territorio, lenguaje transformista, metamorfosis incesante, desperdicio, culto al exceso, la superabundancia, el despilfarro, el gasto, la desmesura, nomadismo perpetuo, estallido de las "identidades duras, especialmente en lo que respecta a la sexualidad, la raza y el sexo, sin detenerse más que en cristalizaciones precarias, en agrupamientos dionisiacos" (Franco, s/f).

El culto al despilfarro era para Sarduy una característica anticapitalista de la estética neobarroca:

"Ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes; es su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación. Malgastar, dilapidar, derrochar lenguaje únicamente en función del placer" (Sarduy, 1987: 209).

A nuestro juicio, la sociedad posmoderna, dada la hegemonía del mercado y el consumo, ha creado la imagen del desperdicio o consumo suntuario, necesaria a su incesante circulación, y ha logrado integrar el *goce* a la vida económica. Luis Alfredo Sánchez lo señala con precisión en la relación de uno de los personajes de *La guaracha del macho camacho*, Benny, con su Ferrari, que comprende un incesante goce masturbador.

48 "Una nueva literatura en la cual el lenguaje aparecerá como el espacio de la acción de cifrar, como una superficie de transformaciones ilimitadas. El travestismo, las metamorfosis continuas de personajes, la referencia a otras culturas, la mezcla de idiomas, la división del libro en registros (o voces) serán las características de esta escritura" (Sarduy, 1986: 266-267).

El neobarroco expresa de una manera crítica, contradictoria y conflictiva la hegemonía del mercado en la germinación de las formas simbólicas.

FRACTURA DE LOS PAÍSES E INTERCULTURALIDAD

La vieja problemática de la identidad de América Latina resurgió en el marco de la derrota del *tercermundismo* y de una nueva balcanización general de la periferia⁴⁹.

La globalización del capital ha mostrado y acentuado el carácter híbrido de los Estados que surgieron de la descolonización conducida por las potencias imperiales. La perversidad colonial dejó una geografía política sin correspondencia con la étnica –países con diversas nacionalidades y naciones, algunas de ellas fracturadas entre diversos países–, para dificultar toda unificación y manipular y atizar las diferencias e imponer así su dominio.

El debilitamiento de los Estados que, en la fase anterior de proyectos nacionales y unidad del antiguo Tercer Mundo, estaban logrando contener las tendencias disruptivas, provocó la emergencia explosiva de las identidades étnico-territoriales locales y regionales. Fueron, sin duda, los Estados-país multinacionales y/o multiétnicos de la periferia de Europa y de África subsahariana los que sufrieron la peor erosión que precipitó el refugio –la estampida– de amplias capas de la población en *identidades primordiales*. La descomposición de Yugoslavia y las guerras tribales de África son quizás su mayor y más trágica expresión.

Pero no fueron solamente los Estados multinacionales o multiétnicos. Buena parte de los países de la periferia han experimentado el aflojamiento de su unidad, sobre todo aquellos de menor cohesión nacional y en los que el aparato de Estado jugaba un significativo papel en la unificación. En América Latina, las amenazas de algunas élites regionales, alentadas por el poder imperial, de declarar la independencia de algunas regiones –Zulia en Venezuela, la cuenca del Guayas en Ecuador, Santa Cruz en Bolivia– reflejan tal debilitamiento.

El neoliberalismo promueve precisamente la desintegración macro-regional, la degradación de varios Estados en vulnerables e invia-

49 La problemática de la identidad latinoamericana se pregunta por su fundamento: ¿Una identidad que está siempre (re)haciéndose, un núcleo duro –el barroco– que frustra la modernización necesaria para entrar en la globalización, una modernidad propia, alternativa que cuestiona la racionalidad instrumental de Occidente y cuyo fundamento es la interculturalidad, una identidad destotalizada y desterritorializada que se funda en las cambiantes relaciones con el Otro?

bles⁵⁰, en progresiva agonía, regiones –la Amazonia, la Patagonia, las islas Galápagos– que serían declaradas patrimonio internacional. Y, en ese marco político, una confusa yuxtaposición de élites cosmopolitas ligadas con lo que Castells denomina espacio de los flujos, junto con identidades locales fijadas en lugares de un espacio segmentado jerárquicamente.

Una fuerte “herencia”, cuyo peligro cargaremos durante algún tiempo. Empero, a partir de la emergencia de los pueblos indios en toda la zona andina y mesoamericana –Ecuador, Bolivia, Guatemala, Chiapas– surgió en plena época neoliberal un proyecto de identidad fundada en el reconocimiento del carácter multinacional de las sociedades latinoamericanas y en las relaciones interculturales⁵¹.

Los procesos de integración regional –el Mercosur, la región andina, Mesoamérica, el Caribe– expresan los orbes culturales latinoamericanos⁵². A la par, el proyecto bolivariano y la integración sudamericana y latinoamericana pretenden contener las tendencias centrífugas generadas por el mercado mundial y promover movimientos unificadores. En esa perspectiva, las relaciones interculturales contribuirán a entramar, combinando unidad y diversidad, un sólido fundamento social y cultural.

Intercultural, interregional, flujos sociales y culturales: el mosaico se arma. El neoliberalismo persiste, empero, en la fractura macro y micro-regional.

50 La ONG norteamericana Fondo para la Paz, utilizando varios “indicadores de inestabilidad”, hizo una lista de sesenta Estados calificados como vulnerables, entre los cuales están Rusia y diez latinoamericanos: Haití, Colombia, República Dominicana, Venezuela, Guatemala, Paraguay, Perú, Honduras, Ecuador y Cuba. Según la presidenta de Fondo para la Paz, Pauline H. Baker, en una entrevista para *La Nación*, “son los países en riesgo de convertirse en ‘fallidos’ los que representan una mayor amenaza para los Estados Unidos” (Baker, 2005). La estrategia norteamericana cuenta con la desaparición de los mismos en un futuro mediato. Empero, el poder imperial no pretende por ahora acelerar la desaparición de esos aparatos estatales. Por una parte, existen para liquidar sus funciones de regulación y de soberanía económica y política, en una suerte de *suicidio en cámara lenta*. Por otra, para mantener la afirmación diferencial de la identidad de sus habitantes. “Existen solo para no existir, o, mejor dicho, para existir en negativo. Para bloquear la *globalización* de los pueblos y la formación de clases internacionales” (Baker, 2005).

51 La diversidad cultural es aun mayor en el conjunto de América Latina: junto a indios, afrodescendientes, españoles y portugueses de la colonización, ondas migratorias de italianos y alemanes hacia el sur, chinos, japoneses y árabes en los siglos XIX y XX.

52 Si la literatura es síntoma, espejo o representación de la cultura y de la historia, en la América Latina presente han cristalizado varios orbes literarios que serían a la vez culturales: Brasil, Mesoamérica, el Río de la Plata, el Caribe y la Comunidad Andina con sus respectivas intersecciones.

EL PARADIGMA DE LA REVOLUCIÓN

La era neoliberal no hizo sino consumar la sociedad y el pensamiento unidimensionales que fueron descritos y cuestionados por Herbert Marcuse en los años sesenta del siglo pasado.

Marcuse describió la disolución del carácter crítico negativo del pensamiento moderno en la sociedad de la administración total del capitalismo desarrollado y del Estado de Bienestar. En su visión, la contención de las fuerzas críticas de la vida social y política y del pensamiento no venía de una política despótica del poder sino de la administración de una relativa abundancia, la satisfacción de las necesidades generadas por el propio aparato económico.

El texto de Marcuse –complejo, controvertible y problemático– abundaba en el análisis de la muerte del pensamiento crítico y la generación de un pensamiento operacional y performativo⁵³. La consumación de la visión escéptica de Marcuse ocurre, sin embargo, en una fase en que el capitalismo ha debilitado, si no liquidado, el Estado de Bienestar, y revitalizado la precariedad y competencia laborales luego de sumir el movimiento obrero de los países desarrollados en la más profunda derrota de su historia, y en una fase en que el gran proyecto de industrialización de los países subdesarrollados ha fracasado y el esquema de la guerra nuclear de los dos grandes bloques como mecanismo de contención del cambio ha dejado de funcionar.

En América Latina, en el mismo período, el neoliberalismo logró imponer su visión del mundo –invisibilización del capital, el poder, la dominación– en el pensamiento social, a pesar de que el proceso real los concentraba.

LA MUERTE DEL CAPITAL Y DEL OGRO FILANTRÓPICO

Hacia finales de los años setenta y en la década del ochenta se desarrolló en América Latina una vasta reflexión teórica que recusaba la centralidad del Estado –reducido a la esfera de la “sociedad política”– como ámbito de la política⁵⁴. Dicha tesis coadyuvó a liberar las po-

53 Citando un texto relativamente temprano, *The Logic of Modern Physics*, del físico norteamericano Percy Williams Bridgman, publicado en 1928, Marcuse señalaba la reducción del significado de los conceptos a un conjunto de operaciones y el vasto cambio en curso en los “hábitos de pensamiento”, una de cuyas características sería la de que ya no se emplearían instrumentos del pensamiento teórico que “no se puedan describir en términos de operaciones” (Marcuse, 1965: 43).

54 En ese postulado confluyeron múltiples determinaciones: la extrema concentración del aparato de Estado en los régimes socialistas a despecho de la fórmula leninista de su progresiva extinción, la reacción contra el estalinismo de los partidos comunistas y el jacobinismo de los movimientos guerrilleros, la lucha contra los régimes despóticos de la periferia europea –España, Portugal, Grecia y Turquía– y

tencialidades políticas de los llamados nuevos movimientos sociales y de diversas esferas de la vida social y, en tanto tal, cumplió un rol. Empero condujo a un efecto *sui géneris* quizá imprevisto: el olvido de la categoría fundamental de dominación y la del antagonismo que le es inherente⁵⁵. Más aun, la euforia del discurso de la omnipresencia de lo político hizo que se llegara a plantear una suerte de anarco-capitalismo⁵⁶.

Al encubrimiento de las categorías de Estado y de poder imperial correspondió la de capital⁵⁷, remplazada por la de modernidad; sustitución equívoca, pues el capitalismo fue la forma concreta que asumió la modernidad, sin la cual no puede ser comprendido. La categoría de modernidad fue muy rica para salir del encierro económico que cierto marxismo produjo y abrirse a la problemática no solo de la cultura sino de la civilización y caracterizar el momento actual, gracias al pensamiento ecológico, de crisis civilizatoria, tesis increíblemente fecunda. Sin embargo, fue utilizada para ocultar el capitalismo y sepultar el discurso anticapitalista, eje crítico de la modernidad.

Otra categoría desarticulada fue la de totalidad, sustituida por la idea de una multiplicidad de ámbitos, historias y temporalidades, fragmentación de las luchas, mutación incesante de los actores, des-

del Cono Sur latinoamericano, y los procesos de democratización que promovían la consolidación de la “sociedad civil”, la emergencia de nuevos movimientos sociales, la “politización” de esferas hasta entonces inmunes a la política como la sexualidad o la vida cotidiana. Habría que concebir dicha formulación también como efecto teórico del proceso de formación de una estructura estatal mundial y del consecuente debilitamiento de los Estados-país, en especial de la periferia, proceso que encontró su legitimación en el discurso del neoliberalismo.

55 Ese proceso se expresó en una secuencia implacable: primero, se concentró la imagen de la dominación en los aparatos de Estado que luego fueron dejados al margen de la reflexión y, al mismo tiempo, se expandió la imagen de la política a todos los escenarios e intersticios de la vida social que dejaron así de ser el lugar de la dominación.

56 “En la medida en que estos efectos suponen la progresiva socialización de ‘la política’ y la expansión de lo ‘político’ sobre el territorio societal, el sentido del proceso en su conjunto prefigura, en el límite y en clave no economicista, lo que Marx y Engels pensaron como la abolición-disolución de la forma Estado, o cuando menos una cierta ‘des-formalización’ de este a través de reabsorción de ámbitos de decisión dentro de la sociedad” (Arditi, 1988).

57 Zizek lo ha señalado a propósito de la tesis del multiculturalismo que “está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste”. La afirmación de Zizek continúa: “en una típica ‘crítica cultural’ posmoderna, la mínima mención de capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de ‘esencialismo’, ‘fundamentalismo’ y otros delitos” (Zizek, 1998).

centración del sujeto y del mundo, idea que produjo efectos interesantes en el imaginario cultural y en las prácticas estéticas.

LA INVISIBILIZACIÓN DEL ANTAGONISMO Y DE LAS CONTRADICCIONES SOCIALES

Los cambios en la estructura productiva, el fin del fordismo y la derrota del movimiento obrero en casi todos los países, en especial en los desarrollados, y el fin de la descolonización, contribuyeron a consolidar la imagen de la mutación de las relaciones de explotación por las de diversidad, competencia y desigualdad sociales y nacionales.

La disminución del proletariado industrial habría dado, según algunas tesis⁵⁸, un golpe de muerte al marxismo. El cuestionamiento es asombroso: Marx no solo señaló exactamente lo contrario con su famosa ley del crecimiento del capital constante a cuenta del variable, sino que previó, hace ciento cincuenta años, el fenómeno de la automatización por efecto de la pura lógica de dicha ley⁵⁹.

Y han sido los procesos de automatización y robótica, previstos por Marx, los que han generado la ficción de la disipación del mundo del trabajo, en tanto tienden a la superación del trabajo físico, a su descentralización y desterritorialización⁶⁰. A la vez, grandes complejos industriales han sido trasladados a los llamados *mercados emergentes* de la periferia para beneficiarse de una mano de obra calificada y de salarios bajos. Sobre esa base ha operado una ofensiva brutal del gran capital⁶¹.

58 Un investigador de la talla de Laclau lo señaló: “La solución marxista clásica al desajuste entre el particularismo de la clase obrera y la universalidad de la transformación socialista habría estado dominada por el supuesto de una creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo: como resultado de esta *simplificación*, la clase obrera como sujeto homogéneo abarcaría a la gran mayoría de la población y se haría cargo de la gran tarea de transformación universal”. “Una vez que este tipo de pronóstico resultó desacreditado a fines del siglo [...]” (Laclau, 1988). Nótese el juego semántico de la segunda *simplificación* que se confunde con *simpleza* o *simplonería*.

59 En los *Grundrisse*, Marx anticipó la automatización como lógico efecto de la dinámica de la plusvalía relativa.

60 La actual tecnología ha superado los pesados aparatos industriales, las grandes concentraciones obreras y la centralización de la administración en aras de estructuras flexibles, móviles e incluso efímeras y continuamente cambiantes. El eje del poder y la ganancia se ha trasladado a aquellas áreas casi inmateriales: información, imágenes, fluidos electrónicos, manejo del código genético. La organización y la gestión del capital han cobrado asimismo una forma inestable, en constante flujo, intermitente.

61 Ofensiva que ha desarmado los sindicatos, ha incrementado el trabajo basura y el desempleo con su efecto desmovilizador, y ha aumentado la segmentación salarial, factores todos que golpearon severamente la tradición combativa del mo-

La disminución de la clase obrera es un fenómeno de los países de la Tríada en el *segmento de punta* de la renovación tecnológica, en el que nos aproximamos a lo que en los años sesenta del siglo pasado se llamó el “límite técnico del capitalismo”, el grado cero de la plusvalía directa.

Si pensamos, en cambio, en los mercados emergentes y en países como India y China, y en el mundo como conjunto, el proletariado industrial ha crecido de modo significativo. Además, la categoría de trabajadores es hoy universal. Más aun, la automatización en un pequeño sector del gran capital corporativo ha contribuido a aumentar la explotación del trabajo del mundo entero. Hemos pasado de la plusvalía directa a la extraordinaria como el eje de la acumulación: el gran capital multinacional explota el trabajo del mundo entero.

Pese a ello, vivimos hoy la paradoja de que mientras mayor es la explotación del trabajo, menor es su visibilidad.

En dicho discurso, la categoría de explotación del trabajo ha sido sustituida por la de la competencia entre individuos libres e iguales que genera desigualdades. No obstante, la “competencia” partió de una polarización que tendió a incrementarse: en nueve países de América Latina, la brecha entre los ocupados del estrato alto y los del estrato bajo pasó de 7,4 a 8,4 veces entre 1990 y 1996, una etapa decisiva en el curso del neoliberalismo (Fossati, Aspiroz y Mendoza, 1999)⁶². Por otra parte, entre 1980 y 1996, salvo en pocos países, los salarios descendieron de modo significativo⁶³ y las ganancias crecieron⁶⁴.

vimiento obrero y contribuyeron a velar las categorías de contradicción y antagonismo sociales.

62 Si partimos de 1980 y con una jerarquía por quintiles, las proporciones son mayores, por supuesto. Por otra parte, en los países desarrollados se dio de una manera tal vez más amplia: si en 1974 el promedio de ingresos de un ejecutivo principal de los Estados Unidos era treinta y cuatro veces el ingreso de un trabajador medio, en 2000 era ciento ochenta veces (Romero Gómez, 2000). Por otra parte, tal involución de los salarios se expresó en la renta familiar. Así, si en el período de posguerra 1948-1973 la proporción en los ingresos entre el 5% más rico y el 20% más pobre de las familias estadounidenses descendió de 14 a 1 al 11 a 1; en el período 1973-1990 se incrementó a 19 a 1 (Castells, 1997).

63 Solo cuatro países tuvieron en 1996 un salario mínimo real igual o mayor que el de 1980: Costa Rica, Panamá, Paraguay y Colombia, con el 1,5%. Los restantes tuvieron un ingreso que en el caso del Perú llegó al 84,8% inferior (Fossati, Aspiroz y Mendoza 1999).

64 El fenómeno se dio también los países desarrollados: “Las tasas de beneficios después de impuestos en los puntos máximos de los ciclos económicos ascendieron del 4,7% en 1973 al 5,1% en 1979, se estabilizaron en los años ochenta y ascendieron al 7% en 1995” (Castells, 1997). Dichos niveles fueron más altos que en el período 1950-1973, el de mayor crecimiento y en el que los salarios mejoraron ostensiblemente.

Al mismo tiempo, el imaginario de la opresión y de la liberación nacional fue remplazado, en el marco del fin de la descolonización, por el de un mundo multicultural de naciones y etnias independientes integradas en Estados soberanos en un orbe interdependiente de competencia entre sujetos jurídicamente libres e iguales.

Los resultados de la *libre competencia entre Estados jurídicamente libres e iguales* fueron terribles. Los años setenta, con la liberación de Angola y de las colonias portuguesas, marcaron el fin de la descolonización. En las dos décadas siguientes, la era neoliberal, las nueve plagas de Egipto y los cuatro jinetes del Apocalipsis se volcaron sobre las regiones pobres de la tierra, precipitándolas en guerras fratricidas, niveles pavorosos de desempleo y extrema pobreza, ruina de millones de industrias y de miles de millones de campesinos, derrumbe de varias economías nacionales y de algunos Estados. El rostro de la dictadura del gran capital –llamada globalización– ha sido la disminución en quince años de las expectativas de vida de la población de África subsahariana⁶⁵.

Enmascaramiento de las categorías de capital, poder, imperialismo, dominación, antagonismos sociales... La invasión a Irak y la guerra contra el terrorismo ha dado un golpe de muerte a tal estratagema. En primer lugar, a la del ocultamiento del poder estatal, olvido extraño en la era en que se estaba gestando el más grande poder estatal e imperial de la humanidad, dotado de una estructura militar planetaria –cinco comandos regionales, bases militares en más de ciento veinte países– y de un ilimitado poder.

Tan sorprendente como el encubrimiento del poder estatal ha sido el escamoteo del capital cuando se ha convertido en la forma dominante absoluta y ha logrado imponer su forma multinacional no solo como la hegemónica sino como la que rige el dinamismo –o la degradación– de la vida de la tierra hasta en sus últimos rincones. Más aun, en el período de su ocultamiento teórico, se produjo la más intensa centralización de capitales de su historia: las quinientas transnacionales más grandes del plantel producen el 54% y, las doscientas restantes, el 29% del PBI mundial⁶⁶.

La tesis de la quiebra de la totalidad de lo real parece seriamente resquebrajada por la propia unificación mundial del poder y del capi-

65 Tal como, según Marx, la disminución de la talla de los franceses y francesas en la era de la acumulación originaria.

66 “En 2004, las doscientas multinacionales más grandes del planeta concentraban el 29% de la actividad económica mundial. Muchos analistas pensaban que la ola de fusiones corporativas que comenzó en los años noventa estaba bajando, pero el valor de las fusiones y compras entre empresas alcanzó 1.95 billón de dólares en 2004, un 40% más que en 2003” (Ribeiro, 2006).

tal multinacional. La revitalización y prestigio que han asumido las tesis de la escuela de la economía-mundo y los análisis de Wallerstein son una muestra de ello. La tesis del final de la historia⁶⁷ y la de la pérdida de su sentido, tan cara el posmodernismo, parece gravemente cuestionada por los procesos de coordinación de las luchas sociales y políticas y de gestación de aquello que hemos llamado la humanidad como sujeto político. Es hoy precisamente cuando se han abierto las condiciones para una historia realmente universal⁶⁸.

Sin embargo, aquellas categorías –la de contradicción y antagonismos sociales y la de lucha de clases– que fundamentan la teoría y el imaginario revolucionarios siguen excluidas. Por otra parte, la fragmentación social y la descentración y aun dispersión de las capas oprimidas por al capital debilitan la imagen de los sujetos revolucionarios. Tal es quizá una de las más duras herencias del neoliberalismo. Y uno de sus mayores interrogantes y retos.

Y quizá la resistencia al neoliberalismo esté contribuyendo a dar las respuestas.

UNA HERENCIA POSITIVA: LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

El neoliberalismo debilitó significativamente los viejos movimientos sociales –trabajadores y sindicatos, campesinos sometidos a la hacienda, pobladores de los barrios miseria– y en su época surgieron los llamados nuevos movimientos sociales, asentados en la compleja problemática del reconocimiento y de la identidad étnica, de género, de orientación sexual, que abrieron el horizonte de una nueva política y de renovadas teorías⁶⁹.

67 En su versión desenfadada, la de Fukuyama y el discurso único, o aquella que confina la vida política y los cambios en el interior del actual sistema económico y político mundial.

68 La humanidad como sujeto político está germinando en las redes mundiales de los movimientos sociales, la emergencia de un superproletariado mundial, tal como lo sostiene Jameson, la migración y su gran movilización política, la lucha universal contra la guerra y el poder imperial. La imagen de un mundo intercultural, único y diverso es la forma que asume esa totalidad dinámica y cambiante.

69 La caída del *socialismo real* y el supuesto *adiós al proletariado* confirieron a esas reflexiones un carácter inaugural: estaban descubriendo el nuevo mundo, la nueva episteme. La reflexión teórica fue muy rica y diversa, en el feminismo primero, y luego en la corriente de la *diferencia colonial* –Mignolo, Lander, Quijano, Coronil–. Por otra parte, el fin de los movimientos de liberación nacional y el fracaso de las *burguesías nacionales* abrieron una importante línea de reflexión en aquellas regiones donde fue más vivo el movimiento anticolonial: la India, el orbe árabe, África subsahariana –la escuela de los “estudios subalternos”, Edward Said, Chukwudi Eze y muchos otros–. Si bien relacionadas, dichas reflexiones obedecen a problemáticas e historias distintas de las de los pueblos indios de América, los afro-norteamericanos o afro-caribeños.

Su emergencia implicó una crítica de facto a los contenidos políticos que habían animado la lucha social y política de períodos anteriores. Comprendieron un desplazamiento de la esfera económico-política a la de la cultura –la política de la identidad⁷⁰– y, para algunos analistas, expresaron la caducidad de las tesis de la revolución y de la “toma del poder” por una concepción de la continua profundización de la democracia en el terreno de la “sociedad civil”.

Quizá su mayor y fundamental aporte en esta fase fue su recuperación de la politicidad de la vida cotidiana –roles, identidades primordiales, hablas, relaciones afectivas... todas ellas, en última instancia, dimensiones del valor de uso– en aras de una política que no se abstraiga de la vida inmediata. Si la política imperial es la del valor de cambio, la nueva política debería partir de las identidades primordiales, la naturaleza, el cuerpo.

Cada uno de los nuevos movimientos sociales –los étnicos, feministas y gay-lésbicos, el ecologista– ha tenido su propia historia⁷¹. El fenómeno novedoso fue su vigoroso surgimiento conjunto, la confluencia de sus procesos y los lazos de solidaridad que germinaron entre ellos.

Ese aparentemente extraño parentesco solo puede entenderse, en el nivel cultural, como confluente de una crítica radical al logos de Occidente a partir de una concepción del hombre como nodo de pulsiones y flujos energéticos que privilegia a los *shamanes*, a las viejas diosas *ctónicas*, a Dionisio frente a Apolo, a los lenguajes distintos de aquellos en que impera la unidad sujeto-predicado⁷², a la *cora preverbal*; y, en el nivel político, como implosión de las identidades secundarias –el Estado-país– en tanto efecto de la globalización.

70 En la perspectiva socialdemócrata comprendió el desplazamiento de las políticas de la redistribución a las de la identidad.

71 Sin duda, el feminismo exhibía una de las más ricas y experimentaba una vitalidad teórica impresionante. Los movimientos gay-lésbicos tuvieron un curso diferente desde la revuelta política a los éxitos en el mercado y en la vida social.

72 Los lenguajes de origen indoeuropeo y su estructura sujeto-predicado-cúpula se fundan en la identidad de las estructuras sintácticas, lógicas y ontológicas. En los lenguajes matriarcales como el vasco o el quechua, en cambio, el objeto y el verbo están en el centro. Dichos lenguajes no parten del yo –el sujeto trascendental– que conquista el mundo sino del acontecer del mundo como tal. De allí el predominio de la voz pasiva. Actitud receptiva, rica en formas concretas; y abierta, por ser aglutinativa de la realidad en devenir. En el quechua, según José María Arguedas, las palabras suenan como las cosas; los sintagmas, estructuras aglutinantes, identifican la cualidad con el objeto, la acción con la persona y, como el *euskarra* o las palabras-valija de Joyce, forman una totalidad de sentido con una sola palabra. Las categorías espaciales y temporales, de cantidad y calidad, no se separan de los objetos, del cuerpo, de la materialidad del mundo en movimiento (Mayr, 1989).

Si bien en una primera fase se movieron de modo independiente y en la perspectiva de la democratización de la sociedad civil, la crisis del neoliberalismo, la beligerancia del poder imperial y el ascenso del movimiento de los excluidos y explotados han provocado que se integren en un movimiento general de resistencia en contra de la globalización del capital multinacional⁷³.

Amén de los movimientos de mujeres, ecologistas o GLBT, se suele nombrar a los zapatistas, al Movimiento de los Sin Tierra en el Brasil y a los pueblos indios del Ecuador y Bolivia como los nuevos movimientos sociales de América Latina.

Más allá de su especificidad étnica y campesina, dichos movimientos devinieron un centro de resistencia contra el neoliberalismo. Fueron una suerte de gran canal de expresión y circulación social y cultural a través del cual se palpaba el magma subterráneo de la agitación campesina golpeada por la *globalización* –libre importación, alimentos transgénicos– que tiende a provocar grandes catástrofes humanas. Los campesinos representan además buena parte del pacto fundante de la identidad de los pueblos –la cultura del maíz o de la papa, por ejemplo– y la masiva importación de alimentos norteamericanos ha provocado una conmoción cultural.

La lucha de dichos movimientos no se limitó a sus demandas específicas. Han sido los ejes dinámicos de la constitución de las redes entre los pueblos y las fuerzas sociales. Así, por ejemplo, la articulación internacional de la movilización campesina se ha desarrollado con ímpetu⁷⁴. La Intifada india en el Ecuador, que dura ya dieciséis años y durante los cuales, con múltiples altibajos, se ha ido ganando en profundidad y fuerza, ha combinado lo étnico-cultural y lo político, lo particular y lo universal, lo local, nacional e internacional. Tan pronto gana una buena cantidad de administraciones locales –alcaldías y prefecturas– como impone la realización de una Asamblea Constituyente, emplaza las petroleras en el ámbito global o impulsa una *Internacional de los pueblos*

73 La Marcha Mundial de las Mujeres fue y es un componente cardinal de la coalición antineoliberal que se ha concentrado en el movimiento alter globalización y en los Foros Sociales pues, como lo señalan Diane Matte y Lorraine Guay “la mundialización amenaza hoy con socavar todo el trabajo realizado por el movimiento de mujeres en el curso de los últimos veinticinco años [...]” (Matte y Guay, 2001). Los GLTB han expresado una posición similar y son grandes animadores del movimiento global.

74 El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (MST), el Foro de los Pobres de Tailandia, la Federación de Campesinos de la India (IFTOP), la *Confédération Paysanne* de Francia, la CONAIE, entre otras, se han vinculado en Vía Campesina, una suerte de *Internacional campesina* como la llaman Taddei y Seoane (Taddei y Seoane 2001).

indios; hoy ha impuesto la suspensión del Tratado de Libre Comercio y la caducidad del contrato con la Occidental Petroleum Co. OXY, abriendo el camino para la nacionalización de los hidrocarburos.

Por su parte el EZLN, un movimiento inicialmente circunscrito a uno de los treinta y un estados mexicanos, fue el gran gestor de la red de los pueblos. Esa “guerrilla de Internet”, como la llaman algunos, ha sido promotora, a partir del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, del movimiento planetario contra la globalización liberal. La *primera rebelión posoviética*, como la llamara Carlos Fuentes, se transformó en una *Internacional posoviética*. Hoy se ha convertido en una fuerza general en la organización de los pobres y excluidos de México⁷⁵.

La movilización del pueblo boliviano –sobre la base de los cocaleros, la COB y centrales campesinas con una fuerte identidad quechua y aymará– ha rebasado todas las reivindicaciones de los movimientos sociales, se ha convertido en una fuerza histórica que ha conquistado masivamente el gobierno y ha iniciado una nueva era de transformaciones en Bolivia y América Latina.

Si en una primera fase, los llamados nuevos movimientos sociales propiciaron una renovación del horizonte de la acción política –integrando la problemática de la identidad, la interculturalidad y la vida cotidiana–, en una segunda fase han sido centros de la lucha contra el neoliberalismo para confluir en la germinación de potentes movimientos nacionales y aun continentales.

Sin duda es la mejor herencia que hemos recibido de la era neoliberal.

BIBLIOGRAFÍA

- Arditi, Benjamín 1988 “Expansividad de lo social, recodificación de lo político” en Calderón F. (Ed.) *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna* (Buenos Aires: CLACSO), pp. 161-171.
- Baker, Pauline H. 2005 “Entrevista: Diez países de América Latina, en riesgo de convertirse en ‘Estados fallidos’” *La Nación* (Buenos Aires), 27 de julio.
- Borón, Atilio 1997 “El fracaso y el triunfo del neoliberalismo” *América Libre* N° 10 (Buenos Aires), número especial.
- Campanario, Sebastián 2003 “El padre de los Chicago Boys” en *Clarín* (Buenos Aires), sección economía, 31 de agosto.

75 Más allá de que estemos o no de acuerdo con la política del EZLN frente al PRD, no se puede desconocer la significación de *La otra campaña*.

- Versión digital en: <<http://edant.clarin.com/suplementos/economico/2003/08/31/n-00501.htm>>. Acceso 25 de septiembre de 2010.
- Castells, Manuel 1997 *La sociedad Red* (Madrid: Alianza).
- Celorio, Gonzalo 1998 “Aproximación a la literatura neobarroca” en Schumm, Petra *Barrocos y modernos (Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano)* (Madrid: Vervuert Iberoamérica).
- Díaz Alejandro, Carlos 1970 “The Argentine Economy Before 1930” *Essays on the Economic History of the Argentine Republic* (New Haven: Yale). Hay versión en castellano.
- Fossati, Felipe, Aspiroz, José R. y Mendoza, Yanila (resp.) 1999 “Panorama laboral de América Latina, 1998” *UTAL* (San Antonio de los Altos) 25º Aniversario. Citado en Jose Urquillo (comp.) *El movimiento obrero en Venezuela* (Caracas: OIT/UCAB).
- Franco, Sergio s/f “Deslindes teóricos: el neobarroco” en: <www.elperuano.com.pe/identidades/64/apuntes.asp>.
- Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia* (Buenos Aires: Planeta).
- García Castellón, Manuel 2003 [1992] “Teología de la liberación, para un mundo nuevo” en García Castellón, Manuel *Guamán Poma de Ayala: Pionero de la Teología de la Liberación* (Madrid: Editorial Pliegos). Consultado en Gómez-Martínez, José Luis (ed.) *Guamán Poma de Ayala: Pionero de la Teología de la Liberación*. Primera edición digital autorizada por el autor en: <<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/castellon/>>. Acceso 25 de septiembre de 2010.
- Gutiérrez, Gustavo 1973 *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme).
- Laclau, Ernesto 1988 “Sujeto de la política, política del sujeto” en Calderón F. (Ed.) *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lechner, Norbert 1996 “La política ya no es lo que fue” *Nueva Sociedad* N° 144, julio-agosto.
- Lyotard, Françoise 1989 *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra) 4ta edición.
- Marcuse, Herbert 1965 *El hombre unidimensional* (México: Joaquín Mortiz).
- Matte, Diane y Guay, Lorraine 2001 “La Marcha Mundial de las Mujeres: por un mundo solidario e igualitario” en Seoane, José y Taddei, Emilio *Resistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).

- Mayr, Franz y Ortiz-Osés, Andrés 1989 *La mitología occidental* (Barcelona: Anthropos), pp. 124-125.
- Moreano, Alejandro 2009 “El discurso del (neo)barroco latinoamericano: ensayo de interpretación” en: <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf>>. Modificado el 13 de mayo de 2009, 13:01. Acceso el 25 de septiembre de 2010.
- Moreano, Alejandro 2002 *El Apocalipsis perpetuo* (Quito: Planeta).
- Núñez, Néstor 2006 “Malos augurios para América Latina” *Rebelión* en <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=30944&titular=malos-augurios-para-américa-latina->>>, 3 de mayo. Acceso el 25 de septiembre de 2010.
- O'Donnell, Guillermo 2003 “América Latina: reflexiones sobre algunas democracias problemáticas” *Tribuna americana* (Madrid), N° 2, octubre.
- Pazos, Felipe 1991 “Cincuenta años de pensamiento económico en la América Latina” en *Medio siglo de política económica* (Caracas: Academia Nacional de Ciencias Económicas) Vol. III.
- Piñera, José 1992 “Chile, el poder de una idea” en Levine Barry, B. (comp.) *El desafío neoliberal* (Colombia: Editorial Norma).
- Quijano, Aníbal 1989 “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina” *¡Nuevos temas, nuevos contenidos!* (Caracas: UNESCO, Editorial Nueva Sociedad).
- Ribeiro, Silvia 2005 “Los dueños del planeta: corporaciones 2005” en La Jornada (México), sección economía, 31 de diciembre. Consultado en: <<http://www.jornada.unam.mx/2005/12/31/019a1eco.php>>. Acceso el 25 de septiembre de 2010.
- Romero Gómez, Antonio 2000 “Globalización y economía internacional, un análisis desde la perspectiva del desarrollo”, trabajo base para la presentación en el *II Encuentro Internacional de Economistas “Globalización y Problemas del Desarrollo”*, La Habana, enero.
- Sarduy, Severo 1987 *Ensayos generales sobre el barroco* (México, FCE).
- Sarduy, Severo 1986 [1972] “El barroco y el neobarroco” en Sarduy, Severo *América Latina en su literatura* (México: Siglo XXI/UNESCO).
- Sobrino 1977 *Cristología desde América Latina. Esbozo* (México: CRT).
- Taddei, Emilio y Seoane, José 2001 *Resistencias sociales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).

- Touraine, Alain 1998 *Igualdad y Diversidad: Las nuevas tareas de la democracia* (México: FCE).
- Vargas Llosa, Mario 1999 “El liberalismo entre dos milenios” *Debats* (Valencia), N° 66: 6-15.
- Vergara Estévez, Jorge 1990 “La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo” en Lander, Edgardo (ed.) *Modernidad y universalismo* (Caracas: Ediciones del Rectorado de la Universidad Central de Venezuela/UNESCO/ Nueva Sociedad).
- Weber, Max 1944 *Economía y sociedad* (México: FCE).
- Zizek Slavoj 1998 “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires/Barcelona: Paidós).

MARIA CIAVATTA*

EUNICE TREIN**

**A TRANSFORMAÇÃO DO TRABALHO
E A FORMAÇÃO PROFISSIONAL
NA SOCIEDADE DA INCERTEZA**

**UMA CONTRIBUIÇÃO AO PENSAMENTO
HISTÓRICO-CRÍTICO**

No mundo atual, é sempre mais profunda a contradição entre a ampliação das possibilidades de transformação do trabalho humano de um lado e a instabilidade da ocupação, a incerteza das condições de trabalho, direitos e qualidade de vida.

Igor Piotto

INTRODUÇÃO

A elaboração do pensamento histórico-crítico na América Latina é uma preocupação das ciências sociais que tentam analisar os problemas permanentes da região e as situações reiteradas de impossibilidade de emancipação política e social efetiva de seus povos. Neste texto, queremos contribuir para uma reflexão histórico-crítica sobre a transformação do trabalho e da formação profissional em sociedades com alto nível de incerteza e imprevisibilidade quanto aos meios de vida. Temos por base são alguns autores que se posicionam sobre o pensamento histórico-crítico (Borón, 2005; Lander, 2005; Leher, 2005).

* Maria Ciavatta é Licenciada em Filosofia, Doutora em Ciências Humanas (Educação) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e Professora Titular em Trabalho e Educação, associada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Professora visitante na Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

** Eunice Trein é Licenciada em Filosofia, Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professora Adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Um segundo aspecto são as transformações em curso em um dos países do capitalismo central, a Itália. Piotto (2003) faz uma breve e pertinente reflexão sobre as transformações sociais em curso, no contexto da globalização e suas idéias se aplicam a muitos países capitalistas periféricos, como o Brasil. Com isso, queremos trazer à discussão duas questões. Primeiro, não obstante toda a convincente e fundamentada análise de Arrighi (1997), o conceito de capital central ou periférico explica apenas uma parte do problema que vivemos nos países da periferia do capital, qual seja, a distribuição desigual de bens e de poder no mundo atual, mas é insuficiente para explicar a permanência de “padrões periféricos” no desenvolvimento desses países.

A segunda questão diz respeito à permanência desses padrões que pode ser melhor compreendida a partir da dinâmica do capitalismo e de sua historicidade nos países centrais e periféricos, através do conceito de dependência. Nos termos da “teoria da dependência” a palavra parece ter sofrido um desgaste na sua capacidade de expressar a realidade angustiante dos países pobres ou crescentemente incapazes de alcançar melhores condições de vida para seus povos. No entanto, a análise das relações políticas e econômicas de países latino-americanos evidencia os termos da dependência como um lugar comum na vida dos cidadãos.

Gallino (2003 e 2006), que também escreve sobre a Itália, e Piotto (*ibid.*) nos ajudam a compreender melhor a dependência a partir de alguns de seus indicadores. O conceito de capitalismo dependente, tal como é tratado por Santos (2000) e Marini (1987), é nosso ponto de partida.

O trabalho, a transformação das ocupações, a incerteza sobre as condições de trabalho e a formação profissional desejável neste contexto compõem a terceira parte deste texto. Nossa ponto de partida são as reformas educacionais do ensino médio técnico profissional e tecnológico durante o governo F. H. Cardoso e no governo Lula, sob suas mais significativas expressões, os Decretos Nº 2.208/97 e Nº 5.154/2004 (Frigotto, Ciavatta e Ramos, 2005; Frigotto e Ciavatta, 2005). Nossa base para analisar essas reformas é a educação pensada para além do capital (Mészáros, 2005) e a concepção de formação integrada (Ciavatta, 2005; Sacchi, 2006; Saviani, 1989).

REFLETINDO SOBRE O PENSAMENTO HISTÓRICO-CRÍTICO

Durante um encontro realizado sobre o tema, no Equador, Atilio Borón (2005) defende que o marxismo é uma alternativa de análise nas ciências sociais, é uma ferramenta que permite melhorar a compreensão das condições sociais de nosso tempo e consiste em um programa

de pesquisa que tem um núcleo duro imprescindível, uma concepção geral de realidade a partir da produção da existência nas sociedades capitalistas. Mas se o marxismo tem elementos imprescindíveis, existem, também, aspectos da problemática cultural que podem ser incorporados (como a lingüística, a psicanálise), sem prejuízo das análises em uma sociedade cuja individuação dos sujeitos sociais, como indivíduos, coloca novos problemas e desafios.

Para o autor, há teorias colaterais, complementares que não alteram o núcleo duro da interpretação segundo Marx. É o caso, por exemplo, de como o proletariado adquire a consciência de classe, se espontaneamente, através das lutas sociais, ou como produto da ação dos intelectuais revolucionários, ou dos partidos. Ou o que diria Marx hoje, sobre a televisão, não seria ela “o ópio do povo”?

Por que o marxismo e não outra teoria? O que vemos é o mundo se transformar na direção do texto do Manifesto do Partido Comunista –escrito em 1848. Cento e cinqüenta anos depois, confirma-se um mundo polarizado, uma burguesia que revoluciona todo o planeta, sinalizando a mercantilização de tudo. E o que não acontecia então, acontece hoje, contrariando o mundo de Adam Smith (1723-1790), que não se confirmou, de que a “mão invisível do mercado”, graças às vantagens comparativas da economia, distribuiria a riqueza.

E outra questão, pergunta Borón: O que é o marxismo hoje? Marx é o fundador de uma tradição, uma revolução copernicana no campo das ciências sociais e das humanidades. Com Marx e Engels, começa uma tradição que continua com Lênin, Bukarin, Rosa Luxemburgo, Trotski, Lukács, Gramsci, Mao e tantos pensadores, tais como, na América Latina, Mariátegui, Caio Prado Júnior, Che, Fidel, Agustín Cueva, Rui Mauro Marini, Pablo González Casanova. O marxismo é uma tradição que está sempre em movimento mas que tem um componente metodológico fundamental, o método dialético. A partir da síntese de Marx, o método nos ensina que o conflito social é um dado onipresente, que a história não se move pelo princípio da identidade, mas da contradição. É o que dá sentido à recuperação das ciências sociais como pensamento histórico-crítico.

Falando no mesmo evento, Edgar Lander (2005) critica que fomos formados em um pensamento científico e universalista que se caracteriza como eurocêntrico e colonial. A pretensão de construir um modo de conhecer objetivo, neutro e universal, com o tempo e a reiteração do conhecimento científico, tornou óbvio e natural o que é uma construção histórica. Desse fato decorrem algumas implicações: primeiro, quando se fala em conhecimento objetivo, se fala em conhecimento de-subjetivado, que não depende do sujeito do conhecimento, mas do método. Assim, um conhecimento desenvolvido por diferentes

sujeitos chegaria a resultados equivalentes e, no limite, chegaria a universal, independente dos contextos históricos e culturais dos sujeitos e, sobretudo, sem depender das relações de dominação, de poder, nas quais esse conhecimento está inserido.

De acordo com Wallerstein, citado pelo autor, construiu-se um paradigma universal e objetivo, um operativo epistemológico de extraordinária eficácia. Ao postular-se esse sujeito objetivo, universal, nega-se e oculta-se o verdadeiro sujeito histórico, que é histórico e concreto, branco, masculino, europeu, educado e dos setores sociais elevados e, geralmente, heterossexual. Esse pensamento funda-se na história do pensamento hegemônico do Ocidente, que vem de Descartes, com a separação entre o corpo e a alma, que faz com que a razão seja sujeito do conhecimento. Constrói-se uma relação hierárquica entre masculino e feminino, onde a razão se identifica com o masculino, e o feminino com a subjetividade, onde razão e masculino são sempre superiores ao sentimento, ao corpo.

Lander argumenta também que constrói-se uma separação entre cultura, um âmbito da ação humana, e natureza, uma espécie de piso inerte, sobre o qual agem os seres humanos. Todos esses aspectos, representariam uma grande violência contra todos os sujeitos excluídos, que são a grande maioria, os pobres, as mulheres, os não europeus, os não brancos, os homossexuais, convertendo-os em não sujeitos, produtores da ignorância, do não conhecimento e objeto do conhecimento abstrato, universal. É o pensamento que continua hegemônico em nossas universidades que reproduzem este modelo de pensamento vertical, diante do qual todos os outros conhecimentos carecem de legitimidade. A comunidade interpretativa, que é a universidade, já não pode pretender ser a única dona da verdade. Hoje, em diferentes experiências culturais, de diferentes contextos de poder (os povos indígenas, os campesinos, as mulheres, as comunidades negras) produzem diferentes formas de conhecimento.

Essa normativa de pretensão universal e eurocêntrica se caracteriza por uma história universal e uma modernidade, que tem um lado luminoso, como chama Enrique Dussel, e o lado obscuro do colonialismo, do imperialismo, da escravidão, do genocídio dos povos da América, condições sem as quais a modernidade não teria existido. Lander acrescenta que as primeiras experiências do desenvolvimento capitalista ocorreram na América, nas nações do Caribe, nas plantações do Brasil, onde se fez a organização e a divisão capitalista do trabalho que serviu de base para a Revolução Industrial que foi a primeira organização global de máximo submetimento da força de trabalho para a produção de mercadorias para o mercado universal.

Ainda dentro do debate sobre pensamento social crítico, levado adiante por CLACSO, Roberto Leher (2005), na apresentação de um conjunto de textos sobre pensamento crítico e movimentos sociais, assinala, preliminarmente, que a expansão do trabalho informal, a retração da seguridade social e o agravamento da subordinação da natureza à exploração capitalista (energia, água, terra, biodiversidade), tem provocado lutas e novos movimentos sociais. O objetivo principal da coletânea foi trazer as reflexões dos diversos autores para problemáticas concretas, eticamente comprometidas com as lutas populares. É uma produção do conhecimento que supõe o compromisso com os que vivem do trabalho, para que “protagonistas das lutas do presente possam participar da escrita de novas referências teóricas”, tendo em vista a sociedade do futuro.

Para o autor, diante da continuidade das políticas neoliberais nos países do Norte e do Sul, são idéias que pretendem produzir a ruptura com essa ideologia, reconhecendo os conflitos de classe e as lutas dos movimentos sociais. O que se busca são “outras formas civilizatórias”, não capitalistas, não eurocêntricas, não evolucionistas, não economicistas, mas “novas formas de ver e de sentir o homem em relação com o mundo”. Indo além dos esquemas analíticos base/superestrutura, tendo como referência o pensamento de Gramsci, trata-se de construir uma nova hegemonia, “ampliando a frente cultural, enquanto movimento, política e organização, atividades básicas para a hegemonia dos subalternos”. Ou ainda, unir teoria e prática e levar adiante a reforma intelectual e moral das classes que vivem do trabalho, para minar as bases onde se abrigam as classes dominantes e o Estado (pp. 8-10).

Leher recolhe alguns elementos de um pensamento crítico embasado nas lutas sociais, na análise dos autores focalizados. A América Latina se apresenta como lócus de grande vitalidade nas lutas anti-capitalistas, não obstante a guerra expressa nas bases militares estadunidenses em vários pontos do continente¹, a atuação dos organismos internacionais através da imposição do pensamento único pelos meios de comunicação, a subordinação dos sistemas educacionais à governabilidade, as alianças de classe em favor de políticas imperialistas. A adesão de forças originalmente provenientes da esquerda e o uso da violência caminham lado a lado com o recrudescimento de conflitos com movimentos populares em defesa do trabalho, água, terras, etnias, cultura.

Do ponto de vista conceitual, em Aníbal Quijano, destaca-se a crítica ao eurocentrismo como “um modo de conceber a subjetividade,

¹ Sobre hegemonia e o poderio militar dos Estados Unidos, ver os textos de Ana Esther Ceceña em Ceceña (2005).

o imaginário, a memória e o modo de produção do conhecimento”, com presença até no pensamento crítico. Ellen Meiksins Wood critica o abandono da perspectiva classista e da luta de classes em favor da adoção do pressuposto da globalização. Emmanuel Wallerstein e Sergio Tishler retomam também a questão do Estado, da luta de classes e da revolução “como a potencialidade do sujeito social, de colocar em crise toda uma forma de poder e de dominação” (pp. 21-24).

Para fins de nosso trabalho, concluímos com Borón (op. cit.) que o pressuposto fundamental do pensamento histórico-crítico é a análise do capital, tal como se realiza historicamente, a contradição capital e trabalho e a questão das classes sociais, de seus conflitos e disputas de interesses. Segundo Pablo González Casanova (2006), que trata das novas ciências e das humanidades, enquanto o modo de produção e as relações sociais de produção se mantiverem inalteradas no capitalismo, o pensamento que der conta de apreender, com mais radicalidade, essa realidade, continua vigente. Mas a expressão concreta desse movimento do capital, as novas questões geradas no âmbito da sociedade abrem espaço para elaborações complementares à questão básica que são as contradições entre capital e trabalho (pp. 283 e ss.).

Na sua reflexão sobre a ascensão e queda da teoria, Terry Eagleton (2005) diz que “as idéias culturais mudam com o mundo sobre o qual refletem” e que a necessidade de ver o mundo em seu contexto histórico se aplica também a elas (p. 43). O mesmo se aplica ao marxismo, à sua influência na origem de importantes intelectuais do século XX, à crise e rupturas dos países socialistas e à crise do capitalismo. Para ele, “o marxismo não era supérfluo porque o sistema capitalista havia alterado suas posições; havia perdido prestígio porque o sistema era, mais intensamente, o que havia sido antes. O sistema havia mergulhado em mais uma crise; e, acima de todos os outros pensamentos, o marxismo é que dera uma explicação sobre a natureza dessas crises (p. 70).

A crítica fundamental de Lander (op. cit.) é ao positivismo, mas ela se desdobra nas questões da produção do conhecimento, de sua validação no âmbito acadêmico como conhecimento verdadeiro e de sua apropriação pelos setores populares que produzem seus próprios saberes. Uma outra forma de compreender os argumentos de Lander é reconhecer com Marx que é a classe hegemônica que dá destaque e legitimidade aos conhecimentos de seu interesse. Na medida em que o capitalismo não incorpora grandes massas da população a condições dignas de vida, de bem-estar, de educação, etc., elas não têm o reconhecimento do conhecimento que produzem. Na medida em que esses saberes não são incorporados aos conhecimentos socialmente válidos, o que é um problema de classe, essas populações não têm meios de disputar a hegemonia do pensamento.

A HISTORICIDADE DA DEPENDÊNCIA AO CAPITALISMO

Salvo, possivelmente, em regiões muito remotas aonde nem a televisão chega, pensamos com parâmetros internacionais. A quantidade e a especificidade das informações que chegam nos países periféricos é produzida hegemonicamente pelos circuitos norte-americanos e europeus. Não significa que sejam menos pertinentes ou menos necessárias à nossa reflexão, mas que não bastam para dar conta da realidade de nossos países em confronto com as interpretações e imposições políticas, econômicas e culturais desses países.

De modo simplificado, temos a ironia cruel do Império USA disseminando as “guerras preventivas” para “implantar a democracia” e a Europa buscando integrar interesses, línguas e culturas diversas para alcançar um mínimo de unidade, manter e aumentar seu poder secular no mundo. A discussão polêmica sobre a dependência é uma necessidade dos países que foram colonizados pelos europeus e são ainda dependentes de políticas geradas segundo os interesses do imperialismo na versão atual, a globalização. Mas não esqueçamos que, na atual dependência dos países ao capitalismo central, globalizado, a submissão consentida dos governantes locais tem um papel fundamental em alguns de seus efeitos devastadores.

São efeitos devastadores as condições de vida de pobreza e miséria de milhões de pessoas em todo o mundo, aos quais faltam condições de vida e de trabalho e os serviços sociais básicos (saúde, educação, segurança, etc.). O Relatório 2005 sobre o desenvolvimento humano das Nações Unidas informa que três quartos da renda mundial vão para os 20% dos mais ricos, enquanto que os 40% mais pobres da população recebe apenas 5% da renda mundial, o que corresponde a dois bilhões de pessoas que vivem com dois dólares por dia (medidos segundo o poder aquisitivo). Por sua vez, os 20% mais pobres recebem apenas 1,5% da renda mundial. A renda das 10 pessoas mais ricas, segundo dados do Banco Mundial de 2002, forma um patrimônio de 220 bilhões de dólares ou seja, 22 bilhões cada uma. O que se pode comparar com o PIB de um país como a Tanzânia que é de 10,2 bilhões de dólares para uma população de 35 milhões de pessoas. Significa que apenas uma dessas pessoas ricas tinha um patrimônio que era o dobro do produto anual gerado por 35 milhões de pessoas (Gallino, 2006: XIII).²

2 Outros cálculos impactantes, ainda do mesmo Relatório, estimam que, comparada aos países desenvolvidos, a Índia deverá esperar até 2106, os habitantes da América Latina até 2177 e da África até 2236 para atingir o padrão da Europa e dos Estados Unidos, considerando o fato improvável de que os países ricos tenham um crescimento igual a zero (Gallino, op. cit.: XIV).

Diante dessa perspectiva imobilizadora (ou revolucionária?), com que conceitos e com que prioridades de luta social podemos avançar no sentido de uma compreensão mais adequada dos fatos, de suas causas e conexões? Pensar a desigualdade, que realmente existe e opera em nossas vidas, como um fato consumado, sem atenuantes, é pensar a submissão a situações sociais ainda mais desastrosas. Ao mundo acadêmico cabe buscar categorias de pensamento e de ação que possam ser instrumentos de compreensão para as lutas democráticas do presente. A questão da dependência é uma dessas categorias.

Santos (2000) faz uma retrospectiva histórica do conceito de dependência, mostrando a necessidade de buscar “novos rumos teóricos” já nos anos sessenta. “O ‘atraso’ dos países subdesenvolvidos era explicado pelos obstáculos que neles existiam a seu pleno desenvolvimento ou modernização”. Mas fracassava-se em repetir nesses países, ex-colônias, experiências bem-sucedidas, segundo os padrões do capitalismo dos países desenvolvidos (p. 21). Não é desprezível sua influência em renovar o pensamento teórico sobre a América Latina. Continua o autor: “A acumulação dessas e de outras propostas metodológicas na região refletia a crescente densidade do pensamento social que superava a simples aplicação de reflexões, metodologias ou propostas científicas importadas dos países centrais para abrir um campo teórico próprio, com metodologia própria, identidade temática e caminho para uma práxis mais realista”³ (pp. 30-31).

CAPITALISMO DEPENDENTE: A OUTRA FACE DO IMPERIALISMO

No Brasil temos travado inúmeras discussões, tanto nos meios acadêmicos como nos movimentos sociais, sobre as reais possibilidades de um desenvolvimento econômico e social, ainda nos marcos do modo de produção capitalista, que minimize os desdobramentos da crise estrutural do capital e seus efeitos perversos sobre a classe trabalhadora. A partir dos anos noventa, com a ampliação da mundialização do capital e as transformações no mundo do trabalho –materializadas na precarização das relações de produção, na desagregação dos sindicatos, no desemprego e na fome– fica cada vez mais evidente a

3 Santos analisa o sentido das várias posições acadêmicas e políticas dos principais autores envolvidos em diferentes países nas décadas de setenta e oitenta: Susane Bodenheimer, Norman Girvan, Samir Amin, Tamas Sentzes, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, Ghandi, Blomstrom e Hettne, Ngo Man Lan, Enrique Dussel, Luigi Bordin, Rafael Rodriguez, Vânia Bambirra, Francisco López Segreras, Helena Tuomi, Daniel Camacho, Heraldo Muñoz, Gustavo Rodríguez, Juan Carlos Portantiero, Agustín Cueva, Enrique Semo, Fernando Henrique Cardoso, Rui Mauro Marini e o próprio autor (Santos, 2000: 43-51).

impossibilidade de mantermos uma perspectiva desenvolvimentista, acalentada em nossa sociedade durante décadas.

Como nos lembra Santos (1991), a teoria do desenvolvimento tornou-se tema de pesquisas acadêmicas em meados do século XX, na conjuntura do pós-guerra e da emergência de tantos movimentos de libertação nacional. Os teóricos liberais compreendiam o desenvolvimento como sinônimo de modernização, processo de superação do atraso das sociedades tradicionais, através da industrialização e da urbanização.

O pensamento que inspirava os movimentos de libertação nacional, por outro lado, apontava a relação de dependência dos países periféricos em relação aos países centrais, como responsável por uma dualidade estrutural que se expressava, na economia, por baixas taxas de acumulação interna –o que impedia uma industrialização autônoma– e uma fraca articulação das classes sociais –inviabilizando um projeto nacional soberano. No entanto, a industrialização que ocorre nos anos sessenta não vai dar razão a nenhuma das duas posições. O desenvolvimento do capital pela expansão da industrialização não se consubstanciou no desenvolvimento de países mais independentes e com maior igualdade social. Pelo contrário, só se confirmou e aprofundou a subordinação econômica e social dessas nações ao capital internacional.

No Brasil, no âmbito da teoria marxista, autores como Marini (2000), Santos (1991), Fernandes (1972) buscam compreender porque o binômio desenvolvimento / subdesenvolvimento não explica o processo em que se encontram os países alvos da expansão imperialista do capital. Para os autores citados, não é possível compreender essas sociedades como atrasadas em relação aos países capitalistas centrais, e nem é possível reduzir o desenvolvimento desigual a uma de suas variáveis –o intercâmbio desigual. Para eles, o que se estabelece entre as nações, a partir da expansão do capitalismo, é uma relação de dependência. O conceito de dependência explicita a face concreta que o imperialismo assume nas sociedades dependentes latino-americanas, e os impactos sociais e econômicos, que dele decorrem, devem ser analisados neste marco conceitual.

Theotonio dos Santos destaca como elementos essenciais do conceito de dependência:

- i. “Em primeiro lugar, as estruturas do capitalismo em nível internacional e a forma particular que adquiriram na fase imperialista, mediante os fenômenos de monopolização e de internacionalização do capital, de luta pelo controle das matérias primas, de hegemonia do capital financeiro, etc.”;

- ii. “em segundo, as relações que se estabelecem entre os países que são objeto da expansão do capitalismo e esta economia internacional mediatizada pelas relações econômicas internacionais, isto é, o comércio exterior, os movimentos internacionais de capitais, a transferência de tecnologia, os empréstimos, a ajuda, etc.”;
- iii. “em terceiro, as estruturas internas dos países objeto da expansão que expressam o encontro dialético dos elementos específicos internos de nossas economias ‘subdesenvolvidas’ com as relações econômicas internacionais e a estrutura econômica internacional”. (Santos, 1991: 47)

Florestan Fernandes (1972), em sua obra “Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina”, elucida como o capitalismo dependente constitui-se, enquanto sociedade de classes, em uma formação histórico-social que se caracteriza pela sobre-apropriação do excedente econômico e pela super-exploração do trabalho. Para o autor as sociedades latino-americanas estruturaram-se internamente de forma que, embora absorvam as transformações do capitalismo, isto não implica em desenvolver a integração nacional e alcançar a realização de um projeto nacional autônomo. Por outro lado, a dominação externa também estimula um processo de modernização e de desenvolvimento das forças produtivas que alimentam a ilusão desenvolvimentista mas que, em realidade, reforçam a dependência e consolidam o imperialismo ao invés de superá-lo.

O autor considera o atual momento histórico como de “imperialismo total” e destaca seus traços mais marcantes:

[...] ele organiza a dominação externa a partir de dentro e em todos os níveis da ordem social, desde o controle da natalidade, a comunicação de massa e o consumo de massa, até a educação, a transplantação maciça de tecnologia ou de instituições sociais, a modernização da infra e da superestrutura, os expedientes financeiros ou do capital, o eixo vital da política nacional, etc. Segundo, esse tipo de imperialismo demonstra que mesmo os mais avançados países latino-americanos ressentem-se da falta dos requisitos básicos para o rápido crescimento econômico, cultural e social em bases autônomas. (op. cit.: 18)

Assim, para ele, estamos confrontados, enquanto sociedades dependentes, com o desafio, não apenas ou principalmente, de produzir riquezas, mas de retê-las e distribuí-las. Para além da análise econômica, Fernandes (*ibid.*) incorpora uma aguda análise do papel da burguesia latino-americana e da brasileira, em particular, mostrando como os interesses econômicos e políticos foram decisivos na constituição de um pacto político com a oligarquia agrária, contra os interesses da

classe trabalhadora, inviabilizando assim um projeto democrático de sociedade.

O pensamento de Rui Mauro Marini (1987 e 2000) nos ajuda a pensar as causas da subordinação, a natureza da dependência e suas implicações. O incremento da indústria no século XIX, nos países centrais, se fez às custas do fornecimento de produtos de subsistência de origem agro-pecuária e da massa de matérias primas proporcionadas, em grande parte, pelos países latino-americanos. Ao mesmo tempo, há uma elevação da produtividade dos trabalhadores dos países centrais, enquanto as funções, que a América Latina cumpre na economia mundial, transcendem a mera resposta aos requerimentos físicos induzidos pela acumulação dos países industriais:

Mais do que facilitar ao crescimento quantitativo desses países, a participação da América Latina no mercado mundial contribuirá para que o eixo da acumulação da economia industrial se desloque da produção da mais-valia absoluta à produção da mais-valia relativa, isto é, que a acumulação passe a depender mais do aumento da capacidade produtiva do trabalho do que simplesmente da exploração do trabalhador. No entanto, nos países latino-americanos, essa mudança qualitativa dos países centrais se dará, fundamentalmente, com base a uma maior exploração do trabalhador. É sobre este caráter contraditório da dependência latino-americana que determina as relações de produção no conjunto do sistema capitalista, que devemos estar atentos. (Marini, 1987: 21-23)

Para fazer frente aos processos internos de reprodução do capital internacional e de seus aliados nas sociedades dependentes, a organização da classe trabalhadora, esbarra na super-exploração do trabalho. Para Marini (1987) três fatores expressam esta particularidade das sociedades dependentes: (i) o aumento da intensidade do trabalho aparece como um aumento da mais-valia, através de maior exploração do trabalhador e não pelo aumento de sua capacidade produtiva; (ii) uma maior exploração da mais-valia absoluta em sua forma clássica se manifesta pela prolongação da jornada de trabalho e o aumento do trabalho excedente; (iii) um terceiro procedimento consiste em reduzir o consumo do trabalhador além de seu limite normal, o que o obriga a um tempo maior de trabalho excedente que se transforma “em um fundo de acumulação do capital” (Marx, *O Capital*, I, XIV, grifos do original, apud Marini, 1987: 38-39).

Estes fatores configuraram sociedades baseadas na super-exploração do trabalho e não no desenvolvimento das forças produtivas. Se retornarmos aos aspectos mencionados pelos autores Santos (1991), Marini (2000) e Fernandes (1972) sobre o processo de constituição do

capitalismo dependente podemos compreender as causas estruturais do recrudescimento do imperialismo através da mundialização do capital e porque não podemos alimentar a ilusão desenvolvimentista.

O desenvolvimento das forças produtivas que se expande por todo o planeta não se expressa nem na possibilidade da industrialização plena, nem no desenvolvimento científico e tecnológico que aponte para a superação da divisão internacional do trabalho. Nesse início do século XXI, quando cresce a concentração de capital e renda, a desigualdade social, a super-exploração do trabalho, a desqualificação relativa e absoluta da força de trabalho é preciso que se definam com clareza quais os reais interesses da classe trabalhadora e como atuar para torná-los realidade. Diante do quadro avassalador do processo de mundialização do capital a utopia se impõe. Para Marini (2000) “a constituição progressiva de um verdadeiro proletariado internacional, que é a contrapartida necessária da globalização capitalista, permitirá recolocar em novas bases a luta dos povos por formas de organização social superiores” (p. 295).⁴

INDICADORES DA DEPENDÊNCIA

Nesta seção, desenvolveremos um breve estudo onde estão presentes aspectos comparativos, buscando preservar a historicidade dos países focalizados.⁵ A busca de conceitos próprios para explicar as sociedades capitalistas dos países periféricos não pode significar xenofobia à *mainstream* do pensamento ocidental, principalmente, em um mundo globalizado como o atual. Os países hegemônicos exportam suas idéias, seus autores, como exportam suas políticas e suas fábricas para obter maior poder competitivo, produzindo com matérias primas e mão-de-obra baratas. A compreensão da dependência deve alimentar a capacidade de diálogo com essas idéias e a resistência àquelas que se sobrepõem às possibilidades locais não para a emancipação, mas para a submissão e o desvalor inerente aos mais pobres em um mundo de opulentos.

Em um de seus textos, Santos (2000) conclui que “as implicações teóricas da teoria da dependência estão ainda por desenvolver-se. Sua evolução em direção a uma teoria do sistema mundial, buscando rein-

4 O processo acelerado de desregulamentação das relações de trabalho e a fragmentação crescente das classes trabalhadoras, inclusive pelas estratégias empresariais internacionalizadas, tornam extremamente difícil visualizar os rumos, em um futuro próximo, da emancipação das classes trabalhadoras nos termos defendidos por Marini.

5 Desenvolvemos a questão teórico-metodológica dos estudos comparados, entre outros textos, em Ciavatta, 2000.

interpretar a formação e o desenvolvimento do capitalismo moderno dentro dessa perspectiva é um passo adiante [...]" (p. 127).

A importância dessa breve recuperação das referências para o estudo da dependência tem o objetivo de fazer vir à tona o reconhecimento do enorme esforço desprendido na elaboração de um conceito que submerge no apagamento de todas as memórias da resistência, em países voltados para o pensamento dominante externo como o Brasil. Recorremos ao exterior para buscar as novas palavras, a originalidade provisória da novidade até que ela seja superada por outra novidade, por outras palavras, dada sua incapacidade nominal, de abstração, para mudar a contundente realidade local de país dependente do capitalismo internacional (dos *mass media*, das modas, das necessidades produtivas, etc.). A observação, um pouco mais demorada, do velho continente europeu evidencia quanto sua cultura é reiterativa da própria história, de seus méritos e valores.

É um processo complexo de intrincada rede de relações sociais consolidadas em instituições democráticas, direitos sociais a risco, mas ainda preservados. Não se trata de um capitalismo "domado". Ao contrário, as pressões econômicas são crescentes sobre as margens estreitas dos salários dos trabalhadores, dentro do custo de vida local. Elas se expressam também na "flexibilização" introduzida na década de noventa, que se manifesta na nova organização do trabalho nas empresas e nas diversas formas de trabalho precário, sem vínculos estáveis.

Dentro do atual estágio das nações da União Européia, o capitalismo é o único modo de produção admitido no imaginário e na organização política e econômica que as rege. A ruptura do mundo socialista, precedida pelo rompimento dos partidos comunistas com a ex-URSS (depois da invasão da Hungria em 1956 e da "Primavera" de Praga em 1968), seguida pela falência sócio-econômica e empobrecimento dos países do Leste Europeu, parece ter tirado do horizonte político a alternativa socialista. Essa percepção não está clara nos países latino-americanos que necessitam de uma ideologia política alternativa à exploração capitalista a que os trabalhadores estão expostos em países dependentes do núcleo orgânico do capital.

A década de noventa representa, na história recente, o tempo por excelência da implantação das políticas neoliberais, com forte acento político conservador e direitista nos países centrais e nos países dependentes, em graus e formas diferenciadas, de acordo com a correlação de forças políticas e sociais que lograram implementar ou resistir ao ideário da "modernização conservadora".

O tema tem uma vasta elaboração crítica na América Latina, dados os efeitos desastrosos para as economias locais mas, principal-

mente, pela queda do padrão de vida da grande massa de trabalhadores. Examinando a economia mundializada, a tecnologia e as relações de trabalho, Chesnais (1996) mostra que os grupos industriais, os manufatureiros, os de atividades de serviços, assim como o capital financeiro internacional, têm se valido das políticas de desregulamentação, de privatização, de liberalização do comércio para aumentar seu poder de lucratividade. E o fizeram pela implementação das oportunidades proporcionadas pelas novas tecnologias, a começar pelas tecnologias informacionais aplicadas à produção industrial e às atividades de gestão e finanças. Destruíram-se as formas anteriores de relações contratuais,⁶ modificaram-se assim, profundamente, as relações com as classes trabalhadoras e recuperou-se a rentabilidade do capital investido não apenas pelo fator tecnológico, mas por sua ação combinada a mudanças organizacionais (pp. 34-35).

No Brasil,⁷ F. H. Cardoso construiu um governo de centro-direita e, sob a ortodoxia monetarista e do ajuste fiscal, no contexto da rígida doutrina dos organismos internacionais, efetivou as reformas que alteraram profundamente a estrutura do Estado brasileiro para “tornar o Brasil seguro para o capital”. O núcleo básico deste projeto é a doutrina neoliberal ou, mais apropriadamente qualificada, neoconservadora. Esta doutrina baliza-se por alguns pressupostos que constituem uma verdadeira bíblia da nova hegemonia construída em nível global, mas que implanta-se em países como o Brasil com mais ênfase e maiores estragos.

O conjunto de pressupostos assumidos e partilhados pelo projeto econômico-social do governo Cardoso e adotados, implicitamente, pelo governo Lula, podem ser resumidos nas seguintes idéias matriz conceituais: primeira, acabaram-se as polaridades, a luta de classe, as ideologias, as utopias igualitárias e as políticas de Estado nelas baseadas; segunda, estamos num novo tempo –da globalização, da modernidade competitiva, de reestruturação produtiva, de reengenharia– do que estamos defasados e ao qual devemos nos ajustar. Este ajustamento deve dar-se não mediante políticas protecionistas, intervencionistas ou estatistas, mas de acordo com as leis do mercado globalizado, mundial.⁸

6 Sobre as novas relações contratuais e o trabalho precário, entre outros, ver Cas tel, 1998: 150 e ss.

7 Parte destas idéias foram elaboradas em diversos trabalhos com Gaudêncio Friotto e Marise Ramos. E em Ciavatta, 2004.

8 O ajuste é, na realidade, um reordenamento do capital, em nível global na busca de recuperar taxas de lucro em queda. Vista de um ponto de vista histórico, a globalização, como analisa Paul Singer (1998), é a vingança do capital contra as conquistas e direitos da classe trabalhadora.

O ajuste traduz-se em três estratégias articuladas e complementares: desregulamentação, descentralização/autonomia e privatização. A desregulamentação significa minimizar leis, normas, regulamentos, direitos adquiridos (confundidos momentaneamente com privilégios) para não inibir as leis de tipo natural do mercado. No caso brasileiro, com a reforma constitucional, a reforma da previdência e a reforma do Estado, o objetivo básico é suprimir leis e definir as bases de um Estado mínimo, funcional ao mercado.⁹

As análises de especialistas italianos sobre as transformações em curso no país, inclusive na educação,¹⁰ permitem perceber algumas semelhanças entre este país e os processos neoliberais na América Latina, de modo especial, no Brasil. A Itália experimentou notável crescimento econômico industrial dos anos sessenta em diante. Na segunda metade dos anos noventa, após um período prolongado de governo sob uma coalizão de centro-esquerda, iniciou-se a implantação de políticas de inspiração neoliberal, destinadas a inserir o país na União Europeia.

Em 2000, dentro de um contexto de confrontos internos à esquerda e uma direita fortalecida, foi vencedora, em nível nacional, uma coalizão de centro-direita. Com uma maioria parlamentar, o Primeiro Ministro, Silvio Berlusconi, empresário em diversos ramos da economia, milionário, homem de direita, com amplo acesso à mídia, dono de uma rede de televisão com três canais e, entre outras coisas, de um importante time de futebol, desenvolveu políticas centralizadoras, conservadoras e privatistas.

O acesso a uma literatura crítica desse processo permite-nos extrair daí alguns elementos de análise que se aplicam às políticas neoliberais em curso no Brasil nos últimos dez anos. Luciano Gallino (2003)¹¹ trata da produção e do trabalho no contexto da globalização e nos permite formular alguns indicadores da dependência. “No século

9 No âmbito organizativo e institucional, a educação básica, de direito social de todos passa ser cada vez mais encarada como um serviço a ser prestado e adquirido no mercado ou filantropia. As apelativas e seqüenciais campanhas de “adote uma escola”, “amigo da escola”, “padrinho da escola” e, agora, do “voluntariado”, explicitam a substituição de políticas efetivas por campanhas filantrópicas. Passa-se a imagem e instaura-se uma efetiva materialidade de que a educação fundamental e média não necessitam de profissionais qualificados, mas de professores substitutos e de voluntários.

10 Ver Ciavatta, Maria 2006 “Os percursos de formação integrada entre a escola média superior e a formação profissional – Regione Emilia-Romagna, Relatório de Documentação – Bologna, maio e junho de 2006” (mimeo).

11 L. Gallino é professor emérito de Sociologia da Università di Torino e jornalista. Tem vários livros dedicados aos temas produção, trabalho e globalização.

XXI, assim como nos séculos anteriores, um país que não possua uma grande indústria manufatureira, indústria no sentido estrito, arrisca-se a se tornar uma espécie de colônia, subordinada às exigências econômicas, sociais e políticas de outros países que possuem tal indústria” (p. 3).

Isso vale para a economia do terceiro milênio, principalmente, para as indústrias de ponta como é a informática, a eletromecânica, a química, a indústria automotriz e a aeronáutica civil. O autor admite que os países que operam empresas estrangeiras sejam capazes de assegurar à sua população ocupação e renda. Mas todas as decisões sobre o nível de ocupações, condições de trabalho, salários, o que se produz e como vai ser produzido, quais os preços dos produtos que estruturam a vida das pessoas, serão tomadas fora do país. Além de que todos os custos econômicos sociais e humanos devem recair sobre o país que hospeda tais empresas.

Para alguns países poderia ser uma solução aceitável, pelo menos por um certo tempo. “Mas, para a Itália, que já foi um dos primeiros países industriais do mundo, trata-se de uma queda arruinadora” (pp. 1-2). O que dizer do Brasil que, já no início do governo Collor de Melo e, depois, no governo F. H. Cardoso, abriu-se à economia ao mercado internacional propiciando a associação de empresários capitalistas nacionais aos interesses estrangeiros? O que dizer da “flexibilização” dos vínculos contratuais / desregulamentação da legislação do trabalho, fechamento de fábricas, conduzidos por uma política privatizante e recessiva, voltada à garantia dos lucros financeiros ao capital internacionalizado?

É possível extrair de suas reflexões alguns indicadores, aplicáveis aos processos em curso no Brasil, de como se chega a essa situação de dependência.

- i. Tem sido conduzida pelos governos uma complexa operação econômica e ideológica¹² que envolve empresários, administradores de alto escalão, executivos, políticos, lado a lado com conselheiros econômicos e critérios emanados dos organismos internacionais, ajustados às diferentes conjunturas, logrando notável eficácia para os fins propostos.
- i. Um primeiro critério é a privatização de empresas estatais, indiscriminadamente, sejam as de grande porte, de alta tecnologia e de expressão internacional, como a Embratel e empresas do setor

12 Em outros textos (Frigotto e Ciavatta, 2005 e Frigotto, Ciavatta e Ramos, 2005) trouxemos à discussão os termos da nova língua mencionada por Bourdieu e Wacquant (2001).

siderúrgico, como a Vale do Rio Doce e a Companhia Siderúrgica Nacional, seja um pequeno hotel para funcionários do Estado, etc., que, ao contrário das primeiras, é insignificante para a economia nacional.

- ii. Um segundo critério é privilegiar as operações de privatização com a participação de recursos estatais e garantia de retorno dos capitais privados aplicados. No caso da privatização de empresas de serviços públicos (luz, água, telefone), os contratos de compra prevêem reajustes das tarifas dos serviços privatizados com índices acima dos que compensariam o investimento, com resultados que penalizam os consumidores locais –a exemplo da Light, no Rio de Janeiro.
- iii. A este critério é preciso acrescentar que os especialistas sustentam que, na economia globalizada, a sede geográfica é considerada uma variável indiferente (Gallino, op. cit.: 6). Neste aspecto, divergimos dos economistas e *managers* mencionados. Pelo autor. Consideramos que, do ponto de vista do trabalho e das ocupações, o local geográfico não é indiferente, porque está introduzindo diferenças substantivas na competitividade dos produtos pelo acesso às matérias primas e pelo uso de mão-de-obra mais barata e/ou desregulamentada nos países periféricos. De outra parte, os trabalhadores dos países desenvolvidos vêm reduzirem-se seus postos de trabalho pela transferência das fábricas para os países periféricos.
- iv. Outro indicador de como se gera o processo da dependência está na venda de uma empresa, principalmente, as de alta tecnologia, para outra empresa de grupos estrangeiros, frequentemente, a preços reduzidos. Ou vender uma empresa em partes separadas para diversos compradores.
- v. Gallino (*ibid.*) dá o exemplo da empresa sul-coreana Daewoo que foi desmantelada aos poucos na medida em que a General Motors comprou a empresa mas não comprou a maior unidade que tinha 6000 operários, assim como outros 12 estabelecimentos considerados obsoletos. E, progressivamente, foi fechando os estabelecimentos.
- vi. Um aspecto pouco tratado, mas que se situa como fator de dependência para nossos países, é a perda da “memória cognitiva” da empresa que é negociada com o capital internacional. Diz o autor:
Uma organização produtiva é um sistema cognitivo distribuído, tanto mais complexo quanto mais tenha sua atividade voltada para a aplicação industrial de tecnologias avançadas. [...] O valor de uma organização como sistema cognitivo não tem como

enfrentar a contingência de sua capitalização na bolsa, mas tem muito a ver com seu valor de longo prazo, com os efeitos positivos que induz nas pessoas, na economia e na vida social (p. 75).

- vii. Outro aspecto comparável, em função da economia globalizada que subsume as economias locais, é o privilegiamento da economia financeira em detrimento das atividades produtivas que seriam “apenas um apêndice incômodo das finanças porque obriga a trabalhar mais e a ganhar menos” (*ibid.*: 7).

Essa questão é correlata ao fato de se exigir alta produtividade da força de trabalho sem investir em formação e pesquisa. No Brasil, devemos considerar alguns aspectos indicadores desse processo.

Primeiro, de acordo com a análise da dependência que apresentamos anteriormente, nos países periféricos ao capitalismo central, os investimentos não se dirigiram a aumentar a capacidade produtiva dos trabalhadores pela formação, mas pela super-exploração do trabalho (Marini, 1987 e 2000).

Segundo, a reestruturação produtiva pela introdução de novas tecnologias e da nova organização do trabalho e, consequentemente, o crescimento do número de subempregados e desempregados nos anos noventa teve como contrapartida governamental, um programa seletivo de formação dos trabalhadores. O Plano Nacional de Formação Profissional (PLANFOR), atual Plano Nacional de Qualificação, desenvolveu cursos breves, de formação para o trabalho simples, sem um programa paralelo de elevação de escolaridade, de modo a mudar o perfil cultural do trabalhador brasileiro, no sentido das exigências do trabalho complexo.¹³

Terceiro, há uma compreensão equivocada ou tendenciosa em relação à transferência de tecnologias. É expressiva a declaração de Paulo Renato de Souza, ex-Ministro da Educação, falando para empresários¹⁴. Com a globalização, o acesso ao conhecimento ficaria facilitado, as associações e *joint ventures* se encarregariam de prover as empresas dos países como o Brasil do *know-how* de que necessitam. “Alguns países como a Coréia chegaram a terceirizar a universidade”, disse Paulo Renato. “Seus melhores quadros vão estudar em escolas dos estados Unidos e da Europa. Faz mais sentido do ponto de vista econômico” (apud Frigotto, 2006). Nesta fala, o Ministro sinalizou o que viria a acontecer nos oito anos do governo Cardoso, a abertura da economia ao mercado, a crise da universidade pública e da pesquisa. A educação, principalmente, a educação profissional

13 Para uma crítica sobre o PLANFOR, entre outros, ver Ciavatta, 2000.

14 Ver Revista *Exame*, Vol. 30, Nº 15, 17 de julho de 1996, p. 4.

é alvo desse processo de intervenção externa, tanto ideológica, como na forma de projetos político-pedagógicos, apoiados em recursos dos organismos internacionais.

O TRABALHO E A FORMAÇÃO PROFISSIONAL NA SOCIEDADE DA INCERTEZA

A incerteza, além de ser um tema existencial e filosófico, tem sido objeto também da também sociologia do trabalho nas últimas décadas. A sociedade da incerteza gerou-se pela incerteza do trabalho, advinda com a introdução de novas tecnologias, a nova organização do trabalho, os novos modelos produtivos que passam a prescindir de grande parte do tempo de trabalho humano direto e, consequentemente, de parte dos trabalhadores. Nosso objetivo final nesta sessão é reunir subsídios sobre o trabalho na atualidade para refletir sobre a formação profissional que possa ser a mais adequada aos trabalhadores.

No Brasil, os antecedentes dessa discussão fundamental para pensar sobre a formação profissional, estão no final dos anos oitenta e o tema da perda da centralidade do trabalho apresentado por Claus Offe (1989). Este seria objeto de polêmica em um país que mal saía do período da ditadura (1964-1985) e de seus disfarces progressistas. Como hoje, havia a evidência cotidiana da necessidade do trabalho como meio de vida, no contexto brasileiro que, diferente dos países desenvolvidos, não chegara ao Estado de bem-estar, com direitos sociais e trabalhistas assegurados aos trabalhadores, com a redistribuição de renda e consumo do modelo fordista.

No campo da educação, o pensamento de Offe punha em cheque o trabalho como princípio educativo, objeto de debate no contexto da nova Constituição (1988), da elaboração de uma nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (que se prolongou no Congresso Nacional de 1988 a 1996) e do princípio da educação política defendido por um amplo espectro de educadores ligados à área trabalho e educação (Frigotto, 1988; Saviani, 1989; Rodrigues, 1998).

Do ponto de vista político-pedagógico, tanto a conceituação do trabalho como princípio educativo, quanto a defesa da educação política, formulada pelos educadores brasileiros, foram elaboradas com base em Lukács (1974 e 1978). Em sua reflexão sobre a ontologia do ser social, ele examina o trabalho como atividade fundamental do ser humano, ontocriativa, que produz os meios de existência na relação do homem com a natureza, a cultura e o aperfeiçoamento de si mesmo. De outra parte, o trabalho humano assume formas históricas muitas das quais degradantes, penalizantes, nas diferentes culturas, na estrutura capitalista e em suas diversas conjunturas.

Desse conjunto de idéias e debates foi possível concluir que o trabalho não é necessariamente educativo, depende das condições de sua realização, dos fins a que se destina, de quem se apropria do produto do trabalho e do conhecimento que se gera. Nas sociedades capitalistas, a transformação do produto do trabalho de valor de uso para valor de troca, apropriado pelo dono dos meios de produção, com base no pagamento do tempo de trabalho, conduziu à formação de uma classe trabalhadora expropriada dos benefícios da riqueza social por ela produzida.

Se voltarmos a nosso tema inicial, a sociedade da incerteza, vemos que a incerteza do trabalho, de extrair dele os meios de vida, se ampliou na reprodução cotidiana da existência humana e na subjetividade dos sujeitos sociais de nosso tempo. Para muitos, a esperança de construir um futuro cedeu espaço para insegurança e mal-estar quanto às reais possibilidades de fazer planos, de assumir compromissos, de ter um horizonte de vida delineado com alguma perspectiva de realização.

Não se trata do “fim do trabalho” (Offe, op. cit.) ou do “fim da história” como quis prever Francis Fukuyama (1992).¹⁵ O trabalho continua a ser uma necessidade de identidade social e de geração de meios de vida. Mas a apropriação da imensa riqueza produzida com o desenvolvimento da ciência e das tecnologias se concentra em alguns espaços privilegiados, se acumula nas mãos dos que detêm o poder da administrá-la segundo interesses individuais e de poderosos grupos de negócios. É disso que tratamos no início deste texto ao reproduzir dados da UNESCO e do Banco Mundial sobre a desigualdade sócio-econômica no planeta.

Antes de refletirmos sobre o significado da formação profissional na atualidade, é preciso que nos detenhamos brevemente na questão do trabalho. Gallino (2006) introduz o tema falando da “degradação em curso nas relações de trabalho e na irresponsabilidade da globalização” (p. VII). É preciso lembrar que ele fala de uma sociedade rica como a italiana e nós falamos de um país dependente das políticas hegemônicas do grande capital que alimenta os países ricos.

Há cerca de dez anos atrás, a Europa vivia a perspectiva dos novos modelos produtivos. Na Itália, hoje, o tema em foco é o “trabalho flexível” e as novas formas de trabalho com vínculos precários, com contratos por tempo determinado, além de uma situação ainda mais grave, o “o trabalho *in nero*” que é o trabalho clandestino, sem nenhum tipo de vínculo empregatício (Gallino, op. cit.).

15 Fukuyama, Francis 1992 *The End of History and the last man* (London: Penguin Books). No Brasil, a crítica mais sistemática foi de Anderson, Perry 1992 *O fim da História. De Hegel a Fukuyama* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar).

Altieri e Carrieri assim analisam:

Enquanto o crescimento do trabalho autônomo é sempre uma falsa notícia que pode tornar-se fonte de auto-engano (a menos que se redefinam as categorias utilizadas nas estatísticas sociais), o crescimento deve ser entendido como o do trabalho autônomo “de segunda geração”, isto é aquele cuja autonomia não se apoia sobre a base da propriedade ou do patrimônio, como era a tradição dos comerciantes, dos artesões, dos camponezes e, de modo mais geral, dos empresários e do trabalho por conta própria. Na verdade, cresce uma *forma específica* de trabalho autônomo, enquanto diminui o trabalho, classicamente, autônomo, isto é, independente, não subordinado. (p. 14, grifo dos autores)

Gallino (2006) considera que todos os contratos de trabalho por tempo indeterminado, chamado de “trabalho flexível” são “ocupações instáveis ou descontínuas ou precárias”. O autor estima que na maior parte das regiões italianas, dois terços, em média daqueles que procuram trabalho em uma empresa ou na administração pública somente conseguem trabalhos de duração breve, de alguns dias ou de alguns meses.

São muitas as formas e nomes desses contratos: estágio, contrato de formação e trabalho, associação em co-participação; trabalho por chamada (*lavoro a chiamata*)¹⁶; bolsa de estudo (pós-graduação, pré e pós-doutorado); trabalho provisório (*lavoro interinale*) ou em sistema de sub-administração (formas de “aluguel de trabalho”); serviço ocasional e estágio formativo; colaboração continuada e trabalho por projeto; trabalho por tempo determinado e aprendizado; consultoria e encargos anuais nas escolas; atividades de pesquisa ou cargos de confiança nas instituições de nível superior (pp. VIII-IX). Nas escolas, há os professores suplentes ou eventuais na falta de um professor e os que se autodenominam “precários” com contratos de um ou dois anos. Estes correspondem, no Brasil, aos professores substitutos ou contratados, também com prazo de um ou dois anos, para não caracterizar vínculo estável na legislação trabalhista do funcionalismo público.

No Brasil, há duas décadas, pelo menos, trabalhamos com a categoria “trabalho informal” que, como outras sutilezas ideológicas, não expressa toda a gravidade do problema que inclui, otimisticamente,

16 Significa que a pessoa fica disponível para chamadas. Talvez se possa fazer um paralelo com o sistema japonês *just in time* onde não se faz estoques de peças e matérias primas, salvo o necessário para a produção prevista. Da mesma forma seriam tratadas as pessoas.

ao menos 50% da população economicamente ativa. O “trabalho informal” inclui o trabalho autônomo do profissional liberal, do micro-empresário e do vendedor ambulante. A diferença básica entre eles está no nível de escolaridade (genericamente, superior, médio ou fundamental ou semi-analfabeto), no estrato social de onde provêm e na proteção social de que usufruem.

Para os primeiros, estão previstos a inscrição de acordo com a lei e o pagamento de impostos. Possivelmente também para o segundo. O último deles pode ter uma licença municipal de venda ou ser absolutamente ilegal na atividade. Para os dois primeiros, se puderem pagar, a proteção social se expressa na contribuição regular a um serviço privado de saúde e de aposentadoria. Ao último, nada é garantido, salvo, com sorte, o atendimento em uma emergência hospitalar.

Outro indicador para a compreensão do trabalho informal está nos dados estatísticos. Segundo Pochman (2006) a economia nacional tem mantido elevada instabilidade econômica, e consequente oscilação nas taxas de emprego/desemprego e relações de trabalho. Em 2000, em uma população economicamente ativa de 76 milhões, apenas 85% estava ocupada, sendo 57% (43 milhões) assalariados, dos quais apenas cerca de 25 milhões de trabalhadores têm carteira assinada (pp. 110-113). Significa que apenas um terço dos trabalhadores assalariados têm direitos trabalhistas assegurados.

Não dispomos, agora, de dados sobre os contratos por tempo determinado, mas está bastante difundida a subcontratação na forma de terceirização e até “quarteirização” que são trabalhos ocasionais nas indústrias e nos serviços. No campo, há o trabalho sazonal nas áreas correspondentes a colheitas, que determina uma razoável migração interna de trabalhadores que passam de uma região de trabalho a outra. Esse é um fenômeno recorrente ano a ano, nas plantações de cana de açúcar onde o corte e processamento da cana dura em torno de seis meses.

Na materialidade concreta da realidade brasileira, o trabalho, a transformação das ocupações e a incerteza sobre as condições de trabalho nos desafiam enquanto educadores a refletir sobre a formação humana desejável para que os trabalhadores possam enfrentar as lutas cotidianas sem descolá-las da totalidade histórica de que são sujeitos.

Na década de noventa, estudando a formação profissional de trabalhadores junto a sindicatos italianos, ficou claro que os trabalhadores italianos buscavam a formação profissional trazendo uma bagagem de educação básica, conquistada pela educação regular, pela escolaridade obrigatória (*scuola d'obbligo* –ou pelo uso das “150 horas” de tempo destinado, por lei, primeiro, a completar sua esco-

laridade regular e, depois, a realizar cursos profissionais). Essa base lhes permitia avançar no aprendizado das habilidades operacionais e nos fundamentos dos processos produtivos. Discutia-se o sistema de formação negociada de modo a dar mais poder aos trabalhadores sobre as inovações tecnológicas e de organização do trabalho nas empresas e fábricas.

No Brasil, discutia-se a reestruturação produtiva e as políticas neoliberais que começavam a ser implantadas pelo governo Cardoso (1995-1998 e 1999-2002). As privatizações, o fechamento das fábricas, a redução de quadros funcionais pela não reposição de pessoal segundo a política de corte de custos e do “Estado mínimo”, mostraram, progressivamente, a face amarga do subemprego, do desemprego, da terceirização, do “mercado informal” que, como vimos, brevemente, obscurece a concretude das árduas condições de vida dos trabalhadores brasileiros.

Quaisquer que sejam os projetos de educação profissional, eles terão por contexto não apenas o trabalho incerto, mas a instabilidade da incerteza de poder usufruir de todos os bens que um contrato de trabalho “por tempo indeterminado” ou “de carteira assinada” proporciona: a independência e/ou um projeto de vida a dois para os mais jovens, de constituir uma família e ter filhos, de realizar o “sonho da casa própria”, etcétera.

Como deve ser a educação básica e que tipo de educação profissional devemos oferecer aos milhões de jovens brasileiros em busca de um futuro? Qual a lógica que deve presidi-la? Uma é a lógica do mercado que já não existe enquanto livre compra e venda de força de trabalho, mas como um conjunto complexo de forças materiais e imateriais que submetem os que buscam trabalho às leis da superexploração do trabalho, particularmente nos países dependentes do capitalismo central.

Outra é a lógica da educação que tem como fim a formação do ser humano, em todos os seus aspectos, físicos, morais, afetivos, intelectuais, estéticos. O extraordinário desenvolvimento científico-tecnológico abriu inúmeras possibilidades de aprendizagem para os trabalhadores. Mas esta não pode se limitar à operação de aparelhos, mesmo os mais sofisticados. Do ponto de vista social, o jovem é, primordialmente, um cidadão de deveres e direitos. Essa é a questão fundamental que está subjacente à polêmica sobre a aplicação do Decreto Nº 2.208/97, sua revogação e o novo Decreto Nº 5.154/2004.

Não há como desconhecer a elaboração de séculos de conhecimento e inventividade com que se chegou ao sistema capitalista de produção na sua dinâmica produtiva quase sem limites –que não seja sua própria destruição. Mas esse engenhoso sistema, capaz de or-

ganizar em sistemas relacionados os seres orgânicos e inorgânicos, as máquinas e os homens que as inventaram, está, cada vez mais, a serviço de poucos, transforma-se em força para subjugar a vida, os povos, o planeta. Não há novidades nisso, porque todos convivemos com essa realidade.

O problema que aqui nos importa não é a novidade das idéias, mas sua reiteração para que se avance na compreensão do significado ambíguo que o termo educação profissional carrega, conjugando a idéia de educação, projeto de formação humana, com a tradição do termo profissional como formação para o trabalho. O texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - Lei 9.394/1996) contempla as duas possibilidades (art. 2º), mas sua regulamentação pelo Decreto N° 2.208/97 veio contestar o sentido atribuído à Lei e mudar a direção do ensino médio técnico, ao regulamentar os artigos N° 36 e 37 a 40, no sentido de separar nas escolas médias técnicas o ensino médio do ensino profissional e técnico.¹⁷

Mészáros (2005), em seu belo ensaio sobre a educação para além do capital, defende que “a educação libertadora teria como função transformar o trabalhador em um agente político que pensa, que age e que usa a palavra como arma para transformar o mundo. Para ele, uma educação para além do capital deve, portanto, andar de mãos dadas com a luta por uma transformação radical do atual modelo econômico e político hegemonic” (Jinkings, 2005: 12).

Este é sentido político-pedagógico da educação política (entre outros, Saviani, 1989; Frigotto, 1988; Rodrigues, 1998), que tem uma origem remota na educação socialista que pretendia ser omnilateral no sentido de formar o ser humano na sua integralidade física, mental, cultural, política, científico-tecnológica.

A origem recente, no Brasil, está na idéia de integração entre a formação geral e a educação profissional, na busca da superação do tradicional dualismo da sociedade e da educação brasileira e nas lutas pela democracia e em defesa da escola pública nos anos oitenta, na defesa da educação política no primeiro projeto de LDB, em consonância com os princípios da educação na Constituição de 1988. Seu ideário retorna com o Decreto N° 5.154/97, pela possibilidade que abre da formação integrada do ensino médio, dos conhecimentos gerais com a educação profissional, técnica e tecnológica (Ciavatta, 2005).

Na Itália (Regione Emilia-Romagna), encontramos nova inspiração nos percursos de formação integrada (*percorsi di formazione integrata*), entre a educação regular (*scuola d'obligo*) e a formação pro-

17 Sobre a gênese e o desenvolvimento da polêmica sobre o tema, ver Frigotto, Ciavatta e Ramos, 2005 e sobre as controvérsias, ver Rodrigues, 2005.

fissional no ensino médio, iniciativa regional de oposição à reforma educacional do governo de centro-direita (derrotado nas últimas eleições de abril de 2006).¹⁸ Um dos professores pesquisadores envolvidos no projeto assim o explica:

A metodologia que guiou esta experiência teve como referência contínua a pessoa humana, por isso, cada segmento do planejamento foi dedicado à formação integral. É assim que cremos que se chegue a preencher de sentido e potenciar o crescimento cultural e profissional de nossos jovens. Partimos da convicção de que, no campo educacional, existe a necessidade de dispor sempre de uma pluralidade de métodos e, na perspectiva da integração, há a necessidade de integrar mais instrumentos de trabalho. [...] Escola e formação profissional devem superar o auto-referenciamento, com o risco de exclusão e de hierarquização entre os sistemas; não basta uma justaposição entre os dois subsistemas, é necessário que se busque, conjuntamente, formas de melhorar a aprendizagem e de tornar mais eficaz a atuação didática. (Sacchi, 2006: 9 e 15)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto buscou conduzir as análises em três questões principais: o que devemos entender por pensamento histórico-crítico; a historicidade da dependência dos países latino-americanos ao capitalismo, alguns de seus indicadores a partir de estudos europeus e as transformações no mundo do trabalho e a formação profissional, de modo especial a formação integrada.

O pressuposto fundamental do pensamento histórico-crítico é a análise do capital, tal como se realiza historicamente, a contradição capital e trabalho e a questão das classes sociais, de seus conflitos e disputas de interesses. Do debate dos autores focalizados é possível concluir que, enquanto o modo de produção e as relações sociais de produção se mantiverem inalteradas no capitalismo, o pensamento que der conta de apreender, com mais radicalidade, essa realidade, continua vigente. Mas a expressão concreta desse movimento do capital, as novas questões geradas no âmbito da sociedade abrem espaço para elaborações complementares à questão básica que são as contradições entre capital e trabalho.

As transformações do mundo do trabalho e da economia globalizada nas últimas décadas, o empobrecimento generalizado de todos os povos não pertencentes ao restrito velho mundo europeu trouxe-

18 Ver o documento preliminar, Ciavatta, Maria 2006 *Os percursos de formação integrada entre a escola média superior e a formação profissional*. Regione Emilia-Romagna, Itália. Relatório de Documentação. Bologna, maio e junho (mimeo).

ram milhares de migrantes a países como a Itália, França, Espanha, Alemanha, os mais vulneráveis em termos geográficos à imigração ilegal. Criaram-se sérios problemas de ordem ético-política e distributiva na oferta dos serviços básicos entre os quais a educação, onde observamos a experiência da formação integrada.

As políticas neoliberais de recorte privatizante, o desemprego, a flexibilização / desregulamentação das relações de trabalho tornaram mais complexos os problemas nos países latino-americanos, como o Brasil. Precisamos de instrumentos analíticos próprios para compreender e atuar sobre a distribuição desigual de bens e de poder no mundo atual e a permanência de “padrões periféricos” no desenvolvimento desses países. O que ser compreendido a partir da dinâmica do capitalismo e de sua historicidade da dependência e de seus indicadores em nossos países dependentes daqueles do núcleo orgânico do capital.

A idéia da formação integrada tem uma origem remota na educação política, de inspiração socialista, e uma origem recente nas lutas por sua inclusão no primeiro projeto da LDB, em consonância com os princípios da educação na Constituição de 1988. Seu ideário retorna com o Decreto N° 5.154/97, pela possibilidade alternativa que abre da formação integrada do ensino médio, dos conhecimentos gerais com a educação profissional, técnica e tecnológica. O que demanda, no entanto, uma maior mobilização dos setores progressistas para sua efetivação.

A idéia da formação integrada na Região Emilia-Romagna, é expressão do setor politicamente mais avançado no país e tem um duplo significado local. Primeiro, reafirmar o pensamento progressista que reitera novas formas de equalização social por novos caminhos e em diferentes conjunturas, no sentido de uma educação de melhor qualidade.

Ressalvada a historicidade nos processos comparativos, feitas as devidas leituras do ponto de vista das necessidades dos países latino-americanos, a formação integrada situa-se no contexto do pensamento histórico-crítico que deve alimentar as lutas pela transformação sócio-econômica e uma educação que supere o dualismo escolar e se oriente para além do capital.

BIBLIOGRAFIA

- Altieri, Giovanna e Carrieri, Mimmo 2000 *Il popolo del 10%. Il boom del lavoro atípico* (Roma: Donzelli Editore).
- Apple, Michael 2005 *Para além da lógica do mercado. Compreendendo e opondo-se ao neoliberalismo* (Rio de Janeiro: DP & A).
- Arrighi, Giovanni 1997 *A ilusão do desenvolvimento* (Petrópolis: Vozes) 2^a ed.

- Bambirra, Vania 1983 *Teoría de la dependencia: una anticrítica* (México: Ediciones Era) 2^a ed.
- Borón, Atilio 2005 “Pensamiento crítico latinoamericano. Desafíos e perspectivas”. Parte I. VIII Congreso Ecuatoriano de Sociología y Ciencias Políticas. Encuentro de Ciencias Sociales de las Américas, FLACSO. Serie Memoria Audiovisual. CD-ROM (52 min.).
- Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc 2001 “A nova bíblia do Tio Sam” em: Cattani, Alfredo (org.) *Fórum Social Mundial – A construção de um mundo melhor* (Petrópolis: Editora Vozes e outras).
- Castel, Robert 1998 “As metamorfoses do trabalho” em: Fiori, José Luís et al. *Globalização. O fato e o mito* (Rio de Janeiro: EDUERJ).
- Ceceña, Ana Esther (org.) 2005 *Hegemonias e emancipações no século XXI* (Buenos Aires: Clacso).
- Chesnais, F. 1996 *A mundialização do Capital* (São Paulo: Scrita).
- Ciavatta, Maria 1998 “Formação Profissional para o trabalho incerto: um estudo comparativo Brasil, México e Itália” em: Frigotto, Gaudêncio (org.) *Educação e Crise do Trabalho: perspectivas de final de século* (Petrópolis) v. 1, pp. 100-137.
- Ciavatta, Maria 2000 “A educação profissional do cidadão produtivo à luz de uma análise de contexto” em: *Proposta*, FASE (Rio de Janeiro) 29 (86): 76-89.
- Ciavatta, Maria 2004 “Políticas públicas de educação profissional e tecnológica” em: V Congresso Nacional de Educação (CONED), Recife, 2 a 5 de maio de 2004 (mimeo).
- Ciavatta, Maria 2005 “A formação integrada: a escola e o trabalho como lugares de memória e de identidade” em: Frigotto, G.; Ciavatta, M.; Ramos, M. (orgs.) *Ensino Médio Integrado: concepção e contradições* (São Paulo: Cortez).
- “Comparativo Brasil, México e Itália” 1998 em: Frigotto, Gaudêncio (org.). *Educação e Crise do Trabalho: perspectivas de final de século* (Petrópolis), V. 1, pp. 100-137.
- Eagleton, Terry 2005 *Depois da teoria. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Fernandes, Florestan 1972 *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (Rio de Janeiro: RJ Zahar Editores).
- Frigotto, Gaudêncio 1988 *Formação profissional no 2º Grau: em busca do horizonte da ‘educação’ política* (Rio de Janeiro: Fiocruz/EPSJV) (folheto).

- Frigotto, Gaudêncio 2006 *Fundamentos científicos e técnicos da relação trabalho e educação no Brasil de hoje* (Rio de Janeiro: Fiocruz) (mimeo).
- Frigotto, Gaudêncio e Ciavatta, Maria 2005 “Educação básica no Brasil na década de 1990: subordinação ativa e consentida à lógica do mercado” em: *Educação e Sociedade* (Campinas: CEDES) v. 24, Nº 82, set. - dez., pp. 93-132.
- Frigotto, G., Ciavatta, M. e Ramos, M. 2005 “A gênese do Decreto Nº 5.154/2004: um debate no contexto controverso da democracia restrita” em: Frigotto, G.; Ciavatta, M.; Ramos, M. (orgs.) *Ensino Médio Integrado: concepção e contradições* (São Paulo: Cortez).
- Gallino, Luciano 2003 *La scomparsa dell'Italia industriale* (Torino: Giulio Einaudi Editore).
- Gallino, Luciano 2006 *Italia in frantum* (Roma-Bari: Editori Laterza).
- Garibaldo, Francesco (org.) 1994 *Il lavoro tra memoria e futuro. Nuovi modelli per l'Europa.* (Roma: Ediesse).
- González Casanova, Pablo 2006 *As novas ciências e as humanidades. Da academia à política.* (São Paulo: Boitempo).
- Jinkings, Ivana 2005 “Apresentação” em: Mészáros, István *A educação para além do capital* (São Paulo: Boitempo).
- Lander, Edgardo 2005 “Pensamiento crítico latinoamericano. Desafíos y perspectivas” em: *Congreso Ecuatoriano de Sociología y Ciencias Políticas. Encuentro de Ciencias Sociales de las Américas.* (FLACSO. Serie Memoria Audiovisual) Parte I, VIII, CD-ROM, 52 min.
- Leher, Roberto 2005 “Apresentação: Resgatar a tradição crítica para construir práticas necessariamente renovadas” em: Leher, Roberto e Setúbal, Mariana (orgs.) *Pensamento crítico e movimentos sociais. Diálogos para uma nova práxis* (São Paulo: Cortez).
- Lima Filho, Domingos L. e Tavares, Adilson G. (orgs.) 2006 *Universidade tecnológica. Concepções, limites e possibilidades* (Curitiba: SINDOCEFET-PR).
- Lukács, G. 1974 “Ontologia do ser social” em: *Revista Ciências Humanas* (São Paulo).
- Lukács, G. 1978 “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem” em: *Temas de Ciências Humanas* (São Paulo) Nº 4, pp. 1-18.
- Marcuccio, Massimo (org.) 2006 “Il biennio integrato. Esiti del monitoraggio e della valutazione su due anni di attività formative nella provincia di Bologna. Elementi per la riflessione

- nel sistema integrato” em: *Atti del convegno, Bologna 6 ottobre 2005* (Bologna / Regione Emilia-Romagna: Carocci Editore).
- Marini, Rui M. 1987 *Dialéctica de la dependencia* (México: Ediciones Era) 9^a ed.
- Marini, Rui M. 2000 *Dialética da Dependência* (Petrópolis, RJ / Buenos Aires: Vozes / CLACSO).
- Mészáros, István 2005 *A educação para além do capital* (São Paulo: Boitempo).
- Offe, Claus 1989 *Capitalismo desorganizado* (São Paulo: Brasiliense).
- Piotti, Igor 2003 “Le trasformazioni del lavoro e la società dell’incertezza” em: *LAVORARI stanca. Cambiamento, conflitto e dignità del lavoro* (Roma: Nuova Iniziativa Editoriale).
- Pochmann, Marcio 2006 “Economia brasileira hoje: seus principais problemas” em: Lima, Júlio C. F. e Neves, Lúcia M. W. *Fundamentos da educação escolar do Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: EPSJV-Fiocruz).
- Rodrigues, José 1998 *A educação politécnica no Brasil* (Niterói: EDUFF).
- Rodrigues, José 2005 “Ainda a educação politécnica: o novo decreto da educação profissional e a permanência da dualidade estrutural” em: *Trabalho, educação e saúde* (Rio de Janeiro: EPSJV-Fiocruz), V. 3, N° 2, set., pp. 259-282.
- Sacchi, Giancarlo (org.) 2006 *Istruzione e formazione: l'integrazione possibili. La progettazione dei percorsi formativi integrati nelle Province di Forlì-Cesena e Rimini* (Milano: Francoangeli).
- Santos, Theotonio dos 1991 *Democracia e socialismo no capitalismo dependente* (Petrópolis, RJ: Vozes).
- Santos, Theotonio dos 2000 *A teoria da dependência. Balanço e perspectivas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Saviani, Dermeval 1989 *Sobre a concepção de politecnia* (Rio de Janeiro: FIOCRUZ/EPSJV).
- Singer, Paul 1998 *Uma utopia militante. Repensando o socialismo* (Petrópolis: Vozes).
- Sodré, Muniz 2005 *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*. (Rio de Janeiro: DP & A) 3^a ed.

JAIME ORNELAS DELGADO*

REPENSAR EL DESARROLLO COMO CATEGORÍA TEÓRICO-PRÁCTICA PARA SUPERAR EL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA

El desarrollo no es solo un proceso de acumulación y aumento de la productividad macroeconómica, sino principalmente el camino de acceso a formas sociales más altas para estimular la creatividad humana y responder a las aspiraciones de la colectividad.
Celso Furtado (2007: 25)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende contribuir al debate sobre la situación actual de América Latina, que ha empezado a abandonar el neoliberalismo impuesto en la mayor parte de los gobiernos de la región desde los años setenta y ochenta del siglo pasado, cuando se iniciaron los ajustes estructurales de orientación al mercado. Este modelo se mantiene hasta la fecha en países como Colombia, Perú y México, aunque otros pueblos han empezado a trazar un camino diferente, como es el caso de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua y el emblemático de Cuba, que persiste, con admirable vigor y convicción, en la construcción del socialismo.

Dados los pobres resultados económicos y sociales obtenidos en estas tres últimas décadas, entre nuestros pueblos existe un evidente rechazo al modelo neoliberal. Sin embargo, ese rechazo no es suficiente para construir la sociedad del futuro. Saber lo que no se quiere es necesario pero insuficiente para trazar el camino que nuestros pueblos han de seguir en el proceso de definir la sociedad del siglo XXI. Para esto, se requieren definiciones precisas de las aspiraciones

* Facultad de Economía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Conacyt, México.

sociales y políticas de la población, ardua tarea en la que todos los latinoamericanos tenemos un sitio.

En este caso, a lo largo de las siguientes líneas se trata de reflexionar sobre las posibilidades que el desarrollo ofrece como concepto teórico-práctico capaz de permitir a nuestros pueblos pensarse a sí mismos y encontrar caminos, tal vez inéditos, que les permitan superar, con los menores sacrificios posibles, la actual etapa de transición caracterizada por el abandono de los postulados del llamado “Consenso de Washington”¹ y forjar otros de mayor contenido político.

En la re-conceptualización del desarrollo sin duda resulta indispensable remontarse a las formulaciones teóricas y al desarrollo histórico de América Latina, con el fin de estar en condiciones de enfrentar el presente neoliberal y construir el camino que conduzca a un futuro que supere los problemas estructurales por los que atraviesan las sociedades capitalistas latinoamericanas y que la han llevado a ser la región más desigual del mundo².

La hipótesis que guió la elaboración de este trabajo fue la consideración de que las teorizaciones de los pensadores latinoamericanos han respondido siempre a la necesidad de encontrar los caminos de la transformación social; de ahí que el desarrollo –entendido a veces como progreso y otras como cambio social– pueda ser considerado

1 El discurso conservador, que explicó la bancarrota fiscal del Estado de Bienestar de los años setenta por los “excesos del gasto gubernamental”, se tradujo en una receta que recibió el nombre de *Consenso de Washington* “por la coincidencia de recomendaciones económicas formuladas por los organismos propulsores de las reformas –principalmente el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM)–, todos ellos domiciliados en la capital de Estados Unidos”. La estrategia recomendada por el Consenso de Washington para superar el estatismo y alcanzar los equilibrios macroeconómicos con bajas tasas de inflación se sustenta en el siguiente decálogo: 1. Disciplina y equilibrio fiscal; 2. Priorizar el gasto público en áreas de alto retorno económico; 3. Reforma tributaria; 4. Tasas positivas de interés fijadas por el mercado; 5. Tipo de cambio competitivo y liberalización financiera; 6. Apertura comercial; 7. Apertura total a la inversión extranjera, a la que se dará trato de nacional; 8. Privatización de todos los activos públicos; 9. Desregulación de la economía; y 10. Protección a la propiedad privada (Vilas, 2000: 35; Boron y Gambina, 2004: 133-134).

2 “Según el Banco Mundial, desde que se dispone de datos sobre los niveles de vida, América Latina y el Caribe se encuentran entre las regiones del mundo que presentan la mayor desigualdad. Con excepción de la parte de África ubicada al sur de Sahara, esto es válido respecto de casi todos los indicadores, desde los ingresos o gastos en consumo hasta la mayoría de los resultados de salud y educación. Ver Banco Mundial 2003 *Desigualdad en América Latina y el Caribe: ruptura con la historia*. Aunque la décima parte más rica de la población de la región percibe el 48% del ingreso total, la décima parte más pobre solo recibe el 1,6%. En cambio, en los países desarrollados la décima parte superior recibe el 29,1% del ingreso total, en comparación con el 2,5% de la décima parte inferior” (Cetré, 2006: 35).

como el concepto articulador del pensamiento en América Latina y, en consecuencia, permitirnos enfrentar los retos a superar para alcanzar una sociedad democrática donde impere la igualdad.

Esto significa la necesidad de redefinir el desarrollo considerando la etapa actual del capitalismo en su fase imperialista, es decir bajo las condiciones de la globalización, y superando las visiones sesgadas que solamente consideran la parte económica y soslayan las dimensiones sociales que implica el desarrollo. Se trata, en todo caso, de repensar y re-conceptualizar el desarrollo vinculando la economía con la política para volver a dar, así, el sentido social original, y que nunca debió perder, a la economía –actividad que carece de objetivo en sí misma y, por el contrario, es un proceso social dirigido y orientado a erradicar flagelos sociales como la pobreza, el desempleo y la desigualdad, entre otros muchos; orientación, por lo demás, que le arrebató el pensamiento neoliberal–.

La preocupación por el futuro determinó el procedimiento metodológico seguido en la elaboración del trabajo: revisar las propuestas teóricas que han disputado la comprensión de la sociedad latinoamericana y la manera en que se han planteado su transformación; es decir, indagar sobre las distintas interpretaciones de lo que ha sido su historia para, desde ahí, atisbar el camino posible a seguir en la construcción de la sociedad latinoamericana del presente siglo.

En consecuencia, el trabajo consta de tres partes: la primera responde al siguiente interrogante: ¿cuáles han sido los factores fundamentales en los que se ha sustentado la construcción del conocimiento teórico sobre la realidad latinoamericana?

En la segunda parte se avanza en el planteamiento de algunos lineamientos que podrían contribuir a guiar la construcción del nuevo concepto de desarrollo, que deberá recoger la historia de los pueblos de nuestra región tanto como las formulaciones teóricas que de esa realidad histórica han hecho sus pensadores, y sustentarse en dos pilares: la igualdad y la democracia.

En el apartado final se hacen algunas consideraciones necesarias para abrir el debate sobre las posibilidades de la teoría y la práctica del desarrollo como instrumento que permita a nuestros pueblos superar la desigualdad social consustancial al capitalismo.

¿POR QUÉ REPENSAR EL DESARROLLO?

Uno de los resultados de la estrategia neoliberal impuesta a las naciones latinoamericanas por los intereses del capital fue el abandono de los sistemas de seguridad social y el desmantelamiento de las instituciones que daban sentido social a la participación del Estado en la superación de la pobreza y la desigualdad.

En materia económica, se dejó al mercado –esto es, sin ninguna forma de regulación– el proceso de acumulación del capital –es decir la reproducción del propio sistema capitalista–, que desde entonces se convirtió en el objetivo fundamental y única inquietud de quienes se encargan de controlar y son usufructuarios del modelo neoliberal.

En general, el neoliberalismo en nuestros países ha significado el retiro del tema del desarrollo de la agenda de las preocupaciones nacionales e internacionales. Desde el primer momento, el desarrollo fue sustituido por los problemas que traía consigo la inserción de la economía en la globalización y la elevación de la competitividad. Al mismo tiempo, se dejaron de lado las preocupaciones por el bienestar social y se impuso como objetivo central del accionar gubernamental el logro de los equilibrios macroeconómicos, reduciendo la política fiscal a un mecanismo que se ajustaba pasivamente a los cambios de timón del banco central que, desde entonces, ha limitado su tarea al control de la inflación mediante la denominada “política de metas de inflación”³.

Sin embargo, después de un largo período de estancamiento económico sin generación de empleo así como de nulos resultados en la superación de la desigualdad social en la distribución equitativa de la riqueza y el ingreso, se ha fortalecido la convicción de que América Latina necesita, con urgencia, volver a crecer y remplazar la modalidad neoliberal por una diferente que dé prioridad al crecimiento económico con creación de empleos bien pagados, procure con firmeza distribuir la riqueza y el ingreso y se superen las condiciones estructurales que determinan la situación de pobreza en la que viven millones de latinoamericanos. Así, ante la situación actual de estancamiento productivo y empobrecimiento creciente, para América Latina crecer, ampliar el empleo y procurar la igualdad en un ambiente democrático participativo se han convertido en prioridades de primer orden⁴.

3 “La política monetaria denominada como de ‘metas de inflación’ (IT, *Inflation Targeting* por sus siglas en inglés) se ha convertido, durante la última década, en el eje de la estrategia monetaria de una importante cantidad de bancos centrales de diversas partes del mundo. Así, por ejemplo, en América Latina varios países han transitado a un régimen de metas de inflación, en donde se destacan Brasil (1999), Chile (1990), Perú 1994, Colombia (1999) y México (1999). La política monetaria de metas de inflación implica el compromiso del Banco Central para alcanzar una meta u objetivo de tasa de inflación propuesto al principio del año, utilizando para ello el conjunto de instrumentos puestos a su disposición” (Galindo y Ros, 2005: 82).

4 La siguiente información puede permitir ilustrar algunas de las consecuencias sociales que el neoliberalismo ha significado para América Latina: el Producto Interno Bruto por habitante creció en la región únicamente un 1,1% anual en promedio entre 1990 y 2005, tasa bajísima que con la década perdida de 1980 acumula ya un cuarto de siglo de semi-estancamiento económico y social. En efecto, la población

Alcanzar estos objetivos, que desde luego nos enfrentan necesariamente al futuro, significa poner coto al desmantelamiento del Estado y devolverle su necesaria autonomía para resguardar los equilibrios sociales y productivos fundamentales, y al mismo tiempo destrabar el funcionamiento de las instituciones y los instrumentos básicos de la acción gubernamental y de los organismos técnicos dedicados a impulsar la modernización productiva con miras a elevar el bienestar de la población.

Estas consideraciones parecen ser el origen de un hecho significativo: el que en diversos ámbitos, tanto académicos como políticos, haya surgido la convicción de que es preciso volver a la teoría y a la práctica del desarrollo en las condiciones actuales de la globalización capitalista, condiciones que son sustancialmente diferentes a las existentes en el momento del surgimiento de las principales versiones de la teoría del desarrollo, allá por los finales de los años cincuenta pero, sobre todo, durante los años sesenta del siglo pasado.

Una nueva visión del desarrollo como teoría y práctica, en la etapa de transición que actualmente vive buena parte de los países de América Latina, deberá ser una construcción participativa que, al tiempo de constituir la más severa crítica a la sociedad basada en la relación subordinada del trabajo al capital, ofrezca un camino viable por donde transite la transformación de la sociedad capitalista latinoamericana. En otras palabras, una nueva concepción del desarrollo deberá partir de la siguiente convicción: el capitalismo, como modo de producción histórico, solo puede ser transformado, más allá de cualquier plazo fatal, mediante la dirección social de los procesos sociales que exigen la participación creciente de la población siempre excluida de los beneficios del desarrollo, aunque también se haya dicho siempre que era la beneficiaria de las políticas puestas en marcha para alcanzarlo.

El punto de partida para avanzar en esa perspectiva es, en primer término, reconocer que el desarrollo no tiene que ser guiado necesariamente por el aparato gubernamental del Estado. En realidad, resulta una enorme concesión a la ideología neoliberal dominante admitir que el gobierno es el único lugar donde reside el poder. Por el contra-

latinoamericana en condiciones de pobreza creció continuamente durante la etapa en que predominaron los gobiernos neoliberales al pasar de 136 millones (40,5% de la población total de la región) en 1980 a 221 millones (44% de la población) en 2002. Solo a partir de ese año empezó a disminuir, en términos absolutos y relativos, la población que se encontraba en esa situación de pobreza, al bajar a 217 millones de personas (42% de la población total) en 2004 y a 209 millones (39,8% de la población latinoamericana) en 2005 (CEPAL, 2007).

rio, partimos de que este –como relación social que es– se extiende por la sociedad civil, los movimientos populares, la educación y el mundo del arte y de la cultura, procesos sociales que originan nuevos modos de pensar, de sentir y de actuar, modificando valores y representaciones ideológicas que pueden permitir la modificación de la correlación de fuerzas que determina quiénes y cómo ejercen el poder en cada momento histórico y la manera en que se somete a ese poder el resto de la población.

Se trata entonces y en buena medida de rechazar la idea que sostiene que el control del aparato gubernamental es la precondición necesaria para transformar la sociedad. Antes de eso, antes de arrebatar el poder a quienes lo mantienen en el neoliberalismo, la sociedad puede empezar a ser transformada con la participación ciudadana en la construcción de las nuevas formas democráticas de dirección, gestión y acción, que constituirían la respuesta a la vocación anti-popular, antidemocrática y excluyente del modelo neoliberal, en particular, y del capitalismo en general.

Nada surge, sin embargo, de la nada. El presente surge del pasado y el futuro solo puede construirse en el presente, cuyo potencial de transformación se encuentra ineludiblemente en la historia. De ahí que para repensar el desarrollo sea indispensable revisar la manera en que hemos visto los latinoamericanos nuestra propia historia, cuáles han sido los anhelos de nuestros pueblos, los realizados y los frustrados, en la media que todos ellos son parte de una historia que no podemos soslayar ni negar.

LAS TEORIZACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA

La producción del conocimiento social en América Latina, en general, ha estado marcada por la necesidad de pensar, actuar y comprender las transformaciones de la realidad social y económica de la región; pero las cosas no han quedado ahí, pues la mayor parte de los intelectuales latinoamericanos también ha reflexionado en las transformaciones que tendrían que ocurrir, o las que se quiere provocar. En todo caso, podemos decir que uno de los ejes más destacados del “modo de teorizar” la realidad latinoamericana ha sido la idea del desarrollo, concepto en el que subyace la noción de cambio social que, en su momento, remplazó la antigua idea de progreso.

Bien se puede decir entonces que, desde el siglo XIX, en América Latina ha predominado un pensamiento crítico orientado no solo a la comprensión de la realidad, sino que en la mayor parte de los casos esa reflexión ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias en la búsqueda de explicaciones sobre cómo ha de transformarse la reali-

dad misma⁵. Aunque, conviene decirlo, esa transformación no siempre se encuentre ligada a los intereses emancipatorios de los pueblos⁶.

De esta manera, la historia de América Latina puede definirse como ruptura y negación. Por ejemplo en México, a lo largo del siglo XIX, escribe Octavio Paz:

“Si la Independencia corta los lazos políticos que nos unían a España, la Reforma niega que la nación mexicana, en tanto que proyecto histórico, continúe la tradición colonial. Juárez y su gente fundaron un Estado cuyos ideales son distintos a los que animaban a Nueva España o a las sociedades precortesianas. El Estado mexicano proclama una concepción universal y abstracta del hombre: la República no está compuesta por criollos, indios y mestizos [...] como especificaban las Leyes de Indias, sino por hombres a secas y a solas” (Paz, 1994: 96).

Más tarde, a lo largo del siglo XX, América Latina viviría tres períodos claramente diferenciados: en el primero, prácticamente una extensión del siglo XIX, predominaron las economías agroexportadoras, apoyadas en el concepto de las ventajas comparativas. A estos modelos de acumulación correspondieron regímenes políticos oligárquicos, en los cuales las distintas fracciones de las élites económicas se disputaban la apropiación del Estado, “y a partir de allí de los recursos de exportación y del comercio exterior en general” (Sader, 2006: 101).

En el segundo período, que se inicia con la crisis general del capitalismo entre 1929 y 1932, buena parte de los países latinoamericanos emprendieron una política –teorizada más tarde por la CEPAL con el nombre de “industrialización sustitutiva de importaciones”– que, si bien fortaleció el poder de las burguesías locales, también agudizó su dependencia de los centros del poder financiero, generalizando en los países periféricos una economía **heterogénea y especializada**, en

5 Por ejemplo, el escritor y político argentino, Esteban Echeverría (1805-1851), en la etapa temprana de la Independencia de su país escribe: “No hay salud, ni futuro feliz, ni sólido progreso para nuestros países sin esta condición: la educación del pueblo, la educación para la vida democrática que debe ser la bandera, el símbolo, la religión social del hombre inteligente de ambas márgenes del Río de la Plata” (citado por Crawford, 1966: 24).

6 Otro argentino, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), veía a los indígenas como “raza prehistórica y servil” y entendía que si algún futuro luminoso podía haber para América Latina estaba vinculado a su pasiva integración con los Estados Unidos. Así, escribió Sarmiento en una de sus últimas obras: “La América del Sur se está rezagando y no cumplirá la misión que Dios le ha dado como parte de una civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha hacia delante, que es lo que algunos nos hemos propuesto hacer. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos América, como el mar es el océano. Seamos los Estados Unidos” (Crawford, 1966: 58-59).

tanto coexisten en ellas unas cuantas actividades en las cuales la productividad del trabajo es relativamente elevada con sectores donde la productividad es muy baja debido al atraso tecnológico⁷.

Su especialización está determinada por el hecho de que la actividad exportadora se concentra en pocos bienes primarios y, además, carece de muchos sectores existentes en las economías de los países centrales, donde la técnica se ha difundido con amplitud. A cambio, en las economías metropolitanas se consolida una economía diversificada en cuanto a los sectores productivos que comprende y a los sectores participantes, pero homogénea en su productividad.

Este período tendrá su culminación en la Revolución Cubana, la primera opción socialista triunfante en la región. Al mismo tiempo, se inicia el ciclo de las dictaduras militares con el golpe de Estado en Brasil contra João Goulart en 1964, que se expande por todo el Cono Sur con Videla en Argentina, Augusto Pinochet en Chile y Hugo Banzer en Bolivia, y que termina en un rotundo y evidente fracaso. Todas estas dictaduras, que fueron apoyadas por el gobierno estadounidense, tuvieron como característica, advierte Vitale, que no se presentan como defensoras del viejo pasado oligárquico terrateniente, sino como propulsoras del “progreso industrial” y la modernización de sus países. Son, entonces, “agentes de la burguesía dependiente y, fundamentalmente, de los nuevos planes del imperialismo yanqui, expresados en la política ‘desarrollista’” (Vitale, 1979: 57).

De esta manera, al concluir este período se presentará la disputa política fundamentalmente entre dos proyectos políticos diferentes: la opción socialista, representada por el ascenso de la lucha popular, que evolucionaría estimulada por el triunfo histórico de la Revolución Cubana, y el que enarbolaran los militares, cuyos gobiernos dictatoriales surgieron para aplastar el ascenso revolucionario de los pueblos o para derrocar a los gobiernos que acusaban de “populistas” y reformistas y cuyas políticas redistributivas atentaban contra el poder de las burguesías locales. Ambos proyectos “disputaban el espacio dejado por el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones en el plano económico y por las crisis de los régímenes democráticos-liberales, con golpes militares en varios países, en especial en el Cono Sur latinoamericano” (Sader, 2006: 104).

El tercer período se inicia en los años setenta y tiene como característica la rápida disminución de la intervención del Estado en la eco-

7 “La tesis de la industrialización sustitutiva de importaciones representó un elemento básico en la ideología desarrollista, cuyo epílogo fue la CEPAL; el trabajo clásico en este sentido es el de María da Concepción Tavares, sobre la industrialización brasileña, publicado en marzo de 1964” (Marini, 1977: 55).

nomía, generalizada en el anterior: “Desde el comienzo de la década de los años ochenta cobró carta de naturalización en América Latina una política económica que postula como meta principal reducir significativamente la inflación, sosteniendo que para ello era necesario lograr el equilibrio de las finanzas públicas” (Vidal y Guillén, 2007: 11).

La crisis fiscal y de la deuda del Estado de Bienestar facilitaron el discurso antiestatista y permitieron someter las naciones latinoamericanas a los postulados neoliberales impuestos por el “Consenso de Washington” y que ahora, entrando en el siglo XXI, después de dos décadas y media de inoperancia, han empezado a provocar el ascenso y reorganización del movimiento popular de masas.

De los cambios en América Latina a lo largo del siglo XX da testimonio una amplia bibliografía que evidencia la vocación latinoamericana por comprender y transformar. Las elaboraciones teóricas van desde la corriente funcionalista, que concibe la realidad latinoamericana como una transición de lo tradicional a lo moderno, o la escuela cepalina-estructuralista, que se interroga sobre aquellas estructuras que impiden la transformación productiva de la región y la dependencia de los países periféricos hacia los centrales, pasando por el pensamiento de los marxistas –incluidos los dependentistas que cuestionan las posibilidades de un desarrollo propio para América Latina– y que teorizaron sobre la modalidad adquirida por el desarrollo del capitalismo para concluir planteando la vía de su transformación revolucionaria –con lo que el desarrollo se entiende como liberación popular–, hasta los actuales apologistas del neoliberalismo, quienes proclaman la necesidad de integración subordinada para participar de los supuestos “beneficios” que trae consigo un mundo “globalizado”, posturas que han encontrado respuesta en el zapatismo mexicano, los sin tierra brasileños y, en general, en los movimiento emergentes indígenas que, vinculados al movimiento popular-ciudadano y a las nuevas reflexiones sobre la viabilidad del socialismo en nuestras tierras, empiezan a perfilar una fuerza que aún no mide, ni llega, a su máxima expresión.

EN BUSCA DE LOS ORÍGENES

Las diferentes formas teóricas de aprehender la realidad latinoamericana han entremezclado la *violencia*, en cuanto se acude a los orígenes de nuestra región como realidad social creada a partir del hecho violento de la conquista; la *utopía* –entendida como el lugar adonde se quiere llegar–, que atisba el horizonte para saber hacia dónde se dirigen los esfuerzos de la movilización social y del conocimiento que la guía y forja la sociedad deseada colectivamente; y la *ideología*, en la medida en que la construcción teórica responde a intereses ya sea

de alguna o algunas de las clases sociales, o fracciones de ellas, que pretenden dirigir las fuerzas del cambio (Ramírez, 1997: 103).

Latinoamérica, en todo caso, es una construcción teórica de quienes la conquistaron y de quienes fueron conquistados; de la lucha permanente entre quienes han luchado por terminar con la explotación y la desigualdad y de quienes las han sostenido y reforzado; de los explotados y los explotadores, que se han confrontado en cada momento histórico a través de sus distintos proyectos de sociedad; al mismo tiempo, se puede decir que la realidad latinoamericana constituye la cristalización de la expansión del capitalismo europeo y de su cultura como “forma de realización de Occidente.”

En última instancia, América Latina se debe entender como una realidad total múltiple, compleja y contradictoria, donde se funden lo interno y lo externo, lo cual marca las líneas –dentro de lo diverso– de una historia común caracterizada por la explotación –o la pretensión de explotar– de su fuerza de trabajo y la expoliación de sus recursos naturales por parte de la fracción del capital que, en cada momento, ha comandado la expansión capitalista de sus dominadores españoles, portugueses, ingleses o estadounidenses, la mayor parte de las veces apoyándose en ciertos sectores de las burguesías nacionales⁸.

Se puede decir entonces que América Latina se ha construido –tanto su realidad como la teoría que la interpreta– a partir de una combinación entre lo endógeno y lo exógeno y que, tanto en los hechos como en el pensamiento, ha logrado crear una unidad de lo diverso a partir de un acto violento –la conquista española– que impuso una forma de organización social y estatal tanto como una lengua, una religión y una cultura hegemónicas que dan cuenta de una cierta unidad⁹. Sin embargo, la conquista generó también lo diverso, debido a que el coloniaje español especializó productivamente cada una de

8 Sin duda, algunas veces esa relación de dominación se quiebra y se suscitan conflictos internos encabezados desde posiciones nacionalistas por las burguesías autóctonas que se apropiaron del movimiento popular y le dan un carácter anti-imperialista desplazando la contradicción fundamental del interior –burguesía-proletariado– hacia el exterior –la nación contra el imperialismo–. En ocasiones, algunos sectores militares se unen a las luchas nacionalistas y dan lugar a regímenes como el de Jacobo Arbenz en Guatemala (1951-1954), Juan Velasco Alvarado en Perú (1969-1975) y el de Juan José Torres en Bolivia (1970-1971), cuyos gobiernos –tildados desde populistas hasta socialistas– fueron derribados por conjuras alentadas, patrocinadas y culminadas por el gobierno de los Estados Unidos en beneficio de los dueños del capital norteamericano y la “normalidad democrática”.

9 “La Conquista, advierte Octavio Paz (1994: 109), es un hecho histórico destinado a crear una unidad de la pluralidad cultural y política precortesiana. Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo Señor.”

las colonias y produjo una serie de culturas donde se mezcla, con mayor o menor intensidad, lo español con lo indígena y lo africano.

En esta visión, el elemento externo –la conquista– es el acto fundador de América Latina, cuyo origen conceptual es el mito que orientó la conquista, referido a un *nuevo mundo europeo* enfrentado a los problemas morales e intelectuales que por entonces vivía Europa. Los españoles conquistadores se lanzaron al encuentro de un nuevo mundo y de un paraíso que se había perdido, así como a la búsqueda del “bien y la verdad” que se difuminaban en Europa. De esta manera, la construcción del concepto de América Latina surge como crítica de la sociedad europea, pero con la mira de acceder a la sociedad soñada que estaba dejando de existir en el viejo continente.

La herencia europea del pensamiento social latinoamericano fue la del mito fundacional, la utopía de forjar una sociedad que fuera expresión de los nuevos vientos burgueses que corrían por Europa y que permitiera superar la persistencia del feudalismo en la Península, que terminaba por impedir la generalización de la cultura renacentista que propulsaba el surgimiento del modo de producción capitalista; asimismo, los europeos aportaron una ideología del cambio, de una ruptura empeñada en alcanzar un mundo distinto que reafirmara lo que se quiere ser.

¿De qué manera se integran el mito, la utopía y la ideología en la reflexión científica de la realidad de latinoamericana? La respuesta a este interrogante se encuentra en las tareas que se imponen en cada momento histórico las clases sociales de las naciones latinoamericanas para conducir los procesos de cambio social que se asumen como una necesaria ruptura con el pasado, como una transición hacia lo nuevo. De este modo, el presente es de lucha por el cambio y la transformación social; cambio que siempre se trunca, lo cual hace imprescindible volver la mirada al pasado para preguntarse sobre los factores derivados de los orígenes de América Latina que impiden alcanzar la “ilustración y la civilización” de los países más avanzados de Europa que en el siglo XIX las proclaman como vía indispensable de la modernización y la industrialización, punto de partida en el siglo XX para acceder a un capitalismo desarrollado.

En otros casos, desde finales del siglo XIX surgen las corrientes que reconocen al socialismo como realización de la utopía, aunque será a principios de la segunda mitad del siglo XX cuando el movimiento popular, en buena parte de los países de la región, asuma la convicción del socialismo como posibilidad real para salir del atraso, la dependencia y el subdesarrollo. En todo caso, la postura ideológica que se asuma dependerá de cómo se piense el futuro: si capitalista o socialista.

Así, se codifica el pasado para legitimar la acción del presente: para el primer caso –alcanzar el *status* de país capitalista desarrollando– se plantea educar a los trabajadores y transformar la estructura productiva sin superar los marcos del modo de producción capitalista; para el segundo –el deseo de acceder a una sociedad socialista–, se propone la modificación de las relaciones de explotación, transformando revolucionariamente el modo de producción capitalista y construyendo una sociedad justa y equitativa bajo la dirección del proletariado emergente con la incipiente industrialización.

En el fondo, en ambos se plantean lograr el desarrollo, aunque en la segunda mitad del siglo XX los economistas neoclásicos dieron al concepto un sesgo economicista restringido al crecimiento de la economía mediante la industrialización, ante lo cual las corrientes del socialismo cuestionaron la opción desarrollista, y al desarrollo mismo, por considerarlos propuestas reformistas que desviaban la lucha anticapitalista de los trabajadores de sus objetivos socialistas.

Finalmente, la aceptación del origen de América Latina como un acto de conquista violenta ha permitido explicar y determinar teóricamente sus posibilidades y el tipo de desarrollo a seguir.

Una de las alternativas conceptuales advierte que América Latina nunca fue feudal sino que surgió capitalista, puesto que sus orígenes se inscriben en el proceso de expansión capitalista mundial. Este modo de inserción en la economía mundial condiciona e impone los límites a su desarrollo¹⁰. En este caso se olvida, o se rechaza, el hecho de que a la llegada de los europeos se truncó una posibilidad diferente de desarrollo y sociedad, vislumbrada recientemente por las reivindicaciones de las culturas indígenas¹¹.

América Latina sin duda ha sido una importante fuente de creación teórica sobre su propia realidad y las vías de su transformación; todas ellas, desde el funcional-institucionalismo o el estructuralismo cepalino hasta el marxismo, son las fuentes indispensables para

10 “El hecho de que se generara una economía agro-minera exportadora y de que las colonias quedaran integradas al mercado mundial capitalista en formación iba contra toda tentativa de implantar un régimen feudal desde el comienzo de la conquista española. América Latina fue abruptamente incorporada al mercado mundial en formación y contribuyó con sus metales preciosos al desarrollo del capitalismo europeo” (Vitale, 1979: 13-23).

11 Tal es el caso de la emergencia de nuevos actores sociales como el zapatismo en México, que no confunden su propio poder con el poder del Estado y, menos aun, con el estado del poder en América Latina. Y es tal vez por eso mismo que los zapatistas no se desesperan por “tomar el cielo por asalto”, ni por transitar senderos electorales para acceder al poder. Los zapatistas solo “hacen camino al andar” y, a la vez, aprenden a “mandar obedeciendo”.

construir un concepto de desarrollo que mantenga la añeja tradición latinoamericana de hacerlo pensando en la transformación de una sociedad que hoy, como nunca, necesita ser radicalmente transformada para empezar a resolver sus problemas seculares: la pobreza, la desigualdad y la falta de democracia.

REPENSAR EL DESARROLLO

Como ya se apuntó, la noción del desarrollo limitada a su parte económica, es decir al crecimiento y la distribución del ingreso sin contemplar las necesidades sociales dentro de la estrategia económica nacional sino apenas como parte de una política social sectorial, prevaleció en América Latina varias décadas después de concluida la Segunda Guerra Mundial.

Al hacerse proyecto político hegemónico el neoliberalismo, en los años ochenta del siglo pasado se profundiza la separación entre la economía y la política mediante la privatización de los bienes nacionales y la mercantilización de la dotación de los servicios públicos, reforzándose las políticas sociales sectoriales y aisladas.

Esto ha significado que las autoridades encargadas de la conducción de los aparatos gubernamentales económicos no reconozcan la existencia de una relación directa entre la estructura económica y la pobreza, cuyas causas no se entienden como resultado de la organización económica sino que se atribuyen a la incapacidad de los pobres para aprovechar las *oportunidades* que ofrece el mercado. Esto significa que las causas determinantes de la pobreza –o dicho de otra manera, la falta de bienestar– no se encuentran en los aspectos estructurales de la economía, sino en otros ámbitos tales como la actitud personal negligente ante la vida, la falta de capacitación y adiestramiento laboral, o la carencia de salud, factores todos que, solos o unidos, impiden a las personas incorporarse al mercado laboral o al de bienes y servicios de consumo. Ello significa también culpar a los pobres de la pobreza en que viven, por eso las políticas enfatizan la atención individual y soslayan los aspectos sociales determinantes de la pobreza.

En esta visión, la pobreza no surge de las relaciones capitalistas de producción y se profundiza en su modalidad neoliberal, sino que es originada por una especie de apatía que agobia a las personas pobres, pues esa actitud les impide aprovechar las oportunidades que brinda el mercado, oportunidades en cambio aprovechadas por quienes llegan a “triunfar en la vida”, con lo cual se pretende demostrar que el capitalismo de ninguna manera resulta ser el responsable de la inequitativa distribución de la riqueza o de la pobreza¹².

12 En relación con la distribución del ingreso y la pobreza, los economistas neoliberales sostienen: “El problema de la pobreza no es el de la desigual distribución

Al no reconocerse una relación directa entre la estructura económica y la equidad social, los gobiernos neoliberales han abordado los problemas del crecimiento económico y del abatimiento de la pobreza siguiendo una línea teórica que propone políticas distintas para enfrentar ambos problemas: para el primer caso, el crecimiento se ubica estrictamente en el ámbito de la economía y es, más bien, un problema técnico reducido al logro de los equilibrios de algunas variables macroeconómicas sin nada que ver con la estructura económica; por su parte, al combate a la pobreza los gobiernos neoliberales han aplicado una política doblemente focalizada: la identificación de la población extremadamente pobre y su ubicación en las regiones donde se asientan las familias que viven en condiciones de pobreza extrema¹³.

Los hechos, sin embargo, muestran que la desigualdad y la pobreza no pueden erradicarse simplemente con la transferencia de recursos fiscales a la población más pobre, tal como lo hace la estrategia neoliberal, o con meras ayudas filantrópicas, que dejan intactas las causas estructurales que la ocasionan. En todo caso, “la lucha contra la pobreza y por el florecimiento humano, como muestra la evidencia [...] no puede ser una tarea exclusiva de la política social” (Boltvinik, 2006: 42); es indispensable vincularla con los cambios estructurales en las relaciones sociales de producción.

Por esta razón, el desarrollo económico no solo implica el cambio de política económica sino que, fundamentalmente, exige un proceso social de transformación de la estructura económica prevaleciente, con mayor urgencia si esta impide mejorar la distribución de la riqueza y el ingreso o es el obstáculo central para alcanzar el bienestar social.

En resumen, si bien el crecimiento económico y la distribución del ingreso en favor de los sectores más pobres de la sociedad son condición necesaria para avanzar en la mejoría del bienestar social, resultan insuficientes si se quiere hablar de mejoramiento del bienestar

del ingreso, por más que la mayoría de los pobretólogos insistan en ello, sino el de la incapacidad de los pobres para, por medio de un trabajo productivo, generar un ingreso suficiente” (Damm, 2006: 28).

13 De acuerdo con esta política, el gobierno simplemente transfiere de manera directa recursos fiscales a las familias en extrema pobreza, sin alterar las condiciones estructurales que condicionan la pobreza misma. Al identificarse a los pobres como la población que no participa del mercado, el gobierno procura, para superar esa situación, aumentar el ingreso de los pobres para que puedan incorporarse al mercado de bienes y servicios, o capacitarlos y adiestrarlos en el sistema educativo formal para satisfacer la demanda del mercado laboral.

Esta estrategia de combate a la pobreza se inició en México en 1988 durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari con el “Programa Nacional de Solidaridad” y se mantiene hasta la fecha, con el mismo sustento teórico, con el de “Oportunidades”.

general de la sociedad, pues en realidad, el bienestar personal y social es más que la mera disposición de ingreso monetario que convierta a los pobres en consumidores.

EN BUSCA DEL DESARROLLO PERDIDO

El propósito de esta sección es aportar algunos elementos necesarios para intentar re-conceptualizar el desarrollo.

En este caso, el reto no es solamente alcanzar una definición teórica que reconozca al desarrollo como un proceso social¹⁴, sino también construir una idea de él que el movimiento popular asuma como propio para conducirlo y dirigirlo hacia el cumplimiento de los objetivos políticos y económicos que la sociedad misma determine a través de un proceso democrático, convertido en la esencia del desarrollo.

Existen diversas definiciones del desarrollo. Una de ellas, la más extendida, lo identifica exclusivamente con el crecimiento del valor de la producción económica. Sin embargo, a esto se le puede llamar “crecimiento económico” y no “desarrollo económico-social”, en tanto que el crecimiento económico no necesariamente mejora las condiciones de bienestar de los sectores mayoritarios de la población y a veces, incluso, tiende a empobrecerlos.

La visión del desarrollo reducida y confundida con el mero crecimiento económico prevaleció desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de los años setenta. A lo largo de ese período, los gobiernos latinoamericanos se fijaron como objetivo fundamental el crecimiento sostenido de la economía en el largo plazo, enfatizando además que la industrialización era la actividad de mayor productividad y la que más valor agregado aportaba a la producción nacional. De esta manera, la industrialización se identificó como la forma más rápida para resolver el problema del crecimiento, superar la pobreza y disminuir la iniquidad social, imponiéndose así la estrategia de “industrialización a toda costa” impulsada por la política de sustitución de importaciones y la protección gubernamental.

En el primer período de la historia de América Latina, por importante que haya sido la actividad industrial en países como Argentina, México o Brasil en el seno de la economía exportadora, nunca llegó a conformar una verdadera economía industrial, en el sentido de que

14 En América Latina, las políticas de desarrollo que se iniciaron desde los años cincuenta del siglo pasado tuvieron siempre dos protagonistas: el gobierno nacional (a veces el estatal y casi nunca el municipal), y el capital privado nacional y extranjero, sostenidos por las instituciones del Consenso de Washington. De lo que ahora se trata es de que la sociedad real –no aquella que se inventa para atraerla a las agencias de desarrollo y simular, así, determinadas formas de gestión democrática inexistentes–, asuma el protagonismo central del desarrollo.

definiera el carácter y el sentido de la acumulación de capital que aca-
rreara un cambio cualitativo en el desarrollo de la economía de esos
países. En realidad, tal y como señala Marini:

“Es tan solo cuando la crisis de la economía del capitalismo interna-
cional, correspondiente al período que media entre el capitalismo aca-
démico de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, obstaculiza la
acumulación basada en la producción para el mercado externo, que el
eje de la acumulación se desplaza hacia la industria, dando origen a la
moderna economía industrial” (Marini, 1977: 56).

La experiencia obtenida en este lapso significó reconocer que, aun en economías con crecimiento económico, si la distribución del ingreso era regresiva, esto es, si el ingreso se concentraba en los sectores sociales que ya de por sí se apoderan de la mayor parte de la riqueza nacional, se acentúa la pobreza, con lo cual no se podía hablar de desarrollo social pues la pobreza se incrementaba a pesar del crecimiento eco-
nómico que terminaba por beneficiar a los sectores sociales minori-
tarios.

Otras veces, el crecimiento económico transcurría sin cambios sustanciales en la distribución del ingreso; es decir, si el ingreso de todos los sectores se mantenía igual que al principio o aumentaba en la misma proporción en todos los sectores sociales, nada cambiaba, se mantenían la iniquidad y las diferencias sociales del comienzo del proceso, lo que tampoco podía considerarse como desarrollo social.

De esta manera, solo cuando el crecimiento se acompaña de una política de distribución a favor de la población de más bajo ingreso, es decir, si junto con el crecimiento transcurre un proceso de distri-
bución que mejora el ingreso real de los trabajadores de la ciudad y el campo, entonces efectivamente se reduce la pobreza, aunque sea aquella vinculada con el ingreso, sin considerar sus otras dimensio-
nes sociales.

Si bien se debe partir entonces de que para lograr el desarrollo social es indispensable elevar el ingreso de los sectores mayoritarios de la población, es necesario también considerar que la pobreza no solo se refiere a la exclusión de la población del mercado de bienes y servicios, exclusión que efectivamente puede resolverse con incre-
mentos en el ingreso real. Para hablar de desarrollo es indispensable considerar no únicamente el ingreso monetario, sino otras muchas cuestiones que atienden al bienestar social, como pueden ser, entre otros: el acceso a la salud preventiva y la educación formadora y li-
beradora; la igualdad de género; la disposición de vivienda digna; el abasto suficiente, oportuno y barato de alimentos; el derecho al ocio, a la seguridad social y a la dotación de los servicios urbanos –agua

potable, drenaje, recolección y disposición segura e higiénica de los desechos sólidos, alumbrado público, seguridad recreación, por mencionar algunos— sin exclusiones, así como un ambiente político democrático e incluyente y la sustentabilidad que impida el deterioro del ambiente y la destrucción de los recursos naturales.

Dicho de otra manera, el proceso de desarrollo debe tener ahora, como una de sus características básicas, la redistribución del ingreso real mediante políticas fiscales y de inversión pública en infraestructura social. Esta política debe acompañarse de acciones concertadas con la población, tendientes a solucionar los problemas de la desigualdad y la pobreza, ya que una sociedad no supera esas situaciones cambiando únicamente la forma en que se distribuye el ingreso –aun cuando esto ocurra en favor de los sectores de más bajos ingresos–, pues además de esto, que es indispensable, el desarrollo social debe comprenderse vinculado con el bienestar general de la sociedad. Es decir, debe ser concebido como un proceso social de mejoramiento constante de las condiciones generales de vida de la población, lo que significa superar no solamente los síntomas de la pobreza sino las causas estructurales que la determinan.

En síntesis, lograr el bienestar social no tan solo depende de superar la carencia de ingreso, esto es, la imposibilidad de acceder al mercado de consumo, sino que depende también de otros factores como la insatisfacción total o parcial de los componentes del bienestar señalados líneas arriba, o su desigual distribución en la sociedad. Esta insatisfacción configura, sin duda, la situación de pobreza e iniquidad social que no se ve superada por el mero incremento del ingreso familiar o personal¹⁵.

15 La Organización de las Naciones Unidas considera la pobreza como un fenómeno multidimensional. Esta concepción fue plasmada en los llamados “Objetivos del Milenio”, acuerdo alcanzado por los gobiernos de los países pertenecientes a la ONU para reducir la pobreza entre 1985 y 2015. Los objetivos iniciales fueron siete: 1. Disminuir en la mitad, tanto el porcentaje de personas cuyos ingresos son inferiores a un dólar como el de las personas que padecen hambre; 2. Universalizar la educación primaria; 3. Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer; 4. Reducir en dos terceras partes la tasa de mortalidad de los niños menores de cinco años; 5. Reducir la tasa de mortalidad materna en tres cuartas partes; 6. Detener y comenzar a reducir la propagación del VIH/SIDA; y 7. Incorporar los principios del desarrollo sustentable en las políticas y programas nacionales, reducir a la mitad el porcentaje de personas que carecen de agua potables, y mejorar considerablemente la vida de por lo menos cien millones de habitantes de tugurios. Más tarde, se agregó un octavo objetivo cerca del tono de la ideología neoliberal prevaleciente: “Aumentar la asistencia social para el desarrollo y ampliar el acceso al mercado” (Banco Mundial, 2003: 2).

Ahora bien, para que el desarrollo pueda contribuir a satisfacer las necesidades de la sociedad, la estrategia económica debe incorporar como propios los objetivos y las metas del bienestar social. El propósito explícito de esta estrategia económico-social sería reencontrar a la economía con la política, sometiendo la razón económica a la social.

Sin embargo, en el enfoque sectorial de la política gubernamental predominante en América Latina a lo largo de la posguerra y hasta la década del setenta del siglo pasado, el logro de mayores niveles de empleo e ingreso, así como la mejoría constante del bienestar social, se mantuvieron subordinados a los objetivos del crecimiento económico, cuya prioridad significó por un lado soslayar los otros factores del desarrollo y, por el otro, la imposición del mercado como límite a la satisfacción de las necesidades sociales (es decir, lo que no pueda satisfacer el mercado queda sin satisfacerse) (Jusidman, 1996: 11).

La nueva propuesta del desarrollo debe asumir este proceso como eminentemente social. A través de él, una economía incapaz en un momento dado de abatir los déficit en materia de bienestar social y en la que el ingreso se concentra en los sectores con más ingresos, se transforma en otra donde se incrementa de manera permanente la producción y el ingreso real de las familias pertenecientes a los sectores con menos ingresos y se universaliza el derecho a la seguridad social dentro de una estrategia económica que integra, como propios, objetivos y metas sociales tendientes a eliminar la desigualdad, la exclusión y la desintegración social.

En síntesis, para poder hablar de desarrollo resulta imprescindible acompañar la distribución del ingreso a favor de los receptores de sueldos y salarios y del mejoramiento permanente de la dotación y calidad de aquellos servicios y satisfactores cuya consecución no puede depender solo del ingreso, es decir del mercado, pues esto termina por acentuar la desigualdad, sino que deben ser proveídos por el aparato gubernamental (agua potable, drenaje o alumbrado público, entre otros), o los que el propio movimiento social logra con su acción: la sustentabilidad y la democracia.

Si esto así, conviene reflexionar sobre las razones de plantear la necesidad de aportar algunos elementos que ayuden a comprender el contexto general donde se ubicaría el desarrollo económico y social y su redefinición como proceso social que integra la economía con la política.

PAPEL DEL ESTADO

Durante las dos últimas décadas del siglo pasado hubo cambios trascendentales en la economía mundial, que pueden resumirse en la im-

posición del mercado como forma de funcionamiento de la economía y la disminución de la intervención directa e indirecta del Estado en la economía.

Paralelamente, la imposición del mercado como forma de funcionamiento de la economía significó el abandono “de las funciones estatales que jugaban un papel decisivo para mantener la estabilidad política, encauzar los conflictos sociales y fortalecer el mercado interno” (Cordera y Lomelí, 2005: 21). Esto quiere decir que bajo el neoliberalismo se han perdido la mayor parte de los instrumentos necesarios para impulsar el desarrollo económico social que por sí mismo el mercado no es capaz de realizar, pues su funcionamiento nada tiene que ver con la equidad o la distribución equitativa de la riqueza y el ingreso.

Una vez concretadas las reformas estructurales de orientación al mercado iniciadas en los años ochenta del siglo XX en América Latina, no solo el crecimiento se convirtió en mera nostalgia sino que tampoco ha quedado plenamente demostrado que con el retiro del Estado de la actividad económica los agentes privados respondan más eficazmente a las nuevas condiciones de la acumulación tal y como sostenían –y sostienen– los promotores de las reformas y, mucho menos, se ha hecho fehaciente que los recursos productivos se asignen ahora con mayor eficiencia que antes. El mercado no es siempre el mecanismo más eficaz para asignar los recursos de inversión, particularmente si se trata de cuestiones vinculadas con el bienestar social.

Esto ha significado que, actualmente, la modalidad del capitalismo sustentada en la economía de mercado –impuesta para modificar la pauta de desarrollo económico basada en la sustitución de importaciones, la protección y la intervención gubernamental en la actividad productiva– atraviese en América Latina una severa crisis de legitimidad derivada de su manifiesta incapacidad para avanzar en la resolución de los problemas que más afectan a la población, entre otros: el crecimiento, la pobreza, el desempleo y la distribución del ingreso.

Tal situación hace sin duda indispensable renovar la teoría del desarrollo para ajustarla a los tiempos que corren, a los tiempos de la globalización asumida como la fase actual bajo la que se desenvuelve el capitalismo mundial, y definir la senda de la transformación económica que permita mejorar el bienestar de la población.

Junto con ello, conviene revalorar la capacidad del Estado para actuar en busca del desarrollo y superar la situación actual de estancamiento e iniquidad en la distribución del ingreso que caracteriza actualmente a muchos países de América Latina, que no han logrado emprender un camino alternativo al impuesto por el Consenso de Washington.

Lo anterior implica abrir el debate sobre la agenda del desarrollo en condiciones de una política democrática –sin saltos al pasado autoritario que en América Latina ha sido trágico– que logre construir un amplio consenso en torno de sus objetivos y la necesaria congruencia con los instrumentos seleccionados para alcanzarlos.

CONSIDERACIONES FINALES

La actual situación económica y social en América Latina ha puesto en la agenda política de los pueblos de la región la búsqueda de una opción que recogiendo la tradición del pensamiento latinoamericano permita superar la modalidad neoliberal del capitalismo, cuya crisis de legitimidad tiene origen en un lento crecimiento económico, creciente desempleo y persistencia de elevados niveles de pobreza, todos ellos factores que, entre otros, han provocado el ascenso del movimiento popular.

La necesidad de solventar esta situación y mirar hacia el futuro hace necesario considerar el desarrollo no únicamente como concepto, sino también como un proceso social viable que considere la nueva realidad de la región, caracterizada por la creciente participación de distintos sectores de la sociedad en movimientos ante los cuales hasta hace poco tiempo permanecían ajenos o expectantes.

La re-conceptualización del desarrollo, ahora, tiene que ajustarse a los tiempos de la globalización –asumida como la fase actual bajo la que se desenvuelve el capitalismo financiero mundial–, y definir la senda de la transformación económica que permita mejorar el bienestar de la población.

El desarrollo, en consecuencia, deberá sustentarse en el impulso popular hacia una política económica-social cuya prioridad sea sostener el crecimiento económico y elevar de manera sostenida el bienestar de la población, sin perder de vista la posibilidad de que este proceso pueda ser el inicio de la construcción de una sociedad distinta, aquella que puede surgir de la transformación del modo de producción capitalista.

Junto con ello conviene revalorar la capacidad del Estado para actuar en busca del desarrollo y superar la situación actual de estancamiento e iniquidad en la distribución del ingreso, que caracteriza actualmente la economía latinoamericana como la más desigual del mundo.

Esto implica abrir el debate sobre la agenda del desarrollo en condiciones de una política democrática, sin saltos al pasado autoritario ni exclusiones, que logre construir consensos amplios en torno de sus objetivos y en congruencia con los instrumentos seleccionados para alcanzarlos.

En todo caso, la compleja problemática provocada por la impotencia estratégica del neoliberalismo para impulsar el crecimiento económico y el bienestar social exige, sin duda, mayores esfuerzos teóricos para examinar de manera sistemática los diversos impactos económicos y sociales que tanto el proceso de ajuste macroeconómico como la reforma estructural han traído consigo. Asimismo es particularmente necesario el estudio sistemático de la consecuencia, o inconsecuencia, entre lo que se esperaba de los procesos de reforma y sus resultados, sus costos sociales y económicos, así como analizar críticamente las políticas macroeconómicas aplicadas en las diversas etapas de las reformas, con el fin de contribuir a la apertura de caminos para el desarrollo futuro de la economía y la sociedad latinoamericana, a partir de la realidad que ha dejado la modalidad neoliberal.

Pero poco o nada se puede lograr en términos del desarrollo, concebido como la mejoría en la distribución del ingreso y la elevación sostenida del bienestar social en un ambiente democrático, sin dos requisitos fundamentales: la organización de la población para impulsar una vigorosa política de distribución de la riqueza y el ingreso, y el impulso para la creación de un sistema de seguridad social universal que, entre otras cosas, requiere la disposición de los recursos financieros necesarios para llevarlo a cabo.

Ambos aspectos tienen que ver con la consolidación de una democracia de nuevo tipo, que supere la mera democracia electoral y que signifique una mayor participación de la sociedad en la toma de las decisiones políticas y económicas¹⁶.

Por su parte, la necesidad de recursos tiene que ver con una nueva orientación de la política fiscal mediante la cual los ingresos para financiar el sistema de seguridad social provengan fundamentalmente de la imposición a las ganancias del capital, y los egresos se orienten a elevar la inversión en infraestructura productiva para acelerar la creación de empleos bien pagados, y se logre un sistema universal de seguridad social.

Otra fuente de recursos adicionales para estimular el crecimiento de la economía y consolidar y expandir el sistema de seguridad social bien puede provenir, en los países exportadores de petróleo, de la renta petrolera derivada de los elevados precios que alcanza el crudo en los mercados internacionales y que solo han servido, en México por

16 O, por decirlo de otra manera, tiene que ver con el arraigo que logre el concepto de desarrollo entre la población y “se convierta en fuerza material” capaz de superar tanto la democracia representativa (electoral) como el viejo concepto de desarrollo, que margina a la sociedad en el diseño y la dirección del proceso que lo concreta.

lo menos, para cubrir los elevados costos del gasto corriente de los gobiernos neoliberales.

En fin: poco o nada se puede lograr en términos de desarrollo, concebido como una mejora en la distribución del ingreso y una constante mejora en el bienestar social de la población, sin dos requisitos fundamentales: el apoyo generalizado de la población a la política económica y social y la posibilidad de arrebatar al capital parte de sus ganancias para financiar el sistema de seguridad social universal. Ambos aspectos tiene que ver directamente con una nueva forma de democracia y su consolidación.

En todo caso, la compleja problemática provocada por la impotencia estratégica de la modalidad neoliberal para impulsar el crecimiento económico y el bienestar social exige sin duda mayores esfuerzos teóricos para examinar de manera sistemática los diversos impactos económicos y sociales que tanto el proceso de ajuste macroeconómico como la reforma estructural han traído consigo.

Resulta también, particularmente necesario, el estudio sistemático de la consecuencia o inconsecuencia entre lo que se esperaba de los procesos de reforma y sus resultados económicos y sus costos sociales, así como analizar críticamente las políticas macroeconómicas aplicadas en las diversas etapas de las reformas, con el fin de abrir caminos al desarrollo futuro de la economía y la sociedad, a partir de la realidad que ha dejado la modalidad neoliberal en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Banco Mundial 2003 *Informe sobre el desarrollo mundial 2004. Panorama general. Servicios para los pobres* (Washington: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial). En <www.worldbank.org>.
- Betto, Frei 2005 *Desafíos a la nueva izquierda*, mimeo.
- Boltvinik, Julio 2006 “Desarrollo sin pobreza. Reforma social del Estado, primer paso para hacerlo posible” *Economía Moral, La Jornada* (Méjico DF), 31 de marzo.
- Boron, Atilio y Gambina, Julio 2004 “La tercera vía que no fue: reflexiones sobre la experiencia argentina” en John Saxe-Fernández (coord.) *Tercera vía y neoliberalismo* (Méjico: Siglo XXI Editores).
- CEPAL 2007 “Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)” *Panorama Social de América Latina 2006*, Santiago de Chile.

- Cetré, Moisés 2006 “Pobreza y distribución del ingreso en América Latina, Colombia y Bogotá” *Comercio Exterior* (México) Vol. 56, N° 1, enero.
- Cordera Campos, Rolando y Lomelí, Leonardo 2005 “Los temas del desarrollo” *Nexos* (México) N° 330.
- Crawford, William Rex 1966 *El pensamiento latinoamericano de un siglo* (México: Limusa).
- Damm Arnal, Arturo 2006 “De la pobreza: la pregunta importante” *Este país* (México) N° 179, febrero.
- Furtado, Celso 2007 “Los desafíos de la nueva generación” en Vidal, Gregorio y Guillén Romo, Arturo (coords.) *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado* (Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana/CLACSO).
- Galindo, Luis Miguel y Ros, Jaime 2006 “Banco de México: política monetaria de metas de inflación” *ECONOMÍAunam* (México) Vol. 3, N° 9.
- Holloway, John 2004 *Clase-lucha. Antagonismo social y marxismo crítico* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Jusidman, Clara 1996 “Prólogo al libro de Bertha Lerner” en *América Latina: los debates en política social, desigualdad y pobreza* (México: Porrúa).
- Marini, Ruy Mauro 1977 *Dialéctica de la dependencia* (México: Era) N° 22, 3ra edición.
- Paz, Octavio 1994 *El laberinto de la soledad* (México: FCE).
- Ramírez Martínez, Rosa María 1997 “La Historia: Ciencia o Ideología” *Ciencia y método: entre el control y la emancipación* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México) Colección Hechos de Población.
- Sader, Emir 2006 *La venganza de la historia. Hegemonía y contrahegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible* (México: Era).
- Vidal, Gregorio y Guillén Romo, Arturo (coords.) 2007 *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado* (Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana/CLACSO).
- Vilas, Carlos 2000 “¿Más allá del Consenso de Washington? Un enfoque desde la política de algunas propuestas del Banco Mundial” *Aportes* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) Año V, N° 15, septiembre-diciembre.
- Vitale, Luis 1979 *La formación social latinoamericana (1930-1978)* (Barcelona: Fontamara).

PARTE III

LEÓN ROZITCHNER*

SIMÓN RODRÍGUEZ Y LA “NUEVA REPUBLICA”

EL PROBLEMA: ¿CÓMO CONSTRUIR, viniendo desde la monarquía, la República? ¿Cómo instaurar en América, sobre fondo de las enseñanzas de la Revolución Francesa y de la norteamericana, la República? Se trata de no repetir errores, de descubrir el fundamento creador de una nueva forma política que sólo excepcionalmente puede darse en América Latina. Se trata, pues, de acentuar las condiciones diferenciales que, desde la extrema pobreza y desde la propia experiencia, irreductible a la ajena, permita crear algo nuevo. La distancia con la cultura europea, los caracteres específicamente nuestros, aún en su carencia y en su pobreza, hacen de América Latina un pueblo que pueda darse las condiciones de una vida más verdadera y más humana.

Esta pobreza es una condición positiva; quizás desde este comienzo pueda encontrar en esta insuficiencia misma las condiciones nuevas para organizar de otro modo la vida de los hombres. Esto es lo paradójico de su planteo.

* Doctor en Filosofía. Licenciado en Letras. Profesor Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigador principal del Conicet. Premio Konex 2004. Diploma al Mérito: Ensayo Filosófico.

EVITAR LOS ERRORES

Simón Rodríguez trae una racionalidad nueva que es vista como loca por quienes quieren mantener en la República los contenidos de la Monarquía de la que dicen haberse liberado. El ha visto en Europa, en Francia sobre todo, la Restauración de aquello que los movimientos populares quisieron transformar, y fracasaron. La idea fundamental es una sola, y básica: ¿cómo evitar, en tierras americanas, que en el tránsito de la Monarquía a la República, se vuelva a escamotear el clamor desesperado de los de abajo, como lo fue en Europa con la Revolución Francesa? ¿Qué es lo que la Revolución Francesa mostró y no pudo evitar que sucediera? Rodríguez analiza las condiciones de este fracaso para evitar que pueda repetirse entre nosotros. Con ello hace una crítica a los fundamentos de la revolución burguesa, y pone de relieve los puntos esenciales sobre los cuales hay que incidir para evitarlo. Plantea un radicalismo que en su reflexión filosófica, bajo la apariencia de una mera pedagogía –que es lo que se retuvo sobre todo de su obra– encierra una pedagogía revolucionaria, una pedagogía política. Y sus ideas son concebidas explícitamente como “armas” en un combate que es esencialmente político, pero retomando la política y tratando de dinamizar y avivar con ella los estratos más sometidos y más profundos del hombre americano. Creo que Simón Rodríguez ha planteado las modificaciones fundamentales que aún hoy esperan su cumplimiento entre nosotros. Ha acentuado los dos extremos insustituibles de toda transformación social: la subjetividad de los hombres, para que vivifiquen y activen poderes que en la cultural convencional son deformados –Rodríguez no habla, como Rousseau, de un retorno a la naturaleza– y la verificación de la revolución política en sus fundamentos materiales: la revolución económica. Estos dos extremos son el mensaje de su pedagogía política, arma para la transformación social que se propone. Demostremos ambas en sus textos.

CRÍTICA A LOS FUNDAMENTOS DE LOS PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES

En un *Proyecto de Ley* Simón Rodríguez redacta un *Proyecto de Ley para una Constitución Americana*. Más allá de la definición del ciudadano como libre e igual, Rodríguez plantea una definición diferente del hombre, en el cual se reconocen otras condiciones y cualidades que lo definen en función del todo humano del cual forma inescindiblemente parte. “No se interesa por los Americanos en calidad de compatriota, porque sería poner el amor propio en el suelo. Se aperciba por ellos en calidad de hombres” (Rodríguez, 1975: 309). Y lo hace desde la afectividad, es decir desde el sentimiento del otro en uno. Del mismo modo definió el problema del conocimiento y reco-

noció su punto de partida en el sentir el sufrimiento del otro como propio. La dimensión del hombre no es la del ciudadano solamente: es en su materialidad individual y desde el afecto del cuerpo sintiente como lo plantea. Pero parte del todo social del cual forma parte, no de su individualidad separada, y de la materialidad de un cuerpo social colectivo que lo incluye en los otros. No define la forma del ser social, como sujeto formal del derecho, sino su inclusión material que le da sentido. No es una relación contractual y externa.

Y “considerando que los campos de América están, en gran parte, despoblados y los pocos habitantes que tiene apiñados, en desorden, alrededor de los templos, esperando de la Providencia lo que no les ha prometido, miserables en medio de la abundancia, y sin esperanzas de ocupar su imaginaria propiedad, en muchos siglos, por falta de dirección, que lo que hace horrorosa la Soledad es la inhabilidad de hacerla habitable, y que la industria es un compañero que infunde valor al más apocado; 5º) que los Europeos con exceso de industria, y los Americanos con exceso de suelo, jimen bajo las necesidades de la vida sin poder satisfacerlas, y que asociándose harían su felicidad y prepararían la de sus hijos; 7º) que las empresas de colonización por Particulares, no pueden convenir a los colonos ni al país, porque los especuladores no consultarán otros intereses que los suyos, etc. se propone la siguiente Ley: Art.1º) colonícese el país con sus propios habitantes, dividiéndolos en 2 especies de Colonos: adultos y párvulos. etc.” (Rodríguez, 1975). Los Europeos sólo podrán venir desde niños, desde los 8 a los 11 años de edad. Serán considerados como Americanos.

Nótese ya aquí como la soledad y la dispersión en la que se hallan las comunidades, apiñadas y desordenadas, miserables en medio de la abundancia, confieren a la materialidad social de la vida el sentido de tornarla *habitável* para todos. Esta magna tarea sería aquella que la República liberal no ha emprendido pese a ser ellos los que con su sacrificio, sus vidas y sus bienes, hicieron posible la Independencia:

“Hágase algo por unos pobres pueblos que después de haber costeado con sus personas y sus bienes o, como ovejas, con su carne y lana, la Independencia, han venido a ser menos libres que antes.” (Rodríguez, 1975)

Puede así criticar la concepción liberal de la riqueza popular, basada en el *sálvese quien pueda* del individualismo: “Entreyudarse para proporcionarse medios de adquirir, no es un fin social. Proyectos de Riqueza, de Preponderancia, de Sabiduría, de Engrandecimiento, cualquiera los forma y los propone, pero no son proyectos sociales”

(Rodríguez, 1975). Combate la idea del todo social indiscriminado: la sociedad (contractual) no es más que un conjunto por agregación. Carecen de la idea fundamental de la asociación que es la de “Pensar cada uno en todos, para que todos piensen en él”. El liberalismo es una guerra simulada bajo el nombre de conveniencia. “Cada uno para sí y Dios para todos”. “En este estado de contradicción, los deberes sociales son decretos, intimaciones y penas”. Por lo tanto, no surgen como una condición necesaria de la constitución social del sujeto.” Si queremos hacer una República debemos emplear medios tan nuevos como es nueva la idea de ver por el bien de todos” (Rodríguez, 1975).

De allí el problema de colonizar a América. “No puede hacerse con hombres del otro tiempo, porque no puede recomendarse por lo hacen ni por lo que saben. Se debe colonizar al país con sus propios habitantes y para tener colonos decentes instruirlos en la niñez” (Rodríguez, 1975). Aquí aparece la crítica al liberalismo que nos traen los nuevos godos liberales:

- Libertad personal: la proclaman para eximirse de toda especie de cooperación al bien general; para exigir servicios sin retribución y trabajos sin recompensa; para vivir independientes en medio de la sociedad.
- Derecho de propiedad: lo defienden para convertir la usurpación en posesión; la posesión en propiedad, y gozar con perjuicio de terceros.

Critica entonces las razones liberales de la libertad individual: como si lo colectivo y lo social no estuviera en el fundamento de la determinación más individual. De allí la burla al contractualismo: “dicen que entre los pueblos civilizados se reconocen libertades incoartables e inalienables que cada individuo se reserva al entrar en sociedad (como si tales contratos existieran)” (Rodríguez, 1975). Y pasa a señalar los fundamentos de una concepción que parte de la colectividad social como fundamento de toda cualidad humana. Establece en su teoría el principio preexistente a todos los principios

“No hay facultades (personales) independientes en los individuos considerados libres e iguales; no hay facultad propia, en el hombre, que pueda ejercerse sin el concurso de facultades ajenas” (Rodríguez, 1975). Pero así como no hay facultades independientes, se deriva que tampoco hay cosas independientes. De lo cual resulta la crítica radical contra las ideas del liberalismo contractual e individualista. Plantea, pues, una idea radicalmente opuesta donde las condiciones más subjetivas e individuales está determinadas, y deben su existencia, ma-

terial y espiritual, al todo social humano en el que cada hombre adquirió su ser más íntimo. “Pueblo: en lo material es una colección de hombres, pero abstractamente es el conjunto de todas las facultades, propiedades y funciones individuales” (Rodríguez, 1975).

Es la guerra, entonces, la que predomina allí donde la apariencia es el contrato: “La sociedad es una guerra simulada: cada uno para sí y Dios para todos”. “La sabiduría de la Europa y la prosperidad de los EE.UU. son dos enemigos de la libertad de pensar en América” (p. 132, II).

Pero esta dependencia de las cualidades humanas es relación con los otros hecha cuerpo, vivida desde el sentimiento. De allí la relación de lo racional con lo sensible: la necesidad de hacer carne a las ideas, de darles cuerpo como único poder invencible que las haga reales. Pero hay que integrar el afecto a la idea para ampliarlo. Por eso no entiende el que sabe leer o el que sólo tiene buenos sentimientos: “Leer es resucitar ideas, y para hacer esta especie de milagro es menester conocer el Espíritu de los Difuntos o tener espíritus equivalentes para subrogarles” (p. 157, II).

Para pintar con palabras (es decir explicarse en forma simple poniendo de relieve las conexiones de una manera visible a los ojos) es menester sentir. “El modo de pensar se forma del modo de sentir; el de sentir del de percibir; y el percibir de las impresiones que hacen las cosas, modificadas por las Ideas que nos dan de ellas los que nos enseñan” (366, I). Nadie aprende a sentir, nos dice, pero debe aprender a expresar los sentimientos ajenos que excitan los suyos, es decir que los motivan. El enlace es entonces comprendido. Comprender amplía el sentir: lo que no se hace sentir no se entiende. Y “un común sentir es lo que conviene a todos”.

De aquí resulta que el gobierno es una función compuesta de todas las funciones sociales. Un hombre no puede desempeñarla solo: “monarca absoluto=pueblo cero”. Pero “la muerte –el terror diríamos ahora nosotros– aleja a los pueblos de su origen, cada día, y la experiencia los lleva, de la mano, por dos caminos paralelos: por el uno, marchan ellos, por el otro marchan sus gobiernos” (Rodríguez, 1975).

Su ambición es la creación de un poder colectivo, pero desde las condiciones concretas que consideran que es el hombre mismo es que debe ser modificado, a partir de condiciones y cualidades que le son propias, apoyándose en saberes y experiencias que deben ser vueltas a inscribir en un marco nuevo de razón y sentido, pero no desdeñadas. Estos hombres americanos son, en su parcialidad y en su tosquedad, índices de la verdad vivida desde la cual construir una verdad nueva que parte desde ellos. “Los pueblos no pueden dejar de haber aprendido, ni dejar de sentir que son fuertes” (p. 106, I) Porque “la fuerza material está en la masa, y la moral en el movimiento” (*idem*). Simón

Rodríguez apunta así a ese poder implícito, disperso, enajenado, que carece de la conciencia de su propio poder, y que aún en su ignorancia aprendió cosas fundamentales respecto de sí mismo, y entre estos saberes uno que reposa en el sentimiento que los une: el de su fuerza. Pero esta fuerza aún dispersa recupera su poder colectivo cuando se reúne, y sólo encuentra su empuje con sentido, con sentido moral, en el movimiento. Esta fuerza contenida y dispersa, que tiene un saber y un sentir de sí misma, es la premisa en la que se apoya para proponer su pedagogía política.

Hay que transformar la Monarquía en República: “Hacer, con los hijos de los monarquistas, hombres para la República. En el corto tiempo de 10 años tendrían un pueblo Republicano” (p. 230). “La República entre nosotros es una Parodia de la Monarquía”. Se trata de invertir las condiciones del poder: si en la Monarquía las costumbres reposan sobre la autoridad, en la República la autoridad reposa sobre las costumbres. Hay que partir de ellas.

“La instrucción pública, en el siglo XIX, pide mucha filosofía: el interés general está clamando por una reforma, y la América está llamada, por las circunstancias, a emprenderla. Atrevida paradoja: la América no debe imitar servilmente, sino ser ORIGINAL” (Rodríguez, 1975).

“En las Repúblicas, las escuelas deben ser políticas también (como en la Monarquía) pero sin pretextos ni disfraces” (Rodríguez, 1975). “En la sana política no entran mañas, ni tretas ni ardides. La política en las Repúblicas, en punto a instrucción, es formar hombres para la sociedad” (Rodríguez, 1975). Se trata de formar hombres adecuados a la transformación social, y esto sin ocultar que ese es el sentido político de la pedagogía. La Monarquía lo hace pero lo disfraza como si no lo hiciera. La política circula también allí por la educación, pero no lo dice. Su eficacia consiste en eso.

“El principio que diferencia América Latina es que se trata de un país nuevo, que en nada se parece a la Europa ni a los Estados Unidos angloamericanos. La solución no está ni en volver a la Monarquía, ni seguir la empresa republicana, ni mezclar a las dos. No hay caminos ya hechos: no sabemos por donde ir, ni a donde” (Rodríguez, 1975).

ECONOMÍA

No por el camino del sistema antieconómico de la competencia, donde el productor es víctima del consumidor y ambos del capitalista especulador. En la producción superflua está la desgracia del hombre. La miseria vende al hombre al capitalista. Hagan una revolución económica y empiécenla por los campos. No consientan que el comercio asalarie por su cuenta a los obreros para reducirlos a la condición

de esclavos. Pero además considera que la división social del trabajo embrutece y disloca, reduciendo a los hombres al estado de máquinas. Y por eso sostiene que “a ninguno le es permitido exentar a otro del trabajo necesario a su subsistencia. Ninguno tiene derecho a la propiedad ni a los servicios de otro, sino en común. No hay legados ni herencia por sucesión” (Rodríguez, 1975). Por eso también “los conocimientos son propiedad pública” (Rodríguez, 1975).

Hay sólo un camino para organizar la vida republicana en América “Empezando por la economía social, con una educación popular” (Rodríguez, 1975). (La educación es para organizar la economía, es decir las relaciones sociales entre los habitantes, leída la reciprocidad desde la materialidad de los enlaces destinados a satisfacer las necesidades. Pero la Economía tiene una disciplina que le es propia, y que se resume en dos principios: destinación a ejercicios útiles y aspiración fundada a la propiedad (que no es cualquier propiedad, sino la basada en el propio trabajo que funde la propiedad, y la restringe). Y deduciendo de la disciplina el dogma que la guía, como su fundamento: “lo que no es general no es público, y lo que no es público no es social” (Rodríguez, 1975), con lo cual establece una forma diferente de ese extraño todo homogéneo que es lo colectivo.

El modelo de la República llegó también desde afuera. Por eso en América del Sur las Repúblicas están establecidas pero no fundadas. Decir que están establecidas significa que una forma de organización política, exterior a las propias costumbres, organiza la vida social de los hombres. Pero no está fundada: no es el poder popular el que la sostiene y desde el cual se edifice. Y puesto que los hombres del pueblo no son su fundamento, es este el problema, la capacidad de crearlo, lo que enfrenta con su pedagogía política Simón Rodríguez.

LA MORAL Y LOS MODOS DE VIDA

Para Simón Rodríguez la moral no son preceptos ni dogmas ni mandamientos externos: son modos de vida. Por eso hay una moral política, hay una moral civil, hay una moral económica, como hay una moral militar y una moral científica, diríamos. Es decir: hay modos civiles, económicos, políticos, científicos y militares de vivir, y en ellos debe leerse la moral que promueven. En el modo de vida se expresa la moral, es decir en una conducta que muestra su relación genérica con el todo social en el cual están inscriptas. Es precisamente a la separación entre cuerpo y razón, entre sensibilidad y pensamiento, hacia donde apunta: lo social, la relación con los otros, es una relación entrañable que está inscripta en el cuerpo individual, que a su vez está formando cuerpo con el cuerpo colectivo.

De su conocimiento y experiencia concluye que “nunca reformará Europa su moral [es decir su modo de vida]. La producción de cosas está muy perfeccionada en Europa; no lo está tanto la que regla la conducta de los empresarios con los obreros: la suerte de un jornalero difiere muy poco de la de un esclavo” (Rodríguez, 1975). Y señala donde se muestra claramente esta desarticulación: en el saber y el conocimiento. “Entre millones de hombres que viven juntos, sin formar sociedad, se encuentran un gran número de ilustrados, de sabios, de civilizados, de pensadores, que trabaja en reformas de toda especie, pero que el torrente de las costumbres arrastra. A estos hombres se debe, no obstante, la poca armonía que se observa en las masas: por ellos, puede decirse, que existe un simulacro de vida social”. Pero el resultado es sin embargo “la discordancia absoluta entre las partes” (p. 174, II).

“Vemos a los europeos inventando medios de reparar un edificio viejo, por no tener dónde hacer uno nuevo; vemos a los americanos, en un país vacío, perplejos, o imitando sin necesidad, lo que hacen los Europeos. Ambos perdiendo el tiempo en hacer, con palabras compuestas, nuevas composiciones, para nombrar las mismas cosas” (Rodríguez, 1975). “Los nombres no hacen las cosas pero las distinguen. Lo mismo son las acciones con las ideas” (Rodríguez, 1975). “Erudición y habilidades, profesiones y oficios, en tumulto, herencias, privilegios y usurpaciones es la divisa de las Monarquías. La de las Repúblicas debe ser Educación popular, destinación a ejercicios útiles y aspiración fundada a la propiedad” (p. 370, I). “Los gobiernos americanos no pueden simpatizar con los de Europa, porque los pueblos americanos en nada se parecen a los europeos” (*idem*).

Hay una situación social en Europa que él conoce y que no quiere que se repita en América:

“Si: cuéntense los esclavos en Rusia, en Polonia y en Turquía; agréguese los millones de judíos que el desprecio mantiene en la abjeción; los millones de campesinos, de marineros y artesanos. Ábranse las puertas de las cárceles y las de los Hospicios; júntense los sirvientes públicos y los domésticos; visítense las casas de juego y los lupanares; penétrese en los mercados y en los vastos talleres de la industria, y al cabo de algunos meses de observación, éntrese en las Bibliotecas, en los gabinetes, en los teatros, en las tertulias de alto tono, en las cortes –si se ofrece; y póngase en la balanza el peso de las impresiones recibidas; piénsese después en el efecto que han producido, en todas las clases del pueblo, los rayos de luz que ha despedido esa misma sabiduría que se admira, y se concluirá que la instrucción pública en el siglo XIX pide mucha filosofía, que el interés general está clamando por una reforma y que América está llamada por las circunstancias a emprenderla. Atrevida paradoja parecerá [...] la América no debe imitar servilmente sino ser original” (p. 110, II).

EL PODER SIGNIFICANTE DE LA LENGUA: EL CUERPO Y EL PODER

La dominación circula por la lengua, tanto como la libertad, pues cada una de ella tiene su dogma, se rige por una disciplina y se ejecuta con una economía que le es propia. Comparación entre la lengua y el poder del gobierno, es decir problema político de la lengua. Hasta allí lleva la profundización de la dominación, y la importancia de la pedagogía –del pintar con palabras– para descubrir dónde anida el poder. Hay olvido del origen tanto en la lengua como en el gobierno. La lengua también tiene que ser fundada en cada hombre, no sólo establecida por la costumbre. Reprime ordenando: fija, brilla y da esplendor. Se oponen a las revoluciones que la transforman. Varían los nombres sin variar las cosas. Hay un arte de dibujar repúblicas como hay un arte en el dibujar palabras. “Verdadera política y verdadera gramática”. Pero ambas terminan por mostrar su capacidad de creación: la lengua, retomando su origen y escribiéndose como se habla, puesto que en su origen los sonidos representan las cosas y las letras la boca; igual sucede con el gobierno: se pueden retomar el propio origen de la política, reconocer las propias costumbres y gobernarse desde ellas.

Pintar con palabras, modular con la boca las letras desde un cuerpo que anima el decir: contra la repetición, la emergencia de un poder creador que estará presente en cada uno. Por eso, al considerar esa fuente subjetiva del poder, es la comparación de la lengua con el gobierno lo que lo lleva a formular la analogía existente entre ambas, como una forma de llevar desde la lengua –el pensar– descubierto como un poder personal y social, hasta alcanzar el gobierno como una culminación que tiene en él el extremo del poder subjetivo.

“La lengua se hace insurgente”, nos dice Rodríguez. (p. 400, I). Nuevamente vuelve a la relación entre gobierno (poder político) y poder de la lengua. Pero ahora le agrega el poder armado, que es la síntesis de la acción bien ordenada a obtener un fin con todas las fuerzas. A eso se dirige S. Rodríguez: a actualizar fuerzas inéditas en la política. Es como si la lengua congelada –esta fue su intuición básica– fuese un poder aplastado por el peso histórico en los otros países de Europa y en los anglo-sajones. Nosotros, sin historia, podríamos construir una conciencia nueva pintando con las palabras nuevas formas y produciendo nuevos sentimientos. Así como “el arte de escribir se divide en dos partes: 1) pintar las palabras con signos que representen la boca; 2) pintar los pensamientos bajo la forma en que se conciben. En lugar de despertar la atención por la variedad de tonos y de tiempos (y eso consiste la significación vivificada), las palabras vaciadas los adormece por la monotonía y el isocronismo” (Rodríguez, 1975) (que son formas de adormecer el cuerpo pensante y sintiente). De la misma

manera el arte de gobernar se divide en dos partes: “1) formar hombre sociables por medio de una buena moral; 2) destinarlos a la obra social y dirigirlos a la acción” (Rodríguez, 1975). De la misma manera en la milicia: el porte de la persona armada y las evoluciones.

En esta condición de la lengua, su capacidad de significar la realidad desde el fundamento vivido y más subjetivo, reside el poder de formar hombres sociales, donde la necesidad más personal se hace acción política. Esta condición fundamental, la de despertar el poder significante en cada hombre, es la base también del poder político reconquistado.

“Observando la índole de los nativos se acertaría a darles el gobierno que se merecen, sin ponerlos en contradicción consigo mismo” (Rodríguez, 1975). Fundar el gobierno en las costumbres: gobierno etológico, le dice.

EL PODER DESCONOCIDO POR EL MODO DE SER SUBJETIVIZADO

Trata de resolver el problema de concretizar el poder. Lo que aquí aparece planteada es la separación entre lo empírico y lo racional: un todo vacío, racional, generalizado y extendido, o una persona llena que lo contendría todo en su ser Uno. ¿Cómo aparece la autoridad en estas condiciones? Se trata de leer en los sujetos sometidos el modo de aparecer del poder propio, expropiado. El poder propio, el de los cuerpos reunidos, la base popular de su existencia, desaparece en el simbolismo inadecuado y falso. La representación, que comenzó con la palabra, se prolonga en las instituciones recibidas, en la representación política. “La autoridad es un ente abstracto para quien no pueda materializarlo, y nunca es otra cosa que materia para el que no sabe abstraerlo” (Rodríguez, 1975). Lo parcial de ambos: “los sabios obedecen a la autoridad; el vulgo a la persona. Los unos respetan la Representación de la ley; el otro rinde vasallaje al representante y se somete a su voluntad” (Rodríguez, 1975). De allí la separación entre partes y todo, predominio de lo abstracto o de lo empírico, la falta de objetividad que condiciona lo que debe enfrentarse. Y al mismo tiempo nos devuelve, disuelto para nosotros mismos, el poder real del cual formamos parte: “El pueblo es un extraño colectivo: es el único agregado homogéneo en que las partes son de distinta naturaleza que el todo” (p. 271, I). Esta es la atomización que critica. La concreción de un todo donde lo colectivo se actualice pasa por las condiciones subjetivas, materiales y sociales, de producción de los hombres.

De allí deriva la idea pedagógica. Si para prepararse los hombres al goce de la ciudadanía deben incorporar el saber social, corporal, técnico y científico simultáneamente, la educación será definida en-

tonces en pocos términos que contiene a todos: “Educación popular; destinada a ejercicios útiles y aspiración fundada a la propiedad” (Rodríguez, 1975). Quiere decir: educación que abarque a todo el pueblo; que se aprende desde el trabajo común organizado, y que la propiedad sólo existe cuando es producto del propio trabajo individual, no heredada ni heredable. Y el ejemplo que nos da con su experiencia es una comuna que se mantiene a sí misma, y que tiene para defenderse su propia milicia.

EL CAMPO POLÍTICO LUEGO DE LA INDEPENDENCIA: LA CONCEPCIÓN DE LA TREGUA O ARMISTICIO

Simón Rodríguez no ignora que la instauración de la política republicana luego de la guerra de la Independencia prepara en realidad otros enfrentamientos. La segunda revolución, la económica, está todavía por realizarse. De allí que este campo político así abierto prolongue en él la lucha contra aquellos que prolongan la Monarquía en la República.

“El estado de América no es el de la Independencia sino el de una suspensión de armas” (p. 272) (una tregua). “El carácter que tome la contienda actual entre los Americanos será el del acto político que le suceda” (p. 272). Más adelante dirá más claramente que hace falta una segunda revolución, la económica, para dar término a la primera, la revolución política realizada por Bolívar. Dentro y a partir de la Revolución política, la revolución económica, que debe regirse –pensaba– por condiciones diferentes a la primera. Y aquí es donde la educación popular –que no es lo mismo que nuestra instrucción pública– ocupa su lugar creador para Simón Rodríguez.

La originalidad americana: ¿en qué consistía? En el hecho de no estar atados a un pasado pesado, que determinaba el sentido futuro de toda acción condenándolo a la repetición. Y era esta misma pobreza generalizada la posibilidad de la creación. Siempre, claro está, que se reconociera su fundamento creador en los hombres del pueblo, sin pasado por recuperar, recomenzando por su propias fuerzas, desde la cooperación, a dar sentido nuevo a la forma de república que llegaba, con su arte y con sus ciencias y su industria, desde el exterior. Era América el lugar de la verificación (de lo ya creado) y de la creación de lo que en otras partes era ya imposible. Veía en el sufrimiento del pueblo, y en la afectividad a construir desde abajo, la posibilidad de verificar, insisto, la cultura que se debía alcanzar.

Tener pueblo: “Nada importa tanto como el tener pueblo: formarlo debe ser la única ocupación de los que se apersonan por una causa social” (p. 283). Pero al mismo tiempo la impotencia: la disimetría entre medios y fines. ¿Qué hacer con una escuela tan pequeña, con los medios que le fueron dados y que aún así fracasaron? ¿Qué

extraña tozudez racional, una verdad sentida como posible, que estaba allí, al alcance de la mano, y al mismo tiempo separada por una distancia infinita a la que era tan difícil acercarse? Ese tránsito, presente como real, puesto que está allí y parece posible, es al mismo tiempo lo más distante.

LA AMBIGÜEDAD DE LOS MEDIOS DE REALIZAR LA REPÚBLICA

El dilema es de hierro, y la salida está planteada por el término más próximo: pidiendo a los más esclarecidos, que están ya en el poder o pueden acercarse por su condición de clase, que sean ellos lo que promuevan la educación del pueblo para lograrlo. Pero al mismo tiempo Simón Rodríguez critica a sus representantes: “¡Pueblo soberano! Este Soberano ni aprendió a mandar ni manda. Y el que manda a su nombre lo gobierna, lo domina, lo esclaviza, lo inmola a sus caprichos cuando ha menester”. (p. 284).

Propone una modalidad política de acercamiento a los cuerpos sometidos: “¿Qué haría que las voluntades se pongan de acuerdo? ¿Será aquél sentimiento del deber que coartará las facultades del poder? Y aquí aparece una vez más la escuela: Este sentimiento nace del conocimiento que cada uno tiene de sus verdaderos intereses, y para adquirir este conocimiento debe haber escuelas en la República, y Escuela para todos, porque todos son ciudadanos” (Rodríguez, 1975). Pero para alcanzarlo hay que recurrir no a la mera razón sino a los sentimientos: hay que ligar desde la carne sufriente a los hombres para educarlos. “Han de combinarse los sentimientos para hacer una conciencia social. [...] Si de la concordancia de los sentimientos se forma la conciencia, y de la conformidad de la conciencia resulta la unidad de acción, para obtener esto es menester ocurrir a los sentimientos. Cada cabeza es un juzgado de causas célebres” (Rodríguez, 1975). “Mientras (los Directores de la República) no emprendan la obra de la Educación Social, nunca saldrán de la fastidiosa repetición de principios generales ni de la interminable disputa sobre derechos y libertades. Haciendo Letrados no esperen ciudadanos” (Rodríguez, 1975).

Simón Rodríguez se dirige, lo vemos, a los directores de las Repúblicas. Es decir a los que ya tienen el poder y a los que les atribuye, como patriotas, la voluntad de construir una república basada en el poder popular, no en otro. La nulidad de la conciencia en los negocios públicos es lo que caracteriza a los pueblos monárquicos.

Nacionalización de los problemas americanos: “en vez de los Medas, los Persas, los Egipcios, pensemos en los Indios”. “La decadencia que experimentaron en su propio suelo los Griegos y los Romanos no nos importa tanto como la Decrepitud prematura en

la que empiezan a caer (casi a su nacimiento) las Repúblicas que han hecho los Europeos y los Africanos, en el suelo de los Indios" (Rodríguez, 1975).

FRANCIA Y AMÉRICA: LA NOSTALGIA PERDIDA

Diferencia entre sus héroes y sus pueblos. Primero la de sus héroes, Napoleón y Bolívar. El amor desde la tierra: la nostalgia o la locura por el amor a lo propio en lo que se ha nacido: el cobijo original, diríamos. "Los hombres lloran sus cabañas, no por ellas, sino porque allí tenían quien los considerase, o viese con cariño, a lo menos: se enferman, mueren o se vuelven locos si no las ven" (Rodríguez, 1975). Nostalgia o locura: tal es el punto de partida para la extensión de la acción política, para tornar más habitable el propio territorio americano. Esta nostalgia, como fundamento, permite comparar el modelo humano de Napoleón y Bolívar.

Napoleón:

"Napoleón no suspiraba por la Córcega cuando era general del Ejército de Italia, -mucho menos cuando se vio de primer cónsul, de Cónsul Vitalicio, de Emperador, de Yerno de un Emperador y, ni en sueños, se acordaba de los pedregales de su Isla, cuando pensaba en ir hasta la India por tierra, subyugando reinos, para fundar su Monarquía Universal" (p. 309).

Bolívar:

"Bolívar nunca olvidó a Caracas, aunque llegó a ser el primer hombre del Sur-América, porque su familia era respetada en el país, porque si en otras partes lo hacía valer su representación, en Venezuela valía por su persona. Caracas no hubiera sido un retiro obscuro para un Libertador" (Rodríguez, 1975).

"Napoleón se infló y se elevó como un globo, le faltó el gas y fue a caer en un islote, en medio de los Mares" (Rodríguez, 1975).

"Bolívar, por haber querido hacer en América lo que todos no entendían, -la historia de Napoleón dio un pretexto- y sus paisanos lo proscribieron. Ya con el pie en el barco lo reclamó Santa Marta, pero fue para enterrarlo" (Rodríguez, 1975).

"La Francia, al cabo de 20 años fue llorando a sacar los huesos de su Emperador y se los llevó a París. Venezuela, al cabo de 12, se acuerda de los de Bolívar" (Rodríguez, 1975).

¿Por qué no antes? Antes no había qué imitar ni con quien rivalizar. "Es menester que Venezuela gaste, porque la Francia gastó, y es muy regular que llore porque la Francia lloró" (Rodríguez, 1975). Hasta ese punto llega la dependencia con el modelo europeo: determina la sensibilidad hacia los propios héroes.

Y tenía que ser así: “Napoleón tiene y tenía más amigos en Francia que Bolívar en América. En ninguna parte vale menos el mérito de un Español que en España” (Rodríguez, 1975).

Este desprecio de lo propio, y esta mirada ajena que todo lo invalida entre nosotros, es uno de los rasgos principales de la cultura encubridora que nos llega conformando la visión más personal de cada ciudadano: alienados al poder ajeno desde la propia cabeza, desdénando lo propio.

Y así va estableciendo las diferencias que separan a la Revolución Americana de la Francesa que se prolongó en Napoleón. Veámosla más detalladamente.

“En la fisonomía de los nuevos gobiernos las primeras facciones se ven en la Revolución de Francia, y las segundas en el genio de los dos hombres que, en los últimos tiempos, han dado movimiento a las ideas sociales en mayor extensión de terreno: Napoleón en Europa y Bolívar en América. Pero Napoleón se encerraba en sí mismo, quería gobernar al género humano; Bolívar quería estar en todas partes y que el género humano se gobernara por sí mismo. Yo [Rodríguez] quiero que aprenda a gobernarse. Quiero que vengan a aprender a mi escuela” (Rodríguez, 1975). Y entre Napoleón y Bolívar don Simón Rodríguez encuentra su lugar: “déñense los muchachos pobres, los que los hacendados dejan de lado y los que la Inclusa arroja. Dejen dar Ideas Sociales a la pobre gente” (Rodríguez, 1975).

“La Revolución de Francia (dice Mignet) ha empezado la era de las Nuevas Sociedades, como la Revolución de Inglaterra comenzó la de los nuevos gobiernos. Veámos la Francia en el desorden de una Revolución haciéndose. Una República que a poco se transformó en Imperio y luego en Monarquía, y luego forma un gobierno compuesto por los tres, que se llamó Democracia Monárquica. En ésta la clase media es el Yei, el Rey un guarda-sellos, y el pueblo es nada y obedece. Los hacen trabajar por poco, y tenerlos todo el año ocupados, para que no tengan tiempo de aprender lo que no les toca saber –que los tratan de proletarios, que quiere decir gente buena para hacer cría” (Rodríguez, 1975). (Acentuar esto de que no logran el saber fundamental, que es el saber de sí mismos).

¿Y qué pasa en América? “Tomamos de cada uno lo que nos parece mejor: De Inglaterra la aristocracia de nacimiento; de los EE.UU. tomamos la aristocracia mercantil, de Francia tomamos la clase media. Pero a ésta les llevamos ventaja” (Rodríguez, 1975) (y describe la complejidad del resto, la complejidad nuestra) “Porque a más de la jentuza ocupada en bajos oficios tenemos: Huasos, Chinos y Bárbaros; Gauchos, Cholos y Huachinangos; Negros, Prieros y Gentiles; Serranos, calentanos, Indígenas; gente de color y de ruana; Morenos, mulatos y Zambos; Blancos porfiados y Patas amarillas; y una chusma de Cruzados tercerones, cuarterones, quinterones, y Salta-Atrás, que

hacen, como en Botánica, una familia de criptógamas” (p. 320).

Vea la Europa como inventa y la América cómo imita. Pero el pueblo nuestro tiene una experiencia irreductible:

- No hay proyecto que resista a los conocimientos difundidos en las masas
- No hay experiencia cruel que no hayamos hecho;
- No hay amanó de que no hayamos visto el resultado.

“Los hombres de estos últimos tiempos están escarmientados, desengañados, cansados de oír y de leerelogios pomposos de cosas insignificantes, hartos de verse maltratar en nombre de Dios, del Rey o de la Patria, quieren vivir sin reyes ni congresos. No quieren tener amos ni tutores de sus personas, de sus bienes y de su voluntad. Quieren gobernarse por la Razón, que es la autoridad de la naturaleza. Porque razón es la figura abstracta del pensar. La naturaleza no hace razas de estúpidos, de Esclavos, de Pobres ni de ignorantes: la sociedad las hace” (Rodríguez, 1975).

POLÍTICA

Y prosigue Rodríguez incansablemente describiendo los modelos y las formas de dominación que han cuajado en nuestras repúblicas. El análisis, pese a la distancia que el tiempo introdujo, no impide sin embargo leer como en filigrana la persistencia de los mismos modelos adecuados ahora a las nuevas circunstancias. Pero que en el fondo repiten ciertos esquematismos estructurales, básicos, que persisten inalterados en su esencia. Las formas de la dominación, con haberse exacerbado y refinado, siguen siendo las mismas.

Este problema, fundar la República, tuvo en los franceses su planteo, pero no su solución: “los franceses se acercaron a resolver la cuestión del día, pero no es de esperar que consigan resolverla satisfactoriamente, porque no tienen donde hacer una nueva Sociedad” (Rodríguez, 1975). El *donde* se refiere al espacio social: las clases ya existentes. La ínfima clase asciende a la media, la media desciende y formarán sólo una: la verdaderamente media. La media actual se hará aristocrática, por sostener al Rey contra las dos. Y el rey gobernará a las tres. Esa es la falta de espacio: no hay con quien fundarla en Francia. “Las cosas no existen sin lugar”, nos dice.

“Las Instituciones sociales no se sostienen por las tramas y artimañas, que hasta ahora se han llamado Política; sino por el conocimiento general de sus fundamentos y de su estructura, y por el convencimiento, también general, de su utilidad” (Rodríguez, 1975). La educación forma la trama de la política así definida: “es una ventaja ser esclavo, no tener voluntad, ser despreciado. Estas máximas se inculcan, desde muy temprano, en las masas, para cultivarlas después por clases y por géneros” (Rodríguez, 1975). Hacerlo porque el que mandó hacer lo en-

tiende: es el caso en el cual estás los más de los obreros, en toda clase de oficios, y los más de los operarios.

Y desecharlo los modelos de Inglaterra, de los EE.UU., y también de España, “¿dónde iremos a buscar modelos? La América española es original. Originales han de ser sus instituciones y su gobierno. Y originales los medios de fundar lo uno y lo otro. O inventamos o Erramos” (Rodríguez, 1975).

PLANTEO COMPLEMENTARIO

En verdad hay dos teorías de la política para Simón Rodríguez, que tienen que ver con los dos momentos en que la Revolución se desarrolla. Uno primero, que expone en la *Defensa de Bolívar*, donde las condiciones de realización del proceso de la toma del poder, y su mantenimiento, implica el juego de ruptura y de enfrentamientos. Aquí lo aleatorio y lo arbitrario tiene su lugar (pero orientado siempre con el fin de modificar las condiciones dadas para implantar la República). Y otro, que se desarrolla a partir de éste, y que tiene como objetivo la realización plena de la República en las condiciones de soberanía popular que el gobierno republicano debe implementar a través de la educación social. Ambos procesos son diferentes (guerra en un caso, política en el otro), pero ambos son simultáneamente también políticos y guerreros (¿No tendría acaso el establecimiento rural de Chuquisaca su propia milicia?).

Esta oscilación resulta de la experiencia que Simón Rodríguez tuvo de la Revolución francesa, y está siempre presente en nuestra situación social: por una parte, un método que incluya a los hombres del pueblo en la universalidad del saber, y que los transforme subjetivamente (fundamento de la democracia republicana, sin lo cual no la habría, y que resulta de la diversidad de experiencias y autores que alrededor de ese problema vivió y frecuentó en Europa); por la otra, la transgresión de la legalidad dada en momentos de Revolución, donde irrumpen la necesidad de enfrentar, para alcanzar el éxito, las nuevas y temidas circunstancias. Esta oscilación está presente, como correspondiendo a dos momentos diferentes, en Simón Rodríguez.

Hay pues un antes y un después. Antes de la República, se trata de la Revolución armada que lleva a ella. Aquí interviene la figura-modo de Simón Bolívar, y la dialéctica y la lógica de este proceso está presente, dijimos, en su *Defensa de Bolívar*. Pero no todo está autorizado en este enfrentamiento, donde los que aún están sometidos no alcanzan a comprender ni a concebir el cambio que con ellos mismos el Libertador lleva a cabo. Así Simón Rodríguez diferenciará a Bolívar de Napoleón, por el modelo humano que en su relación con los otros hombres promueve con su acción. El sentido de la Revolución se actualiza en el modelo de hombre que la promueve y que la empuja.

Pero luego de la Revolución política se trata de darle término con una revolución económica, que implica el segundo momento de aquél otro primero que inició Bolívar. Y es en éste donde vemos aparecer la pedagogía política de Rodríguez para alcanzar a desarrollar aquello sin lo cual la primera revolución no encontrará su término. Es en este segundo momento donde las concepciones pedagógico-filosóficas de Rodríguez juegan a pleno. Rodríguez entra en la Revolución Americana, como efectivamente lo hizo, en el segundo momento.

Sin embargo en el primer momento está el Héroe, Bolívar, que a diferencia de Bonaparte 1) nace de sí mismo, de un segundo nacimiento: se despoja de todo y lo pone todo en juego; 2) tiene presente el propio origen, Caracas, y lo actualiza: prolonga la libertad de su pueblo entre los otros, para formar una unidad latinoamericana de pueblos libres. No conquista para instaurar un imperio sino la libertad de los pueblos; 3) instaura relaciones de reconocimiento con sus hombres; 4) llama a Rodríguez y apoya su proyecto de pedagogía política.

Simón Rodríguez debe defender a Bolívar frente a las acusaciones de los Representantes políticos, precisamente quienes pueden serlo porque previamente Bolívar y sus hombres, combatiendo y jugando la vida, conquistaron un campo político para todos. Los Representantes políticos, en cambio, juegan el Drama nuevo, son actores que representan una comedia añeja, retocada de prisa. Hubo separación entre milicia y constitución: el cuerpo militar no ha hecho Constituciones. Los Representantes sí lo han hecho, y han vuelto a instaurar los privilegios de la Monarquía en la República.

Pero la gestas que promovió Bolívar implicaba una creación: Ideas y Milicia. Razón y fuerza del poder armado en un principio.

Bolívar como modelo de hombre, donde la racionalidad compeñetró sus sentimientos (“en sus sentidos tiene autores”) es un creador que no imita. Su vida política se confunde con su vida militar. Unidad de razón y cuerpo, unidad de política y guerra.

La separación entre guerra y política es grave para Rodríguez: “La guerra de la Independencia no ha tocado a su fin. En una tregua insidiosa se preparan los asaltos, y con libros no se detienen bayonetas. La suerte social de los pueblos está en manos de sus Representantes... su defensa está en los brazos de cada ciudadano que se arma” (p. 204, II). La política es un campo de tregua: viene de una Revolución y va hacia otra. Confundir la tregua con la política pura es renunciar a la tarea abierta por la primera.

“Es verdad que para ocuparse exclusivamente en negocios de pura política es menester contar con las pequeñas cosas ya establecidas y corrientes: en esto difieren, de la América Española, la Europa y los Estados Unidos. En la revolución de los Anglo-Americanos, y en

la de los franceses, los gobernantes no tuvieron que pensar en crear pueblos, sino en dirigirlos. La América Española pedía dos revoluciones a un tiempo, la Pública y la Económica. Las dificultades que presentaba la primera eran grandes –el General Bolívar las ha vencido, ha enseñado o excitado a otros a vencerlas. Los obstáculos que oponen las preocupaciones a la segunda son enormes –el General Bolívar emprende removerlos, y algunos sujetos a nombre de los pueblos le hacen resistencia en lugar de ayudarlo” (p. 206, II).

Y Simón Rodríguez debe justificar todos los horrores de la guerra apoyándose en su carácter necesario: 1) “Los que componía (el gobierno) no podía defenderte sino por medios iguales a los que empleaba el enemigo... la austucia... la sorpresa... y ¡la muerte!” (Rodríguez, 1975). 2) “Las convulsiones sociales, como las del globo, son efectos naturales; ambas tienen por causa infinidad de accidentes inobservados –y uno de ellos, a veces el menos apreciable, decide la catástrofe: a este último agente atribuyen todos el desastre” (Rodríguez, 1975). 3) “Hacer abrazar, por fuerza o con arte, el partido de la Libertad a los que se resistían o temían, no es esclavizar la persona ni la razón. sino libertarlas a toda costa. Es hacerle un bien a quien no lo conoce, o lo conoce mal” (Rodríguez, 1975).

La Revolución, en esta primera parte, recurre a la imposición por la fuerza: es un hecho de guerra. La Monarquía es enfrentada por la República. Y Rodríguez justifica este enfrentamiento, y con ello justifica también las necesarias medidas, no democráticas, de los que al enfrentar a los godos los vencieron. Pero lo hace sobre fondo de las Ideas que movían a estos hombres, y que en el riesgo de la vida y en los modelos de hombres que promovían tuvieron que hacerlo: la verdad del objetivo político podía leerse en la transformación que ellos mismos vivieron en la lucha, y en sus objetivos. Pero esos hombres se retiran, y al constituirse la República son los godos nuevos, los que mantienen y perpetúan las costumbres y los objetivos de la Monarquía en la República quienes en nombre de la libertad y la moral acusan a Bolívar: está cercado por realistas europeos y por Colonos Realistas. Los enemigos no atacan ahora por asalto, pero trabajan día y noche en obras cubiertas.

Este espacio nuevo que se abre desde la guerra de la Independencia muestra el largo camino que aún debe recorrerse, y que no es otro que la República plantea para ser verdaderamente fundada: “Entre la Independencia y la Libertad hay un espacio inmenso que sólo con arte se puede recorrer; el arte está por descubrir: muchos han trabajado en él, pero sin plan” (Rodríguez, 1975); 2) La Independencia es el resultado de un trabajo material “la Libertad no se consigue sino pensando: resistirse, combatir y vencer son los trámites de

la primera; meditar, proponer, contemporizar son los de la segunda” (Rodríguez, 1975).

A la guerra sucede la política como otro campo de maniobras, allí donde la segunda revolución debe ser realizada. Política es el nombre que recibe la guerra en esta segunda forma de enfrentamiento.

Pero es una guerra diferente, una tregua peculiar la que ahora se abre. En la guerra las normas eran diferentes: “Procedí contra todas las reglas, lo confieso; pero sois independientes” (Rodríguez, 1975), contesta Bolívar. “¿Y quién lo autoriza a Vd. para hacernos el bien a pesar nuestro? No era a Vdes. sino a los pueblos” (Rodríguez, 1975). Aquí está encerrado el drama de todo movimiento revolucionario planteado por Simón Rodríguez, pero que él mismo no resuelve. Es en nombre del pueblo, pero identificado con sus necesidades, y contando sobre todo con su apoyo en la guerra, como se alcanzó la Independencia primera. Es con la pedagogía social como arma popular como se resolverá este otro enfrentamiento que lleva el nombre de política. Y sin embargo sabe que “El sistema Republicano existe, en América, por la voluntad de pocos, y con estos pocos debe contar el gobierno para contener un número mayor que le es contrario; la voluntad de los realistas no entra en la voluntad general; se puede tolerar, pero no permitir que prevalezca” (Rodríguez, 1975).

Está también en Simón Rodríguez la crítica a los Representantes del pueblo. Pero es sobre todo porque todavía el pueblo no sabe lo esencial para determinarse a sí mismo en el campo de la política, que le impone junto con la ignorancia y el aprovechamiento, sus modelos. La educación popular vendría a suplir esta falta.

DIFERENCIAS ENTRE LOS MODELOS AMERICANOS Y EUROPEOS

“La América no se parece a la Francia, ni la política de Bolívar es la de Napoleón. Bonaparte fue un general afortunado; Bolívar lo es: aquél abolió el gobierno y asumió el mando; Bolívar no ha hecho tal cosa, al contrario, el gobierno Republicano tiene repetidas pruebas de la sumisión de Bolívar a las leyes” (Rodríguez, 1975).

Diferencias con Napoleón:

“Napoleón mandaba un pueblo dispuesto a la monarquía, había hecho prodigios de valor en presencia de sus ejércitos y se había acreditado de político y economista en algunos años de administración; con todo, para insinuar sus intenciones se valió de la autoridad civil (mandándola, no consultándola) –paralizó las fuerzas nacionales sólo con un amago de su espada– ¡y se elevó a trono por su propia virtud en una

nube de bayonetas! Generales, tanto o más acreditados que él, tuvieron que aplaudir y salieron, por su orden, no a persuadir sino a mandar la obediencia" (Rodríguez, 1975).

"El sistema republicano: no se advierte que su administración es monárquica" (Rodríguez, 1975).

En esta parte Simón Rodríguez sostiene la necesidad de un gobierno vitalicio, que organice al pueblo y a la producción, que los eduque, para encontrar en él, adulto ya y no niño, el propio fundamento de la persistencia de la República. Y por eso se dirige a los militares, pero a los que dieron su vida por la República contra la Monarquía, a que sostengan nuevamente con sus armas el ímpetu de la Monarquía que suspira en la República por mantener al pueblo en la dominación. Simón Rodríguez necesita –cinco años por lo menos– para transformar a los niños en nuevos hombres republicanos. ¿Qué ha quedado de las Repúblicas Americanas que accedieron a la Independencia? ¿Qué pensar de sus militares, distantes ya de la Independencia a los que Simón Bolívar invoca?

Las ideas teóricas, fundamento necesario de la acción política de Simón Rodríguez siguen teniendo permanencia, aunque la complejidad actual sin embargo vele los factores que, desde el pasado, aún subsisten. Simón Rodríguez constituye así un modelo de la influencia –y la restricción– que las ideas de la Revolución francesa encontraron no sólo en Europa sino en nuestros propios países que están aún esperando la Segunda Revolución que nos anunció Simón Rodríguez, para que complete y de término a la primera que fue, por su forma, Política. Creo que las ideas de Simón Rodríguez abren y profundizan la densidad de lo que debe ser modificado: por una parte la subjetividad de los hombres sometidos al sistema, por el otro el sistema mismo que los encierra, los expropia y los domina. La clave fundamental había sido hallada en su planteo. Sus problemas siguen aún siendo nuestros, pese a los trabajos y los días. La causa social encontró en él tempranamente la clave. Pero no su solución efectiva: los gobiernos no han educado al pueblo para la segunda revolución, la económica, sino que los han mantenido en el sometimiento monárquico, ahora en la República.

FINAL

Lo que más maravilla, y más sorprende, es la hondura y la penetración teórica y su experiencia, su aprehensión de los fenómenos políticos y sociales, la elaboración minuciosa y estricta de los problemas, sus análisis desmenuzadores y certeros –y al mismo tiempo la pequeñez

de su tarea realizada como práctica efectiva de sus ideas. Queremos decir: la casi nula inserción que su proyecto tuvo en el proceso revolucionario. ¿Llegó demasiado tarde, cuando Bolívar había realizado la tarea más difícil de la Independencia? ¿Llegó demasiado temprano, y sus ideas aún no fueron retomadas? Y esto pese al apoyo que tuvo en su alumno y amigo, Simón Bolívar. Maravilla sin embargo la obcecada certidumbre, su capacidad de resistencia apoyado en sus solas ideas y su propio esfuerzo, contrariado y pobre siempre, hasta su muerte. Maravilla cómo asumió su destino, la certidumbre de sus verdades y por fin el sentimiento de quedar, junto a Bolívar, ocupando un lugar diferente pero próximo por el ímpetu, el coraje y la verdad de lo que puso, contra todas las contrariedades, en juego.

BIBLIOGRAFÍA

Rodríguez, Simón 1975 *Obras Completas* (Caracas: Universidad Simón Rodríguez), Estudio Preliminar de Alfonso Rumazo González. 2 Tomos.

EDUARDO GRÜNER

AUSENCIAS POSIBLES, PRESENCIAS IMPOSIBLES

“AFRICANÍA” Y COMPLEJIDAD TRANSCULTURAL EN FERNANDO ORTIZ, GILBERTO FREYRE Y ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR (PRIMERA PARTE)

“(Pero esa gran tradición romántica), la del calabozo, la ausencia, la imagen y la muerte, logra crear el hecho americano, cuyo destino está más hecho de ausencias posibles que de presencias imposibles...”

José Lezama Lima

POSIBLE/IMPOSIBLE; AUSENCIA/PRESENCIA: parecería que, alejóricamente, es la indecidibilidad entre esos dos polos, su irreductible tensión, lo que alimenta –mejor: lo que *insiste en*– el drama histórico de la América llamada “latina” (denominación que es en sí misma un monumento, o una lápida, al etnocentrismo europeizante, pero que al mismo tiempo se ha hecho carne en nosotros de tal modo que no podemos abandonarla a la ligera en manos del adversario), así como del laberinto caribeño. Posibilidad de una *ausencia*: “nuestra” América, esa de la que hablaba Martí, una América auténticamente *nuestra*, no como “propiedad” (o sí, pero en un sentido del que ya hablaremos), sino como construcción autónoma de –lo que antes se solía llamar– los *pueblos*. Imposibilidad de una *presencia*: la de un continente, como se dice, “integrado”, pero no por la *presencia imposible* de la “globalización” –de la *mundialización de la ley capitalista del valor*, para usar el concepto menos eufemístico de Samir Amin– sino por la *posibilidad* (todavía) *ausente* de una “integración” en el plano *superior* de una sociedad latinoamericana simultáneamente plural e igualitaria, respetuosa y orgullosa de las *auténticas “diferencias”*: aquellas que provienen de una construc-

ción cultural que parte de la base de una igualdad socioeconómica, política y jurídica, y no de una (falsa) “totalidad” homogeneizante, aunque disfrazada de mosaico de “diferencias” –como la que postula la llamada *globalización*–, y que es la máscara feliz del payaso pintada sobre el rostro infinitamente triste de los vencidos de la Historia.

1

Desde, digamos, un Simón Rodríguez, una y mil veces ha sido pensada, *re-flexionada*, esa América unificada en la pluralidad autonómica y popular, sin que el barro y la sangre de los efectos del capitalismo mundializado (semi, neo, poscolonial o como quiera llamárselo) haya cejado en el impedimento para su realización plena. Cuba, la obvia excepción, es justamente la que *confirma* la regla monstruosa de ese destino trágico que no fue impuesto por los dioses sino por un designio humano, demasiado humano. Como sea: ¿pertenecen esos “pensamientos del futuro”, esa *memoria anticipada* –como la llamaría Ernst Bloch– a lo que las academias han convenido en llamar “ciencias sociales”? (Bloch, 2005).

Hoy, contra lo que podría parecer, esa pregunta no es ociosa ni es (ya) anacrónica: la crisis *simultánea* del modernismo “científicista” y del posmodernismo “pos-estructuralista” –cuyas razones no tenemos tiempo de analizar aquí– ha vuelto a poner a la consideración del distinguido público académico la disyunción “ciencia/ensayo” en el pensamiento (y la escritura) de/sobre América “Latina” y el Caribe. El pensamiento, decimos, y la *escritura*: ante el *impasse* de esa vacilación entre una “ciencia” y un “ensayo” como extremos polares, ninguno de los cuales alcanza a dar cuenta de la complejidad del “objeto”, hace ya tiempo (a decir verdad, más tiempo del que permitiría explicar el fenómeno como un mero reflejo del “textualismo” *pos*: digamos, desde el promocionado *boom* de la literatura latinoamericana de los años sesenta) que se hace entrar en la atascada ecuación un tercer término: la *ficción*.

¿Y por qué no? Después de todo –lo avanzamos como argumento meramente provocativo– nuestras naciones latinoamericanas contienen en su propio origen una buena cuota de *ficcionalidad*, siendo como son un *forzamiento* de la organización jurídico-política e, incluso, territorial, de la expansión colonial –y de la propia conformación, gracias a dicha expansión de lo que Wallerstein, célebremente, llama el *sistema-mundo* moderno (Wallerstein, 1987)–. En un *paper* que ya va camino a convertirse en un pequeño clásico, Steve Stern arguye persuasivamente que, por ejemplo, Gabriel García Márquez –o Alejo Carpentier, o Julio Cortázar, o ponga el lector su preferencia– no necesitó esperar las sutilezas textualistas de la teoría poscolonial (con sus *in-betweens*, sus *hybridities* y sus *DissemiNations*) para dar cuenta,

con la máxima de las eficacias, de la profunda alteración de las coordenadas espaciotemporales (los *cronotopos* bajtinianos, para permanecer en el “giro lingüístico”) que el continente americano sufrió en el período originario de mundialización (Stern, 1988).

Una hipótesis central de Stern es que el pasado colonial ha contribuido, en América Latina, a una alteración radical de la percepción imaginaria del Tiempo (y, por consiguiente, de la Historia): en esa región, y por extensión en toda sociedad poscolonial, el Tiempo no puede pensarse linealmente, ya que “fenómenos que aparentemente tienen siglos de antigüedad y están muertos resurgen y se reafirman a sí mismos”. Las nociones unilineales del Tiempo compiten con otras, y estas “sensibilidades mezcladas”, en el campo de la cultura, formaron parte sustancial del espíritu de los años sesenta y setenta, en el que coexistieron simultáneamente (pero no azarosamente, se puede deducir) críticas radicales a la “dependencia” latinoamericana como herencia desplazada del pasado colonial, y el resurgimiento de la literatura regional con su tan promocionado *boom*.

En efecto, aquellos tres escritores son para Stern paradigmáticos de esa “indecidibilidad” histórica: Julio Cortázar, en su cuento emblemático “La noche boca arriba”, hace oscilar al lector entre la *realidad* y/o la *ficción* (pero, ¿cuál es cuál?) de la modernización tecnológica de la ciudad de México actual, y la era de los sangrientos sacrificios humanos de los aztecas. En Gabriel García Márquez encuentra otro paradigma, en sus novelas *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca*. Si, por una parte, la referencialidad de esas novelas es perfectamente fechable –respectivamente, una masacre de trabajadores en Colombia y la creación de dictaduras títeres del imperialismo en el Caribe–, esas obras parecen promover una suerte de mitología “quintaesencial” que resiste o directamente ignora toda localización cronológica específica: en Macondo llueve durante años y años o la gente duerme durante semanas o meses; en el Caribe, la era de la conquista española se fusiona con la del neocolonialismo norteamericano, y así. Finalmente, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier asume unas coordenadas espaciotemporales (“cronotópicas”, como diría Bajtín) en las que un viaje por el espacio, desde Caracas hasta el corazón de la selva amazónica venezolana, se transforma al mismo tiempo en un viaje en el tiempo, desde la aparente “civilización” moderna hasta el “primitivismo” más arcaico.

A lo cual se responderá, muy sensatamente, que el mismísimo Marx (Karl) a su vez no necesitó esperar *El Otoño del Patriarca* de García Márquez –esa historia descabellada de un tiranuelo antillano que vende el mar Caribe para irrigar las planicies desiertas de Arizona– para analizar con la máxima profundidad el “desarrollo desigual y combinado” producido por la expansión del capital en las regiones

periféricas. A lo cual a nuestra vez retrucaremos, con la misma (esperamos) sensatez, que la eficacia de García Márquez –o del que sea, si es literariamente eficaz– es *diferente* de la de Marx: de este lado, la demostración teórico-histórica de cómo esa *desigualdad* provocada por la *combinación* alimentó el complejo proceso de la “acumulación primitiva” de capital; de aquél, la *ficcionalización* de ese proceso en su *reductio ad absurdum* de estilización grotesca (“realismo mágico”) se sigue llamando a eso, con una etiqueta en sí misma reduccionista y tan general que casi nada dice sobre la especificidad creativa de la escritura: ¿por qué no, en todo caso, “kafkismo tropical”, o “dadaísmo antillano”?), de espejo deformante de lo que no por deformado es menos –en verdad, su deformación lo hace más– *real*. ¿O acaso –mera cuestión de grados– es más *absurdo* irrigar el desierto de Arizona con el Caribe que condenarse a la miseria material y moral irrigando la acumulación de capital europeo con el producto de las minas de plata y las plantaciones de caña de azúcar? “Ciencia” y “ficción” son, pues, dos estrategias, dos métodos, dos abordajes históricos confluyentes en la *producción* –más directa en un caso, más oblicua en el otro– de un objeto similar de estudio, de reflexión teórico-política, de goce estético-literario tensionado con un llamado a la *praxis* crítica.

En todo caso, de lo que hay que preocuparse es de lo que acabamos de llamar *tensión*: entre la “ciencia” y el “arte”, entre la referencialidad teórico-histórica y la alegoresis estética. Sobre todo esto volveremos. Digamos, por ahora, que esa tensión es la que conviene a, la que se corresponde con, el objeto producido; o, más precisamente, con el *proceso de producción* de un “objeto” que convenimos en llamar –mal– América “Latina”. Mal, es decir con una incompletud que no osa decir su nombre y se somete a la totalización etnocéntrica que le soplan los vientos del Norte: ya se sabe –pero no por remanido ha perdido eficacia–, de la costumbre anglosajona de llamar “latino” (cuando no “hispano”) por el solo hecho de estar *obligado* a hablar “español” (es decir, *castellano*) a, por ejemplo, un centroamericano que provenga de la mixtura de mayas yucatecos y yorubas oesteafricanos, con un gesto performativo ya no sólo fetichista –de sustitución del todo por la parte–, sino de sustitución de un todo complejo y abierto por otro simple y cerrado.

En fin, que la *restitución* de esa complejidad y sus tensiones internas –lo cual representa en sí mismo un acto político-ideológico y de pensamiento crítico– ha sido siempre, y muy particularmente en el siglo XX, una pulsión casi obsesiva del intelectual latinoamericano, sea desde las ciencias sociales y humanas, desde el ensayo, desde la creación estético-literaria. Y, justamente, es esa necesidad de reposar en su protagonismo la complejidad indecidible de la tensión que tronea en varias direcciones simultáneas una “identidad” latinoame-

ricana que tiene que volver a ser pensada una y otra vez poniendo el acento en aquella *producción activa* de la “latinoamericanidad”, lo cual hace imposible (y, permítasenos agregar, *indeseable*) aplicar todo el filo de la navaja de Occam a la estricta escisión académica entre los “géneros” discursivos que practican ese trabajo.

Discursivos y, claro está, iconográficos: ¿no pueden acaso ser *leídos*, como parte de ese trabajo múltiple, desde los muralistas mexicanos a Berni, pasando por Tamayo, Wilfredo Lam, Matta, Guayasamín o Torres García (para quedarnos solo en la “alta cultura” del siglo XX y no mencionar esas formas larvadas de construcción de la *memoria ritual* iconográfica indígena o negra que analizan, entre otros, Serge Gruzinski, Nathan Wachtel o Carlo Severi (Gruzinski 1997 y 1999; Wachtel, 1990; Severi, 2004) y que ofician como auténticas *inscripciones de la resistencia cultural* más o menos inconsciente)? ¿Y la poética *antropofágica* brasileña desde sus inicios hasta la vanguardia concretista de Haroldo de Campos *et al.*, con su complemento de elucubración teórica de inaudita sofisticación, que conjuga en un nivel superior el conflicto entre imagen, palabra y concepto? ¿No muestran estos ejemplos –elegidos entre miles al azar del capricho y del determinismo del gusto personal– esa voluntad y ese deseo de producir un *conocimiento* a caballo inestable entre lo inteligible y lo sensible que, otra vez, es el que corresponde a una América Latina desgarrada por su historia y en perpetua búsqueda de su (re)construcción *contra* el papel de patio trasero expoliado y, para colmo, hecho caricatura de Otro *orientalizado* en las garras del Gran Hermano?

De entre esa tradición revuelta, laberíntica, vertiginosa, hemos elegido tres nombres que brillaron especialmente –uno de ellos, por fortuna, todavía brilla– en el siglo XX: los cubanos Ricardo Ortiz y Roberto Fernández Retamar, y el brasileño Gilberto Freyre. Tres, ¿qué cosa? ¿Sociólogos, antropólogos, etnohistoriadores, “culturólogos”, críticos literarios y estéticos, folklorólogos, filósofos de la cultura, moralistas (y para el caso del más joven, Fernández Retamar, habría que agregar “poeta”)? Las grillas de la aduana academicista ya no tienen un casillero para recibirlas, y cuando más brillaron ellos en su trabajo esas grillas todavía no habían recibido financiamiento suficiente como para necesitar ponerse rígidas (y a qué extrañarse: otro tanto ha sucedido, sucede, con padres fundadores *europeos* como Marx, Weber, Durkheim, Mauss, Freud, Simmel, Lukács, Benjamin: pensadores disciplinados, sin duda, pero tan poco *disciplinarios*).

En todo caso, y para empezar, tres grandes escritores: más pasionalmente barroco y variado en sus circunloquios uno –como conviene a una *cubanidad* que lo obsesionó hasta casi el delirio–; más contenido y ajustadamente edificante pero no exento de parca exuberancia el

otro –como conviene a un *paulismo* de arquitectura geométrica compitiendo con la selva luxuriosa–; más frontalmente combativo un tercero –como conviene a una militancia revolucionaria cuyas contradicciones y ambigüedades no eximen sin embargo de una ética del *compromiso*–. Tres “ensayistas”, claro está, pero que no se privaron –ni podían hacerlo, atravesados por su época– de saquear el cantero de la “ciencia” social (incluyendo, por ejemplo en Ortiz, la más científica y positivista y discutible, la de Lombroso o Enrico Ferri, para nombrar el borde de lo hoy intolerable) tanto como, en el otro borde, el del arte y la literatura europeas (el amor por Shakespeare o los románticos ingleses, por el irracionalismo futurista, por Marcel Proust, por el surrealismo o las poéticas simbolistas); y lo hicieron a la manera de aquellos *antropófagos* que mencionamos: tragando ávidamente la cultura occidental para en seguida *vomitar* lo que no fuera estrictamente necesario para la cocina de una *diferencia* propia (y, como se verá más adelante, la alegoría gastronómica, en estos autores, no es una ocurrencia cualquiera: tiene un valor *epistemológico* metafórico, quizás, pero decisivo).

Y, sobre todo: produjeron un *conocimiento* intenso, apasionado, caliente, sobre una América Latina que sin dejar de ser objeto de estudio se les abría a los ojos y a la piel como una herida abismal, casi incomprensible. De donde dedujeron que su *comprensión*, si era posible, lo era primero, antes que nada, como *experiencia*: experiencia de escritura, de teorización rigurosa aunque literariamente arriesgada, experiencia intelectual pero experiencia *vivida*, y no apenas inteligida y transmitida pedagógicamente. Algo bien diferente, hay que decirlo, a la seca y mecanizada fábrica de *papers* con referato que las academias consagran hoy como dechado de seriedad profesionalizada. Es esto lo que nos importa: no nos detendrá exclusivamente lo que en sus biografías personales hayan acometido Ortiz, Freyre o Retamar en tanto *motivaciones o efectos* (políticos, por ejemplo) de lo que pensaron. Fueron, en todo caso, esos efectos, muy diferentes: mucho más simpáticos en los cubanos que en el brasileño, que se precipitó, en la curva ya final de su vida, hacia la esperanza en un “orden” de botas calzadas. Pero lo que aquí quisiéramos es revisar –sin “textualismos”– la *textualidad* de unos pensadores que (fueran los que fueren sus “errores” también *textuales*, ante los cuales procuraremos no distraernos) atravesaron sin timidez el *dolor* de aquella experiencia latinoamericana para transformarlo, al menos parcialmente, en la lucidez de un *saber* a propósito de las ausencias posibles y las presencias imposibles del continente: un saber cuya lucidez es tal porque *incorpora* aquel dolor, pero no permite que el mismo abrume la pasión del conocimiento crítico.

Dos palabras preliminares más, antes de abandonarnos al ensayo (y sus errores). Ante todo, ¿por qué *estos* tres? Podría haber otros,

desde ya, que –atentos a nuestras propias premisas, sobre las que volveremos al finalizar esta primera parte de nuestro trabajo– podrían incluso haber provenido de una *combinación* entre el ensayo y la narrativa o la poesía. Por ejemplo: el argentino Jorge Luis Borges y el mexicano Octavio Paz (dos hombres “de derechas”, se dice, y es precisamente por ello que el ejemplo resulta especialmente provocativo) son dos extraordinarios escritores que han hablado mucho de, que han *textualizado* mucho a, sus respectivas “culturas nacionales” (por cierto bien diferentes entre sí), sin por ello –y tal vez justamente por ello– dejar de alcanzar una significación universal. Tanto Paz como Borges, no importa cuál fuera su ideología consciente, fueron capaces en su práctica textual de operar con la mayor eficacia posible aquel *desplazamiento* del que hablábamos más arriba. Paz, por ejemplo, habla de la India para hablar de México. Borges habla de Ginebra o de Londres para hablar de Buenos Aires. Para Paz, el erotismo refinado de las esculturas de un templo hinduista puede evocar por contraste el oscuro fondo pagano de la adoración por la virgen de Guadalupe. Para Borges, la luminosidad brumosa del lago de Ginebra puede estar contenida entre las infinitas correspondencias que existen al interior de ese punto infinitesimal, ese *aleph*, localizado en un rincón de una escalera de una vieja casona de un barrio de Buenos Aires. En ambos casos, lo propio y lo ajeno se encuentran en su propia *diferencia*. Es la *mirada* mexicana sobre la India, la *mirada* argentina sobre Ginebra, y no el *tema* de lo mexicano/argentino (o el de su ausencia) lo que define la “mexicanidad” de Paz, la “argentinidad” de Borges. Y es la *singularidad* del objeto construido por esa mirada (*esa* escultura hinduista, *ese* punto invisible en *esa* casa de Buenos Aires) lo que conecta *in-mediatamente* con la universalidad. En un breve ensayo reciente destinado a redefinir el papel actual de la antropología, Miguel Barnet acude a esos mismos dos nombres de la literatura latinoamericana para evocar la presencia de lo Otro en lo Mismo y viceversa: “*Ese Otro es también Yo*”, escribe Octavio Paz en *El Arco y la Lira* [...] Aquella reflexión filosófica de la que sabios como Shakespeare o Borges se apropiaron y que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia adentro por primera vez y se dijo: *Yo soy el Otro*” (Barnet, 2002). Lo cual podría, claro, radicalizarse aun más vía el “*Yo es Otro*” de Rimbaud. Es *exactamente* lo que queríamos decir con la idea de una restitución de la *conflictividad* del espacio “nacional” latinoamericano en su relación con el universal que, lejos de suponer un *no-espacio* como efecto perceptivo de la ideología dominante de la globalización, supone precisamente lo contrario: un espacio *en disputa* en el marco de una puja de fuerzas, y una comunidad con un “*sentido del lugar*”, de “tierra y lengua”, aun cuando –y justamente porque– ese sentido se

encuentra en estado de permanente redefinición, según los avatares de la *praxis* del poder y el contra-poder.

Pero, incluso ateniéndonos al estricto campo de la ensayística latinoamericana, podríamos haber incluido otros que compartieran con los tres autores elegidos, en su misma época, esa vocación de dolorida totalización “socio-cultural” en la búsqueda excavadora de una “identidad” latinoamericana. Un candidato casi obvio hubiera sido el argentino Ezequiel Martínez Estrada: una voz, posiblemente, más grandilocuente –más “hinchada”, dijo alguien en su momento–, pero harto similar a los otros tres en lo abarcador y al mismo tiempo laberíntico de su mirada panorámica, y hasta similar en el *método* –entre retórico, hermenéutico y heurístico, pero de gran poder observacional– que construye esas totalizaciones haciéndolas pivotear sobre pares de oposiciones fundantes de la argumentación: azúcar/tabaco en Ortiz; casa grande/*senzala* en Freyre; Calibán/Próspero en Retamar; pampa/metrópolis (cuerpo/cabeza de Goliat: ¿y cómo no ver allí la trasmutación de la herencia oposicional sarmientina?) en el argentino. Ya veremos si este método “adelanta” o no –entre tantas otras cosas– el juego de oposiciones “binarias” que un Lévi-Strauss heredó de la lingüística llamada *estructural* (y que nuestros autores, va de suyo, no pudieron conocer, no porque no existiera, sino porque las importaciones académicas del sesentismo todavía no habían aterrizado). Baste por ahora manifestar nuestro disgusto resignado por privarnos de ese nombre, aunque semejante privación obedezca a dos buenas razones. Primera –más rápidamente despachable– la pragmática, limitada a la falta de espacio; segunda –si se nos disculpa alguna solemnidad– la teórico-metodológica (algo, señores científicos, que en el ensayo también existe, y cuánto): Martínez Estrada, su inclusión, nos apartaría excesivamente de una concentración *temática* en el eje central que, por diversas vías de acceso, une a los otros tres, el papel de la esclavitud, cuando no directamente la *negritud* (o de la “africanía”, como hubiera dicho, con mayor precisión teórica y elegancia semántica, el propio Ortiz).

Y la segunda razón se precipita, entonces, en una tercera, de orden sin duda “historiográfico” pero ante todo *ético-político*: es imposible entender (“comprender” ética y políticamente, y no solo “científicamente”) la historia del rol de América Latina en la conformación del *sistema-mundo* socioeconómico, cultural, político, ideológico capitalista, sin la historia –trágicamente solidaria de la nuestra– de la esclavitud en general y de África y su etnocidio esclavista en particular: ya son muchos los estudios del más alto nivel académico e intelectual que certifican el lugar decisivo de la esclavitud (no solo) negra en la constitución misma de aquel sistema-mundo, y que vienen a agregarse a la tradición más antigua de una antropología, una sociología cultural o

una etnohistoria que analiza la conflictiva, ambigua, omni-abarcadora presencia africana en la cultura de nuestro continente, en prácticamente todos sus aspectos y registros (de los sincretismos religiosos a los musicales; de los rituales a la gastronomía; de las lenguas a las costumbres; de la literatura a las artes visuales; del folklore a la artesanía)¹.

Ortiz y Freyre (y con otra inflexión Retamar), intentaremos mostrarlo, trabajan con geniales “intuiciones” que en muchos sentidos adelantan aquellos estudios históricos. Y, sin ninguna duda, forman parte por derecho propio del cuerpo de *fundadores* de esta antropología o sociología de la cultura. Con una ventaja lateral: que por haber llegado *antes* de la moda de los estudios culturales, las fascinaciones “multiculturalistas” posmodernas o las teorías de la “hibridez”, necesariamente pudieron sustraerse a la tentación (más informada por la sofisticación teórica pero menos atenta a las implicaciones éticas o político-ideológicas) de quedar capturados en una *celebración acrítica* de la “fluidez” espacial y temporal globalizada, de los “simulacros” virtuales, del *pastiche* cultural de los fragmentos desjerarquizados, del eterno presente con su pérdida de densidad histórica, en fin, de todos los burdos (por más filosóficamente elaborados que semejen ser) *ideologemas* de eso que Fredric Jameson, con insuperable concisión, ha llamado la “lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameson, 1991).

Nada de eso: Ortiz, Freyre y Retamar *ignoran* todavía esa “lógica”, y esa “ignorancia” les permite retener, como si dijéramos, el *origen* de la tragedia latinoamericana –y por extensión, de las sociedades del tercer mundo, periféricas, poscoloniales o como el lector guste llamarlas–, que no es otro que el de la violencia de la *intrusión* de un mundo en otro, y la consiguiente –aunque mucho más sutil– violencia ideológico-cultural que implica la *negación*, no solamente de los verdaderos motivos de esa intrusión, sino del hecho de que Occidente –en pleno uso de lo que ha sido denominado su mito de *autoctonía*, de *autoengendramiento*– ha completamente “ninguneado” (para recurrir al habla popular mexicana) el papel de sus “Otros” (que, por lo tanto, no

1 Cfr., solo entre algunos de los más indispensables: *The Overthrown of Caribbean Slavery* (Blackburn, 1988); *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Genovese, 1979); *La Trata de Esclavos* (Thomas, 1998); *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the Caribbean* (Dubois, 2004). Por supuesto, el texto clásico para el contexto más global sigue siendo *Capitalism and Slavery* (Williams, 1994 (1944)). Para la presencia africana en Latinoamérica y el Caribe (sin dejar de lado el Río de la Plata), cfr. *Les Ameriques Noires* (Bastide, 1967); *A Integracao do Negro na Sociedade de Classes* (Fernandes, 1978); *La Presencia Africana en nuestra Identidad* (Picotti, 1998). Dos muy buenos textos recientes sobre realidades particulares de la esclavitud en Latinoamérica son *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue* (Viotti da Costa, 2004) y *Las Máscaras de la Representación. El sujeto esclavista y las Rutas del Racismo en el Perú* (Velásquez Castro, 2005).

son tales “otros”, sino que han sido proyectados, *eyectados* al exterior como tales por Occidente para cumplimentar el mito de autoctonía).

Ortiz, Freyre y Retamar, cada uno a su manera, y no siempre forzosamente de modo intencional, responden, en su propia *escritura* de la cultura latinoamericana, a una lógica bien diversa: “saben” muy bien que esa cultura ha *surgido* de (y allí permanece) una situación de conflicto en la que *hay* “vencedores y vencidos”, aunque los “sincretismos” e “hibrideces” –incluso cuando contienen un *momento de verdad* de la cultura originaria, que opera como inconsciente *resistencia* a la intrusión– tienden a ocultar, o por lo menos a desplazar de la atención principal. Ya veremos cómo el concepto de *transculturación* acuñado por Ortiz conserva la marca de ese conflicto. Las oposiciones (metafóricas, incluso alegóricas, pero no por ello sin efectos *materiales*) entre *el azúcar y el tabaco*, entre *la casa grande y la senzala*, entre *Próspero* y *Calibán*, son la *representación* de ese conflicto y de las asimetrías de poder que determinan, casi de antemano, su resultado; cada uno de esos términos connota, respectivamente, la cultura dominante y la cultura dominada: “cultura”, se entiende, no meramente en un sentido “culturalista”, sino subterráneamente enraizada en esas asimetrías de poder socioeconómico, político-ideológico, “racial” y étnico. Al contrario de Retamar, Ortiz y Freyre, aclarémoslo por si hiciera falta, *no son “marxistas”* (aunque tienen una manera de “no serlo” que más de un marxista debería envidiar); pero, aparte de que no por ello dejan de conocer –y de utilizar en algunos momentos decisivos de su obras las categorías de Marx, su pensamiento, incluso su *actitud vital* de intelectuales, frente a la cultura latinoamericana, responde a una lógica que podría resultar de enorme provecho *también* para un marxismo latinoamericano abierto, complejo, no reduccionista, “dialógico” tanto como “dialéctico”, tal como el que ensaya Retamar (y, por otra parte, *¿qué quiere decir*, exactamente, “ser” marxista?: es un debate epistemológico, político, científico, y para decirlo todo, “existencial”, inagotable, tal vez irresoluble, en el que no podemos internarnos aquí; baste recordar, como al correr de la pluma, que Marx mismo se resistió a ser reducido a esa etiqueta, y que desde luego nunca se negó a confrontarse, todo lo conflictivamente que hiciese falta, con los saberes acumulados por toda la historia del pensamiento).

Entonces, entre tantas otras cosas, *por eso* Ortiz, Freyre, Retamar. Porque, paradójicamente, en tanto –como decíamos hace un momento– se hurtaron a la tentación de descansar en una mitología de la *conciliación cultural* (ya fuera porque escribieron antes de la oleada “multiculturalista” o porque sus convicciones se lo impedían) se han vuelto *hoy* inesperadamente “actuales”. Es obvio que los problemas que ellos abordaron no pueden ser pensados hoy de la misma *exacta* manera,

aunque más no fuera por el hecho –para nada banal– de que en el último medio siglo se ha acumulado una aplastante montaña de evidencias empíricas, de innovaciones teóricas y metodológicas, de perspectivas complejas y de, simplemente, historia *toute courte*. Tampoco se trata, en el rescate de esos nombres –y de tantos otros que lo merecerían– de una mera labor de arqueólogos o anticuarios que se limitara a reintroducir en el panorama de hoy unos arcaísmos nostálgicos. Al contrario: se trata de aprovechar la paradoja que señalábamos más arriba; en tanto los dispositivos discursivos *pos* han entrado en una etapa de franca crisis, estamos hoy en condiciones de “repensar” nuestros clásicos *previos* de una manera creativa, que vuelva a instalarlos –con la ventaja de perspectiva que nos da nuestra condición de enanos parados en los hombres del gigante– en este horizonte profundamente conflictivo y desgarrado que es el de nuestra cultura latinoamericana. No lo podríamos decir mejor que con aquel *dictum* dramáticamente poético de Walter Benjamin: hacer historia no es recuperar los hechos tal como verdaderamente se han producido en el pasado, sino reconstruirlos *hoy*, tal como relampaguean en un instante de peligro.

No es una tarea fácil, pero es una tarea *urgente*. Una tarea que se inscribe (o, al menos, debería hacer el esfuerzo en esa dirección) en la *praxis* de un pensamiento crítico que, sin desechar la riquísima tradición de ese pensamiento crítico producida por Europa –al contrario: *reapropiándonos* de ella en el estilo “antropofágico”– nos permita pensar *desde aquí y para aquí*. Insistamos: la *re-fundación* de un pensamiento de/para América Latina y el Caribe es hoy una tarea de la máxima *urgencia* (más allá de su obvia pertinencia) teórica, académica y *política*. Este continente está sin duda en el ojo de la tormenta mundial. El reordenamiento del mapa mundial en todos sus niveles –materiales y simbólicos– que hoy mismo está teniendo lugar con la mayor de las violencias posibles (violencia, también, material y simbólica) afectará, por supuesto, el mundo entero, pero en primerísimo lugar lo que en otra época solía llamarse el Tercer Mundo, aunque cierta “actualización bibliográfica” nos haga hablar hoy de “periferia”, “mundo poscolonial” o lo que se quiera. Es decir, de algo así como el ochenta por ciento de la humanidad que, en el contexto de la mundialización del capital, está siendo arrinconada en abismos de miseria material y cultural inéditos aún para su atribulada historia de siglos de colonialismo y explotación.

En ese conjunto de sociedades infinitamente diversas a pesar de la aparente homogeneidad que aquel proceso de mundialización les confiere, América Latina ocupa un lugar, ciertamente no “privilegiado” desde cualquier punto de vista, pero sí, diríamos, *peculiar*: siendo el área mundial de colonización más antigua, y habiendo sufrido el exterminio que sufrió su población originaria, su asimilación econó-

mica, política y cultural por parte del Occidente expansionista ha sido más profunda y penetrante que la registrada por África o Asia. Esta situación, lejos de *simplificar* su problemática, la *complejiza* de manera especial: si América Latina, como ha dicho alguien, es el “extremo Occidente”; si está, por así decir, en los *márgenes* de esa porción del mundo que se ha vuelto dominante en los últimos cinco siglos, entonces su relación con el *centro* –y por lo tanto, con los *otros márgenes*, más “extremos”– se vuelve extraordinariamente ambigua y ambivalente, y de allí su riquísima, y en cierto sentido, estimulante, complejidad. Por supuesto, hablar de “centro” y de “márgenes” supone un determinado *punto de vista*, una “perspectiva” determinada que, siendo históricamente *particular*, ha sido naturalizada como *universal* por el pensamiento hegemónico. Por eso, se trata hoy de continuar esforzándose por *des-centrar* esa perspectiva. Desde nuestra “periferia”, pensar en términos universales es, como hubiera dicho Sartre, pensar en *situación*. Para pensar *en el mundo*, es para nosotros necesario pensar *desde Latinoamérica*. Pensar, inevitablemente, *desde esta “catástrofe civilizatoria”* en la que nuestro continente está inserto. Hombres como Ortiz y Freyre, reconstruidos en este “instante de peligro” a la manera de un *anacronismo provocativo*, y como Retamar, que –otra vez, por fortuna– sigue construyéndose a sí mismo, pueden volver a ayudarnos a encontrar esa ubicación.

2

En un artículo relativamente reciente, Julio César Pino señala, con acierto, que en la última década ha habido –en las universidades norteamericanas, a una de las cuales él pertenece– “una verdadera explosión de los estudios afro-latinoamericanos”, incluyendo “programas y cursos sobre la diáspora africana y el Atlántico negro”, pero que sistemáticamente eluden “la presencia negra en el Caribe hispánico, la tierra firme hispanoamericana, o Brasil”. Con todavía mayor acierto, se muestra preocupado por el hecho de que “la gradual desaparición de la categoría *clase social* del estudio sobre las relaciones raciales en la [misma] década plantea el desafío de *fabricar* un paradigma marxista de la *construcción* de la América afro-latina por parte del imperialismo y el capitalismo” (Pino, 2004; traducción y énfasis propios). La preocupación es plausible y hasta encomiable, y los términos subrayados dan buena cuenta de una carencia y una necesidad: la de *fabricar* (aunque el término sea un tanto artificioso) un paradigma que permita examinar la *construcción* de la América afro-latina (esta vez el término es acertado; no se trata de un dato “natural” ni de una historia de desarrollo “espontáneo”, sino de las formas complejas en las cuales el capitalismo imperial *produjo* una formación sociocultu-

ral específica), en términos no meramente “culturalistas” –ni, por lo demás, “economicistas”– sino de *clase* (otro indudable acierto, dado el ideológico “abandono” de esta categoría por el pensamiento *pos*, siempre que –el autor no lo aclara– le otorguemos a ese concepto todo su alcance también sociocultural y político-ideológico que cruza, y en buena medida determina, las “relaciones raciales”).

Así enunciada, y con las especificaciones del caso, la hipótesis puede perfectamente articularse con una perspectiva que remita a las siguientes ideas:

1. La construcción de la América afro-latina (y por supuesto también la afro-anglosajona, aunque no nos ocuparemos de ella aquí) es un *momento central* de la construcción del *sistema-mundo* capitalista, ya que contribuye decisivamente al proceso de “acumulación originaria”, tal como clásicamente lo describe Marx en el célebre capítulo XXIV de *El Capital*. Pero además, ella, cuando es pensada *críticamente* pone radicalmente en cuestión la concepción eurocéntrica (no siempre necesariamente consciente, pero no por ello, o por ello mismo, privada de eficacia *material*) de un *universal abstracto* –la civilización: a saber, la europea occidental– que está en conflicto irreducible e irresoluble con un *particular concreto* –*unas* culturas afro-latinas “locales”– al cual, como hemos apuntado, expulsa hacia una *Otredad* exterior, mientras usufructúa de los beneficios de su explotación. Y *ambas* operaciones, lejos de ser contradictorias o incongruentes, pertenecen a/son las dos caras de la *misma* lógica de construcción colonial del *sistema-mundo*. La historia trágica de la revolución haitiana es para nosotros –por las razones que intentaremos mostrar– el paradigma de esa *des-totalización crítica* de la pretensión “universalista” colonial.
2. Esa construcción ha supuesto a su vez la conformación de una serie de fenómenos socioculturales también específicos –en el caso que aquí nos motiva, el de la esclavitud africana y sus consecuencias– para analizar los cuales no basta (y además, es ideológica y teóricamente cuestionable) la apelación a nociones como las de “sincretismo”, “hibridez”, “aculturación”, etc., sino que se requieren categorías que, como lo sugeríamos antes, conserven el carácter de *tensión* y *conflicto trágico* que tuvo ese “choque de culturas” del que surgió –con su indudable riqueza, pero asimismo con sus deformaciones producto de la explotación– la llamada “cultura afro-latina”. Como más adelante trataremos también de mostrar, un concepto como el de *transculturación*, acuñado por primera vez por Fernando Ortiz en 1937, y pese a lo discutible de alguno de sus aspectos secundarios, se acerca mucho más que cualquiera

de los otros (anteriores o posteriores a esa fecha) a la connotación crítica que estamos reclamando. También lo son –con mayor carga alegórica o metafórica, aunque con la misma densidad crítica– las “oposiciones” tabaco/azúcar, casa grande/senzala, Próspero/Calibán. Y las comillas en “oposiciones” vienen a cuento de que, en nuestra hipótesis, *no se trata* justamente en esos pares de una polarización de extremos mutuamente excluyentes como suele encontrarse en las “estructuras” del estructuralismo (incluso en los mejores de ellos, como el de Lévi-Strauss): si hay oposición –y claro que la hay– es en términos de una *dialéctica de la dominación* que genera el mutuo *reconocimiento* (como, digamos, en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo) de las partes en conflicto. O, si se quiere, como en una *constelación* en el sentido benjaminiano, donde los extremos polares se acercan precisamente en su *choque*.

Nuestro propio texto, pues, intentará organizarse –con inevitables deslizamientos– en torno de estas dos ideas “globales” (y perdón por la palabra). En esta primera entrega especularímos sobre el punto a) para, en una segunda y venidera instancia, centrarnos mucho más dedicadamente en las categorías de Ortiz, Freyre y Retamar.

El presente apartado se propone trabajar –desde determinada(s) perspectiva(s), como ya se verá– la cuestión del rol cumplido por la esclavitud africana en América en la conformación originaria de lo que Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo* capitalista. La importancia del tema salta a la vista, si bien no siempre se ha visto reflejada en los estudios latinoamericanos, por lo menos en toda la medida de su trascendencia, ya que bien podría afirmarse sin temor a exagerar que la historia (desde ya la económica, pero también la socio-cultural, la política e incluso la “ideológica”) de América Latina y el Caribe es –en virtud de ese rol crucial cumplido en todos los terrenos por la esclavitud– estrictamente *inseparable* de la historia moderna de la devastación de África. También puede decirse que, parcialmente pero en una medida de todas maneras decisiva, las relaciones de producción esclavistas en América hicieron una contribución asimismo decisiva a aquella “acumulación originaria de capital” en la colonialista Europa, a la que se refería Marx en el célebre capítulo XXIV de *El Capital*; vale decir, aunque ya procuraremos abundar más en el tema, que por supuesto la existencia de relaciones de producción esclavistas en las “economías de plantación” americanas, lejos de implicar una *sociedad esclavista global*, se inscriben como una de las principales *condiciones de posibilidad* del propio capitalismo mundial.

Se hace necesario, entonces, abordar la cuestión en una perspectiva comparativa e “integrada”, so pena de recortar o fragmentar exce-

sivamente (un recorte y una fragmentación que, como intentaremos mostrar, es a la larga muy funcional a una ideología “eurocéntrica” que quisiera mantener los compartimientos estancos de la historia) los *momentos lógicos*, y no solo empíricos, del fenómeno. Y también se hace necesaria una toma de posición intelectual rigurosa y matizada, aunque en modo alguno neutral o “apolítica” (si es que tal cosa pudiera existir): la justísima indignación que podemos y debemos sentir ante una de las monstruosidades genocidas más gigantescas y alevosas de la historia de la humanidad no debe disimularse en ningún momento, pero debería articularse con ese rigor analítico-conceptual que, precisamente, nos permite comprender a fondo y en todas sus dimensiones las *razones* de las cuales nuestra indignación sea la expresión y, por ello mismo, darnos las armas intelectuales indispensables para la construcción de un pensamiento crítico sobre la historia y el presente (ya que esta historia *es*, está constitutivamente inscripta en, *nuestro* presente).

Como decíamos hace un momento, la historia del despojo colonial americano es, simultáneamente, la historia del saqueo humano y material del continente africano –cuyas consecuencias trágicas, en términos socioeconómicos, político-culturales y aun demográficos siguen afectando hoy a esa sufrida porción del planeta donde, después de todo, *ha nacido* la humanidad como tal, así como siguen afectando a este mal llamado “nuevo mundo” (puesto que es mucho más antiguo que Europa) denominado América, y en particular a su porción “latina” (también así pésimamente llamada: ¿o no son “americanos” los indígenas, los mestizos, los *zambos* crusa de negro e indio, los mulatos y por supuesto los propios negros, todos los cuales tienen poco o nada de “latinos”?)-.

Y entre ambos, América y África son los que, mediante su explotación colonial/neocolonial/poscolonial e imperialista, han *hecho* a Europa, a “Occidente”, en el sentido de que, como decíamos más arriba, son sus riquezas –obtenidas al costo del genocidio y el etnocidio de esos dos continentes– las que contribuyeron de manera sustancial a la emergencia de ese capitalismo “europeo”, de esa sociedad que *se volvió* “central” (cuando antes era una “periferia” de otros imperios: el islámico, el otomano, etc.) gracias a dicha explotación colonial. Y esto incluye las *ideas* emancipatorias, comprendidas las antiesclavistas y abolicionistas que –contra lo que quisiera hacernos creer el pensamiento “eurocéntrico”– no son una creación originaria y exclusiva de Europa, sino que en buena medida deben sus condiciones de posibilidad a la lucha y a la rebeldía de los “americanos”, y en primerísimo término a la de los esclavos africanos que protagonizaron la primera y más profunda revolución independentista, social y étnica de América colonial, como es la de Haití (pues si bien es cierto que la revolución norteamericana es una

veintena de años anterior, el estatuto colonial de lo que se llamaría los Estados Unidos es incomparable al del resto del continente).

Sin embargo, en los programas habituales de los estudios históricos y culturales –*incluso* en América “Latina”– estos tres continentes suelen figurar por separado, en materias o especializaciones autónomas. Parecería que, tal vez como testimonio del poder de una ya multisecular colonización no solo económico-política sino también ideológico-cultural, hemos aceptado como *sentido común* “naturalizado” la versión eurocéntrica oficial para la cual América “Latina” y África son, sencillamente, *los Otros* de Europa: una suerte de completa “exterioridad exótica” con la cual, al parecer, el occidente europeo (y, desde hace más de un siglo, su heredero norteamericano) *nada tiene que ver*, como si la civilización capitalista moderna se hubiera auto-engendrado, hubiera salido de la nada –o, valga la expresión clásica, de la cabeza de Júpiter–, en aquel esquizofrénico “mito de autoctonía” que no es capaz de reconocer su origen híbrido y espurio; o como si la actual miseria latinoamericana y africana, en su “ajenidad” a la riqueza “atlántica” (europeo-occidental y norteamericana) hubiese sido *siempre así*, un producto de vaya a saberse qué “astucia de la Razón histórica” (la referencia a Hegel, como ya se verá, no es caprichosa), y no de aquel multisecular saqueo cargado sobre los hombros de los esclavos.

Ahora bien: es necesario explicitar, desde el principio, esa(s) perspectiva(s) a la que nos referíamos, y desde qué posición (trans) disciplinaria nos proponemos abordar la cuestión.

Desde luego, la plusvalía del trabajo esclavo en las colonias no fue la *única* causa de ese desarrollo del sistema-mundo capitalista, pero por un lado formó parte (a nivel “global”, se diría ahora) del proceso “macro” de separación entre los productores directos y los medios de producción –proceso señalado por Marx como condición *sine qua non* de la emergencia de las relaciones de producción capitalistas– y, por el otro, tanto el comercio esclavista en sí mismo como la economía de “plantación” se llevaron a cabo con criterios que, intencionalmente o no, *eran ya* sustancialmente capitalistas, aunque las relaciones de producción estrictamente *locales* (es decir, al interior de las unidades productivas coloniales) fueran esclavistas. Otro tanto cabe decir de los *outputs* de la plantación en tanto producto-mercancía concreto: por solamente dar un ejemplo, no hace falta abundar en la importancia del algodón como materia prima de las hilanderías europeas, que serían un terreno privilegiado de desarrollo de la llamada Revolución Industrial; o, en otro sentido, de la importancia del azúcar (y a su manera, del café y el tabaco) no solo como consumo de las *élites* sino como alimento energético contribuyente a la reproducción de la fuerza de trabajo también en las sociedades “centrales”.

Las relaciones de producción esclavistas *locales*, pues, así como la intensa red comercial marítima que ellas indujeron, se integraron desde su mismo origen a la lógica del desarrollo capitalista a nivel *mundial*: podríamos decir, otra vez parafraseando a Samir Amin, que la esclavitud africana fue un factor decisivo en el incipiente proceso de *mundialización de la ley del valor*. Es importante entender, desde el comienzo, que esto implica una *diferencia específica* radical de la esclavitud afroamericana respecto de cualquier forma de esclavitud anterior que, si bien pudo haber sido también “mundial”, al menos dentro de los límites del mundo entonces conocido (como en el caso, digamos, de la esclavitud en el Imperio Romano), no fue un factor socioeconómico que haya contribuido a producir *otro modo* de producción económicamente “superior”, sino que quedó estrictamente circunscripta a la reproducción de las propias relaciones de producción esclavistas y a las formas de organización política, social, cultural e ideológica que le correspondían.

Ahora bien: nuestra perspectiva no es centralmente *económica*, mucho menos “*economicista*”. La esclavitud africana en América constituyó también un monumental *fénómeno cultural* y “*civilizatorio*” (aunque se trate de una cultura y una “civilización” ciertamente *aberrantes*; pero, por otra parte, la cultura está constituida también, muy a menudo, por estas “*aberraciones*” que son consecuencia de la dominación político-económica: como reza la célebre frase de Walter Benjamin, “no hay documento de civilización que no sea asimismo un documento de barbarie”) (Benjamin, 1989a). La esclavitud afroamericana *creó*, y no solo trasladó o reprodujo, complejísimas estructuras sociales, culturales, religiosas, lingüísticas, estéticas, artístico-musicales, etc., a través de muy sofisticadas formas de *sincretismo*, y hasta el punto de que podría decirse que sobre esa base fue que se generó toda una *cultura nueva*, inédita hasta entonces, que fue –y sigue siendo– una parte sustantiva de los que Darcy Ribeiro ha denominado los *pueblos nuevos*, “plasmados en los últimos siglos como un subproducto de la expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas” (Ribeiro, 1972). Nuevas formas culturales que hasta el día de hoy dan su carácter distintivo a la sociedad “negra” de América Latina y el Caribe –piénsese en la importancia de la música negra, desde el *jazz* nacido en el sur de los Estados Unidos, pasando por la enorme diversidad de ritmos caribeños y brasileños, hasta llegar al *candombe* uruguayo y, según afirman algunos, incluso al *tango* rioplatense; o piénsese en el peso siempre vivo y en permanente transformación de formas transculturadas religiosas como el *vodú*, el *candomblé*, los *orixas*, etc.; o piénsese en la aparición del *creole*, esa lengua igualmente transculturada que, manteniendo la sintaxis y el ritmo de ciertas lenguas africanas, incorporó una versión del léxico francés; formas todas estas (junto con tantas

otras que podrían nombrarse) que, en sus aspectos más profundamente “rituales”, han tenido y siguen teniendo una decisiva significación no meramente estético-cultural sino también, y quizás sobre todo, social, política, ideológica, e incluso, en cierto sentido, económica.

En efecto: en su origen híbrido no se trató de simples “exotismos” ornamentales ni de “supervivencias culturales” ni, mucho menos, de adaptaciones pasivas y resignadas (aunque, parcialmente, algunos de sus componentes pudieron también ser algo de eso); fueron sobre todo estrategias de *resistencia cultural* de los esclavos, en la medida en que eran las únicas formas de *expresión* de su sufrimiento (y también de sus módicas alegrías) a las que podían tener acceso. Fueron, asimismo, formas de *apropiación* cultural de ciertos rasgos de la cultura dominante que, a través de lo que Melville Herkovitz ha denominado *reinterpretación* –idea anticipada, ya lo hemos dicho, por Fernando Ortiz con su concepto de *transculturación*– pasaron a informar las estructuras de la cultura “propia” (Herkovitz, 1968).

Hay aquí pues una interesantísima –y asimismo “nueva”– dialéctica sociocultural, ella misma *creada* por la esclavitud: si por una parte la *fiesta* (en el sentido amplio de los rituales religioso-musicales que los esclavos tenían ocasionalmente permitidos, o bien desarrollaban en la “clandestinidad” en los escasos momentos en que no estaban sometidos a la superexplotación de su durísima jornada de trabajo forzado) cumplía sin duda la función de “válvula de escape” para el dolor y el sufrimiento material y espiritual –y en ese sentido puede decirse que la fiesta era indirectamente *funcional* al poder en tanto operaba como “alivio” imaginario de la miseria existencial–, por la otra las nuevas formas culturales representaron, objetivamente y en general de manera “inconsciente” pero no por ello menos eficaz, una verdadera *escuela política* de solidaridad entre los explotados y de, como ya hemos dicho, resistencia al poder despótico y, él sí, “salvaje” de los amos. De resistencia, por lo demás, no puramente “pasiva”: esas formas culturales cumplieron un rol protagónico, asimismo, en las múltiples rebeliones de esclavos que se sucedieron a todo lo largo de los siglos, en la organización de los *quilombos*, las sociedades *cimarronas* y otras formas comunitarias de los esclavos fugados (en las cuales, además, esas formas culturales conformaron el sustrato “ideológico” de las estructuras *económicas* comunitarias de los “cimarrones”, estructuras cooperativas y solidarias basadas en el parentesco o el “compadrazgo” que aparecen, por comparación, quasi-“socialistas”), y por supuesto también en esa épica y heroica “revolución de los esclavos” de Haití, que constituyó al mismo tiempo la primera gran revolución independentista del continente americano y la más *radical* desde un punto de vista socioeconómico y político-cultural.

Pero, desde ya, debe quedar claro lo siguiente: el hecho de que esas nuevas formas culturales hayan servido *también* como instancias de resistencia y acción rebelde, así como –menos aun– el hecho de que hasta hoy continúen siendo “objetos” culturales altamente interesantes (y aun cuando se pueda pensar que conservan su objetivo carácter “resistencial” y afirmador de la propia “identidad”) no debería hacernos distraer del duro hecho de que las *razones* de su existencia histórica son las peores posibles. Se trata pues de *comprender* cómo las víctimas de la explotación supieron, como se dice, “hacer de necesidad virtud” y transformarse en *sujetos*, y no en meros *objetos*, para desplazarnos de una visión “pasivista” que se limitara a registrar su sufrimiento sin esperanza; pero de ninguna manera se trata de *celebrar*, en abstracto, y aun cuando individualmente pudiéramos “disfrutarlas”, unas formas culturales que provienen de una *imposición* inhumana e injusta, y no de una *elección* libre de los sujetos de la “nueva” cultura. A ello debemos agregar otra diferencia específica *negativa* de la esclavitud afroamericana respecto de formas precedentes: la emergencia de un *racismo* generalizado (una “enfermedad” cultural que, como bien sabemos, persiste hasta el día de hoy, incluso renovada en su cruce con lo que Wallerstein y Balibar han denominado como “nuevo racismo laboral”), y que *no era* un rasgo cultural preponderante en los sistemas esclavistas premodernos.

De todos modos, desde esta perspectiva histórico-cultural no se trata solamente de esas formas culturales “nuevas” en América, sino de lo que sucedió con las formas culturales “viejas” en el mundo colonizador. El, otra vez, mal llamado “encuentro de civilizaciones” –puesto que no se trató de ningún encuentro, sino de un *avasallamiento* de una(s) civilización(es) por otra(s) (tampoco aquí deberíamos caer en la generalización fetichista: *las* culturas conquistadas eran muy diversas y diferentes entre ellas)– produjo toda una completa y heterogénea serie de “novedades” en la cultura europeo-occidental. Para empezar por lo más obvio y elemental, el “descubrimiento” de la redondez de la tierra –que, por otra parte, y conviene recordarlo, ya había sido *anticipado* por los sabios islámicos del siglo XII, e incluso, aunque sin posibilidades de comprobación “científica”, por algunos de los filósofos presocráticos– alteró radicalmente la *visión del mundo*, en el sentido fuerte y literal de la frase; no falta quien ha formulado la hipótesis de que el perfeccionamiento renacentista de la técnica de la perspectiva, así como su complejización manierista y barroca, mucho tienen que ver con esa constatación . Pero, además, el “encuentro” de culturas generó un verdadero vértigo de nuevas imágenes y discursos –que han sido estudiados una y mil veces, desde perspectivas muy diversas–, muchos de ellos francamente *delirantes*, como expresión de un etnocentrismo rayano en la

psicosis (representaciones de los indígenas como monstruos híbridos de dos cabezas o tres ojos, faunas y floras fantásticas, ensoñaciones sobre montañas de plata y piedras preciosas, mitos como los de Eldorado o la Fuente de Juvencia, etc.), que demuestran hasta qué punto los prejuicios ideológicos y etnocéntricos ante lo previamente desconocido pueden incluso llegar a alterar los datos más evidentes de la percepción empírica, y otros, más honestos, que sinceramente procuraron *entender*, hasta donde la *Weltanschauung* de su época se los permitía, las nuevas realidades y los alcances del “encuentro”: es, por dar tan solo dos ejemplos prestigiosos, el temprano caso de un Montaigne, que deploró la “destrucción de las Indias”, no menos que Bartolomé de las Casas sin necesidad de estar presente en el teatro de los hechos; o es –ya que hablamos de “teatro”– el caso de un William Shakespeare, que en su última y gran obra, *La Tempestad*, construye el ambiguo mito de la oposición entre el conquistador Próspero y el conquistado Calibán (un evidente anagrama de la palabra *caníbal*, a su vez derivada de los primeros indígenas con los que los conquistadores tuvieron un contacto más o menos sistemático, los *caribes*: una nueva demostración de prejuicio etnocéntrico, puesto que los caribes *no eran*, huelga decirlo, “caníbales”, y aun en aquellas sociedades en las que sí se practicaba alguna forma de antropofagia, esta no era en modo alguno una práctica sistemática sino parte ocasional de rituales de sacrificio con una significación muy otra que la de una indemostrable “rutina dietética” de ingestión de carne humana). Mito *ambiguo*, insistimos: aunque no falta en Shakespeare ese prejuicio etnocéntrico compartido con todo hombre de su tiempo que construye la oposición entre una “naturaleza” pura, salvaje, indomesticada (Calibán) y una cultura racional, equilibrada, educada (Próspero: nombre, dicho sea de paso, también sugestivo). Su genio de artista imbuye al texto de una extraordinaria lucidez respecto de cuáles son las verdaderas estructuras que allí están en juego: a saber, las de la conquista y expoliación de un mundo “nuevo” que, si por una parte parece admitir la “superioridad” de Próspero, por la otra, en una típica “estrategia del débil”, apela a todos los trucos y fingimientos que están a su alcance para, como hubiera dicho Spinoza, “perseverar en su Ser”, ser *intersticial* y *mestizo*, evidentemente, que es el que representa al sujeto de la situación colonial (pero dejaremos este tema para cuando abordemos las ideas de Retamar).

Desde ya, no fue solo el universo de las representaciones plásticas o literarias el que se vio profundamente alterado por el “encuentro”, sino también el del pensamiento “puro” –si es que, otra vez, tal cosa pudiera existir–, y muy especialmente el de las filosofías políticas y sociales (y, en otro sentido, las propias teorías económicas que informaron el origen de la era burguesa y del capitalismo, como las de Smith

y Ricardo). Bastaría aquí citar el caso de las nuevas filosofías contractualistas –de Hobbes a Rousseau, pasando por Locke–, en las que América, aunque no siempre sea explícitamente nombrada, es una evidente inspiración alegórica para las imágenes de un “estado de naturaleza” previo (y opuesto) a la “sociedad política” proveniente del contrato, ya fuere que tal estado pre-social mereciera una valoración negativa (en Hobbes), positiva (en Rousseau) o simplemente “descriptiva” (en Locke); o bastaría citar, por ejemplo, a las a veces muy críticas *utopías* (Tomás Moro, Bacon, Campanella *et al.*) en las que, nuevamente, América es una transparente metáfora de una “sociedad ideal” no contaminada por la desigualdad, la injusticia, la dominación; *last but not least*, bastaría citar al mismísimo Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, que hace de América (con excepción de la del Norte, claro está) la tierra por la cual el “Espíritu Objetivo” de la historia no se había dignado pasar; y es extraordinario que uno de los ejemplos paradigmáticos que da Hegel es nada menos que... Haití, que casi *en el mismo momento histórico* en que el gran filósofo está escribiendo esto, se encuentra realizando una revolución en muchos sentidos destinada a *transformar* radicalmente la historia contemporánea (pero dejemos este caso aquí, pues tendremos ocasión de reservarle todo un capítulo de nuestro curso).

Como se puede apreciar, aun en los más “progresistas” de entre estos autores América es, en definitiva, lo *Otro*, lo *Extraño*, lo *Ajeno*: es el “estado de naturaleza” pre-social de los contractualistas en general, es el espacio inmaculado del “noble salvaje” de Rousseau, es la “sociedad perfecta” de los utopistas, es el paréntesis de *no-historia* en Hegel, y así sucesivamente. Vale decir: más allá de esa “ajenidad” con la que, como decíamos antes, incluso los más preclaros filósofos de la época –racionalistas, iluministas, precursores de la Revolución Francesa, etc.– expulsaban a América a un “afuera” en el que Europa no tenía arte ni parte, ese “afuera” era una suerte de *no-lugar* (como diría Augé), y también de *no-tiempo*, puesto que quedaba congelada en una suerte de limbo extrahistórico (otro artilugio retórico, no importa cuán inconsciente o sinceramente creído fuese, tendiente a demostrar la “exterioridad” de América –y, por supuesto, de África– respecto del universo de *la Historia*, a saber Europa). También estos discursos, aun aquellos que se incluyeron desde el lado “progresista”, pasaron entonces a formar parte de lo que Walter Mignolo diera en llamar hegemonía epistémica (Mignolo, 2002).

Una operación ideológica, por otra parte, de vastísimos alcances, ya que todavía hasta nuestros días continúa, de alguna manera, permeando nuestros más aparentemente triviales *sentidos comunes*, nuestros discursos cotidianos, nuestras maneras de hablar (para no mencionar la organización de nuestras disciplinas “científicas”). Piénsese

en algunos ejemplos más que banales: Oriente, como todos sabemos, se divide en el “lejano”, el “medio” y el “cercano” Oriente, mientras que Occidente... es uno solo. ¿Por qué? Sencillamente porque Occidente es pensado (mejor dicho: ni siquiera se *piensa* en ello, sino que se da por sentado) como el *centro* del mapamundi, y es *a partir de él* que se mide la “lejanía” o “cercanía” de los territorios restantes. Piénsese otra banalidad: en los programas de la escuela de media enseñanza, “la” Historia se divide habitualmente en cuatro grandes períodos: Antigua, Media, Moderna, Contemporánea. Pero, esta es la historia *¿de quién?* O, para decirlo de otra manera, es la historia vista *¿desde cuál* perspectiva? Porque, por ejemplo, la llamada historia “media” es, como sabemos, la identificada con el medioevo, con sus imágenes de señores feudales y siervos de la gleba, de reyes en pugna con los príncipes locales y/o con el papado, de caballeros de la Mesa Redonda y pestes bubónicas, de Cruzadas y poesía cortesana, de búsquedas del Santo Grial y catedrales góticas, y así siguiendo. Pero, ¿qué puede querer decir todo esto para, digamos, los *bantúes* del África subsahariana? La era llamada “contemporánea”, se dice en esos programas, comienza con la Revolución Francesa; pero, ¿qué puede querer decir esto para, digamos, los mayas yucatecas o para los aranda del desierto australiano? Además, el concepto mismo de una historia “contemporánea” es sugestivo; puesto que, por definición, *todo* lo que ocurre en la historia es “contemporáneo” de aquellos a quienes les ocurre, *¿qué otro* período podrá venir después del “contemporáneo”? Y si viniera, *¿no* sería un absurdo que las generaciones futuras llamaran *contemporáneo* a un período que ya ocurrió en el pasado? *¿Significará* esta denominación de “historia contemporánea” que efectivamente estamos en *el fin de la historia*?

La respuesta a todas estas preguntas “ingenuas” es más que obvia. A partir de la llamada *modernidad* (traduzcamos telegráficamente, a partir de la expansión colonial europea y del surgimiento embrionario de ese capitalismo que, al decir de Marx, es el primer modo de producción *mundial*, es decir que requiere para su reproducción la *continuidad* de aquella expansión bajo la forma que sea) tanto el espacio como el tiempo históricos se miden con los parámetros “ombliguistas” de la cultura devenida dominante precisamente merced a su expansión colonial global: *los* territorios y *las* historias plurales se reducen a *la* Historia, la de Europa –a su vez identificada con “Occidente”–. No hay otra. Y es por el poder enorme de esta operación ideológica “objetiva” –poder *cultural* que tiene sus sólidas “bases materiales” en aquella “centralidad” de la expansión colonial y el capitalismo– que incluso alguien tan indiscutiblemente genial como Hegel (que sin duda ha producido en su momento una *revolución filosófica* de la que ya no hay retorno para el pensamiento occidental) puede pensar que América o África es-

tán fuera de la historia, en lugar de razonar críticamente sobre el hecho de que, gracias a la conquista colonial, esas regiones han sido *privadas* de su(s) auténtica(s) historia(s), para ser violentamente incorporadas como “periferias” a “la” Historia, la de Europa occidental.

Por supuesto que hubo en la época “clásica” –como las hay siempre, afortunadamente– voces que se levantaron para condenar los abusos coloniales, desde Bartolomé de las Casas hasta, digamos, Diderot o Condorcet. Pero los africanos tuvieron muy poca presencia, si es que alguna, en esas voces (¿hace falta recordar que el inmenso valor de la defensa que hace Las Casas de los indígenas se ve sin embargo empañado por su recomendación de que, para reemplazar esa mano de obra indispensable, se deberían traer a América... esclavos africanos?). Y cuando por fin se hizo imparable, a todo lo largo del siglo XIX el proceso de abolición (jurídico-formal, al menos) de la esclavitud fue menos por el efecto de las voces “humanitarias” aisladas que lo condenaban (aunque de ninguna manera quisiéramos disminuir el coraje de esos hombres) que por el sencillo hecho de que las condiciones económicas mundiales habían cambiado. Plenamente establecido en el “centro” el capitalismo industrial, el comercio esclavista y la organización de la “plantación” tradicional habían comenzado a hacerse anacrónicos y poco rentables, y la plusvalía absoluta obtenida de la fuerza de trabajo esclava debía ser remplazada por la “relativización” de la plusvalía obtenida de la fuerza de trabajo convertida en mercancía “libre”. La esclavitud *absoluta*, habiendo cumplido satisfactoriamente su ciclo imprescindible para la “acumulación a escala mundial” (según la expresión de Samir Amin), podía ceder terreno a la semi-esclavitud *relativa* de la explotación del proletariado y el campesinado, la exacción y dominación indirecta por vía del capital monopolista-imperialista y, en África, la combinación de todo esto con la continuidad de la “administración” colonial (que, es bueno recordarlo, solo finalizó completamente, en términos otra vez jurídico-políticos, con la independencia de Angola y Cabo Verde en 1975).

Pero, nuevamente y de un modo dialéctico, es necesario repetir que las luchas por la emancipación de los esclavos afro-americanos en todo el continente, aunque muy particularmente en el Caribe francés (especialmente, como es obvio, en el caso de Sainte-Domingue, luego llamado Haití, pero también en los de Guadalupe y Martinique) contribuyeron sustancialmente a la Revolución Francesa y sus apelaciones a los derechos “universales” del hombre y el ciudadano. Y sobre todo, ejerciendo una crítica *en acto* de la ideología abstracta que estaba implícita en la Declaración de los jacobinos (aunque desde luego la Declaración misma no pueda ser reducida a tal ideología), los ex esclavos pusieron al desnudo las profundas *tensiones* no resueltas que

subyacían tras un “universalismo” iluminista del cual ellos mismos se habían *reapropiado* en el curso de las luchas emancipadoras.

La menor de esas tensiones no era el hecho de que la Declaración de 1789 defendía simultáneamente el *derecho natural* a la libertad de todos los hombres y el *derecho natural* a la propiedad privada. En el Caribe –y también en otras regiones de América “Latina”–, como sabemos, donde una gran parte de la riqueza de los propietarios se hallaba invertida en la *propiedad privada de seres humanos*, además de la de la tierra, el conflicto entre ambos tipos de “derecho natural” no podía dejar de generar interrogantes profundos sobre esa “naturaleza” y sobre el auténtico significado, o sobre la auténtica “universalidad”, de los “derechos”. Sobre todo si se tiene en cuenta que de la plantación –que por su lógica económica y organizacional difícilmente podía prescindir de la fuerza de trabajo esclava– dependía de modo decisivo la propia riqueza de la metrópolis así como, según ya hemos mencionado, la propia *lógica de acumulación capitalista* en el “centro” de la nueva economía-mundo en proceso de consolidación.

De esta manera, tanto ciertos aspectos nodales del “universalismo” filosófico-político que apareció como un “invento” europeo de la Ilustración del siglo XVIII como la denuncia “práctica” (y a veces incluso teórico-crítica) de los *límites reales* de ese pretendido “universalismo”, se originaron en buena medida en el conflicto colonial caribeño, y luego fueron presentadas como un producto “exclusivo” de la herencia intelectual europea. Fueron los desafíos propuestos por los insurgentes coloniales americanos –siendo el primero de esos desafíos, así como el más revolucionario de todos, el de los esclavos afro-americanos– los que crearon una auténtica *cultura democrática* que luego fue no solo proyectada como un “don” europeo, sino bastardeada al ser utilizada como justificación para la expansión imperialista poscolonial e, incluso, para crear nuevas formas de exclusión social, cultural, política y económica, pese a la abolición de la esclavitud, en las colonias francesas, ya en 1794. Como hemos dicho más arriba, esto constituyó una verdadera *tragedia histórica* de la cual no hemos terminado de recuperarnos. Una tragedia que es, para quien quiera verla, no solamente americana y africana, sino asimismo *europea*, ya que se le ha hecho un flaco favor a esa civilización –a la cual también “pertenecemos”, no es cuestión de negarlo– al bastardear de aquella manera un pensamiento originariamente crítico y potencialmente liberador.

3

En el “caso Haití” –la más rica de las posesiones francesas de ultramar (entendiendo por “rica”, desde ya, la que mayores beneficios económicos proporcionó a las clases dominantes metropolitanas), y una de las

más ricas de cualquiera de las potencias coloniales– se trata, en efecto, de lo que habitualmente se llama un *caso-testigo*, y ello por varias razones. En primer lugar, porque constituyó un “modelo” de economía de plantación con fuerza de trabajo esclava de origen africano, y en tanto tal “modelo” puede ser tomado como *paradigma concentrado* de ese rol decisivo, al cual hemos aludido varias veces, de la esclavitud en el proceso de acumulación de capital a nivel mundial; en segundo lugar porque, como también hemos dicho, la revolución haitiana fue asimismo un relativamente poco estudiado paradigma revolucionario independentista y anticolonial, de una radicalidad inédita desde luego antes pero también *después*, ya que en una suerte de proceso “desigual y combinado” de “revolución permanente”, al levantar casi desde la nada una (efímera, quizá, pero no por ello menos radical) “república social” de ex esclavos, puso en cuestión casi desde sus propios orígenes las bases materiales, culturales e incluso filosóficas sobre las que se estaba erigiendo el capitalismo mundial (y quién sabe si no es esa la razón de que haya sido tan terrible lo que podríamos llamar la *venganza* de ese capitalismo mundial contra Haití, una sociedad hoy destruida, empobrecida y degradada hasta la abyección, cuando había sido en su momento la *vanguardia*, en muchos sentidos, de una transformación social y política continental); en tercer lugar, y hace ya *más de doscientos años*, el “caso Haití” pone sobre el tapete –otra vez, a modo de *paradigma concentrado*– todo el conjunto de cuestiones que hoy (por buenas o malas razones) hacen a la “moda” de los estudios culturales y/o la teoría poscolonial: el cruce del conflicto colonial con el social y el étnico-cultural, las paradojas de la *diferencia* y la *igualdad*, las tensiones entre la cuestión “nacional” y la “mundialización” (que ya estaba por supuesto en curso, por más que en las últimas décadas haya aparecido como una “novedad” bajo el eufemismo de la llamada *globalización*²), etc. Ocuparse, pues, de Haití, así como del contexto histórico más general de la esclavitud afroamericana en América Latina y el Caribe no es, en modo alguno, hacer “arqueología” en el sentido tradicional: por el contrario –y no solo por el hecho obvio de que, como decíamos, la tragedia haitiana ha vuelto a las primeras planas, sino porque su estudio crítico tiene alcances teórico-culturales

2 Decimos “llamada” globalización, pues, como agudamente lo explica Samir Amin, en el mejor de los casos solo puede hablarse de una “globalización” *trunca*, ya que no alcanza –ni podría alcanzar– la fuerza de trabajo, que *no puede* ser totalmente “mundializada” puesto que la reproducción ampliada del capital mundial depende del mantenimiento de cotas *regionalmente diferenciadas* en la extracción de plusvalía. Que esas regiones en las que, mediante la superexplotación de la fuerza de trabajo, se obtienen las mayores tasas de plusvalía, correspondan casualmente al ¿ex? mundo colonizado, debe ser una completa coincidencia.

muy vastos–, es responder estrictamente a la propuesta del ya citado Walter Benjamin cuando decía, en sus famosas *Tesis de Filosofía de la Historia*, que hacer historia no es recuperar los hechos del pasado tal cual han sucedido exactamente (como pretende la tradición de la historia positivista), sino recuperarlos tal como relampaguean *hoy* en este “instante de peligro” que es nuestro presente (Benjamin, 1989a).

En efecto, en más de un sentido, la historia de Haití es, como se dice, *emblemática* de la historia entera de nuestro mundo periférico: es una suerte de *condensación* de la tragedia (social, política, económica, cultural y hasta “psicológica”) que ha asolado esa “periferia” en los últimos cinco siglos, marcados por lo que Samir Amin llamaría *mundialización de la ley del valor del capital*, con sus etapas “desigualmente combinadas” de colonialismo clásico, neocolonialismo, imperialismo, dependencia poscolonial y ahora la mal llamada “globalización”. Como acabamos de decir, el “estudio de caso” de la particular tragedia haitiana, si se lo emprendiera con el rigor intelectual y el compromiso político que merece, podría servir para movilizar un cruce creativo de todos los saberes “universales” puestos en juego por las ciencias sociales y humanas.

Para empezar, y según ya lo enunciamos, es el ejemplo *princeps* de cómo aquel proceso sangriento de mundialización, de conformación de un *sistema-mundo*, aplicado a lo que hoy se llama América Latina, afectó simultáneamente a dos continentes. Como decíamos, la explotación colonial de América es también la destrucción sistemática de África por medio de la esclavitud planificada; esos dos “momentos” de una misma lógica son los que están en la base “externa” de la *acumulación originaria* del occidente capitalista: ellos son los que le han dado a este su actual “grandeza”, su lugar “central”, cuando hasta ese momento, y al menos desde la caída del Imperio Romano, “Occidente” era apenas una arrinconada *periferia* de algún otro *centro* (el imperio islámico, por ejemplo). Por supuesto, la ideología dominante de ese occidente *reniega* de esta evidencia. Para ella, África y América (exceptuando a los Estados Unidos, claro está) son una completa *exterioridad*, una *alteridad radical* con la que “ellos”, evidentemente, repetimos, nunca tuvieron nada que ver: su atraso y su miseria –material y moral– es simplemente el producto de que, vaya a saberse por qué enigmáticas razones, perdieron el tren de la Historia, como hemos visto que todavía lo afirmaba nadie menos que el más complejo y sofisticado filósofo de la modernidad, Hegel. Y es extraordinario, también lo hemos visto, que el propio Hegel, entre sus ejemplos favoritos para demostrar esta tesis, citara el caso de Haití. Extraordinario, pero para nada azaroso: un par de décadas *antes* de que Hegel escribiera su *Filosofía de la Historia*, más de una década *antes* de que las primeras colonias americanas (otra vez, con la

excepción de los Estados Unidos, cuyo estatuto “colonial”, dijimos, es completamente distinto del resto del continente) declararon sus ciertamente ambiguas independencias, Haití –es decir, la colonia francesa entonces llamada Saint-Domingue (no confundir con la vecina colonia española Santo Domingo)– estaba produciendo uno de los experimentos revolucionarios más *radicales y originales* de la historia moderna, desde un punto de vista no solo de la formalidad institucional (como lo fueron, a la larga, las otras revoluciones independentistas), sino socioeconómico y cultural realmente profundo.

No tenemos temor de exagerar: en cierto sentido, la revolución haitiana es *mucho más radical* que la tan celebrada Revolución (mal llamada) Francesa de unos años antes³; entre otras cosas, porque precisamente *puso en cuestión*, objetivamente y a veces de manera explícita, el “universalismo abstracto” de la Declaración “Universal” de los Derechos del Hombre, al mostrar que el “particularismo” de los ex *esclavos negros* que estaban construyendo una república de *trabajadores negros* (y no de comerciantes y burgueses “avanzados”, incluso jacobinos, como la francesa) *no podía* ser contemplado por el “universalismo” de una revolución cuyo límite absoluto, insuperable, era la imposibilidad de renunciar a la explotación colonial de los “territorios de ultramar”. En la Constitución haitiana de 1804, inspirada por el mítico Toussaint Louverture, se declara que *todos* los ciudadanos haitianos, sea cual sea el color de su piel (los blancos eran una franca minoría, pero existían, así como una gran cantidad de mestizos o *mulatos*), serán, a partir de su promulgación, llamados... *negros*. ¿No es un ejemplo extraordinario de puesta al desnudo de la *tensión irresoluble* entre la particularidad de esa revolución y las contradicciones internas de un universalismo “burgués” como el de la revolución francesa que –con el gesto típico de toda clase dominante que hace pasar sus intereses particulares como el interés “general” de la humanidad– tiene que *excluir* ciertas “partes” para imponer su “todo”? Para más: es, ya lo adelantamos, una anticipación de *dos siglos* a los elaborados

³ “Mal llamada”, decimos nuevamente, puesto que algo así como las tres cuartas partes de la sociedad que hizo la Revolución Francesa... no hablaba francés sino vasco, bretón, gascón, occitano, etc.; el francés era el “dialecto” de la Île de France –la capital política y administrativa del país–, y fue impuesto *a sangre y fuego* como lengua “nacional” contra los que se resistían a abandonar su lengua “local”. Se nos dirá que hubo allí una *necesidad histórica* vinculada a la igualmente necesaria unificación política, como característica central de la construcción de los estados modernos. Puede ser. Pero queríamos señalar, simplemente, que la denominación de “francesa” para una revolución “multilingüística” es otra flagrante muestra de imposición y absorción colonialista, aunque esta vez referida al “colonialismo interno”. Para todo esto, cfr. *Lingüística y Colonialismo* (Calvet, 2005).

debates actuales (que habitualmente terminan en un callejón sin salida, por otra parte) sobre los “multiculturalismos”, las “hibrideces”, las “poscolonialidades” y demás yerbas de variada especie posmoderna.

El occidente burgués, que en buena medida le debía su propia “totalidad” dominante al trabajo esclavo, jamás le perdonó a Haití que realizará este *striptease* (como lo hubiera llamado Sartre hablando de Argelia) de sus disfraces democráticos ya desde el inicio, cuando esos disfraces apenas estaban en su etapa de costura. Muy pocos acontecimientos de la historia moderna, en efecto, tuvieron implicancias más amenazantes para el incipiente orden hegemónico mundial: la mera existencia de un Haití independiente era un violento cachetazo lanzado al rostro de las potencias colonialistas-esclavistas de Europa, un ejemplo peligrosísimo –en la propia América– para los esclavos del sur norteamericano, y una inspiración radical para los futuros movimientos de liberación africanos y latinoamericanos. No vamos a incurir en explicaciones ramplonamente subjetivistas: sin duda la tragedia de la nación haitiana, después de este inicio absolutamente espectacular, se explica por la “lógica objetiva” de la mundialización capitalista. Pero es difícil resistir la tentación de apelar a la metáfora de una gigantesca y cruel *venganza* de occidente contra el inaudito atrevimiento (político, social y, como acabamos de ver, incluso “filosófico”) de estos “negritos”.

No hay en toda América Latina otro ejemplo –con la posible excepción de Paraguay, en un contexto muy diverso– de una nueva nación que haya sido tan sistemática y concienzudamente *destruida* por unas potencias imperiales que no podían tolerar la subsistencia ejemplar de semejante *vanguardia* mundial. Que hoy Haití sea la sociedad más degradada de América (y una de las más degradadas del mundo, incluyendo muchas de las africanas), cuando fue, en aquel momento, la más avanzada; que las tres cuartas partes de su población estén *muy* por debajo de la eufemística “línea de pobreza”, cuando poco después de la revolución era una república de pequeños pero igualitarios propietarios rurales como la que imaginaba Rousseau (todavía en la actualidad, aun en la más absoluta miseria, el 93% de los campesinos haitianos tiene acceso aunque sea a un diminuto trozo de tierra); que el analfabetismo supere el 60%, cuando la revolución había alfabetizado a los ex esclavos, incluso reinsertando las lenguas africanas originarias (otro experimento que todavía hoy aparece como “vanguardista”); que su ínfima clase política sea una de las más corruptas de América Latina (lo que no es poco decir), cuando los dirigentes revolucionarios originarios eran famosos por haber llevado al extremo el incorruptible ascetismo jacobino; todo eso es el *producto* (seguramente no exclusivo, pero sí principalísimo) de aquella intencional destrucción.

Baste mencionar, como (algo más que un mero) símbolo, que la Francia de la restauración posnapoleónica, luego del frustrado inten-

to por parte del propio Bonaparte de retornar al sistema esclavista, solo restableció el comercio internacional con Haití (esencial para la supervivencia de la isla) luego de que el gobierno haitiano accediera, en 1825, a pagarle a su antiguo amo colonial una “compensación” por la “pérdida” de sus esclavos, que equivalía a *todo el presupuesto anual de Francia*, y cuya última cuota se saldó... en 1947. Ningún otro factor singular contribuyó con tal magnitud a hacer de Haití un país crónicamente endeudado, lo cual a su vez justificó una larga y a veces extremadamente violenta serie de “apropiaciones” pirateriles, de las cuales la más representativa es la ocupación norteamericana que duró dos décadas (entre 1915 y 1935), y que utilizó a Haití como base de operaciones para sucesivas incursiones en la vecina Santo Domingo (entre 1916 y 1924), habiendo comenzado como subproducto de las “expediciones punitivas” de Woodrow Wilson contra la revolución mexicana, en 1915: “América para los americanos”, *indeed*.

El régimen militar norteamericano produjo, en ese período, uno de los “ajustes” más salvajes que haya conocido la historia latinoamericana hasta la década del ochenta, que incluyó la toma por asalto del Banco Nacional haitiano, la reorganización de la economía para garantizar la “confiabilidad” de los pagos de la deuda externa, la expropiación de enormes porciones de tierra para instalar plantaciones de café, azúcar o tabaco, y el entrenamiento de una brutal fuerza militar cuyas únicas victorias, como suele suceder en estos casos, fueron contra el propio pueblo haitiano que –siguiendo la tradición de sus mayores– persistía en rebelarse para ser sistemáticamente aplastado a sangre y fuego (solo en las huelgas rurales de 1929 fueron masacrados 15 mil campesinos). A partir de allí, el país jamás se recuperó: al contrario, su degradación se profundizó más y más, hasta alcanzar abismos de abyección absolutamente inimaginables con el régimen seudofascista delirante de los Duvalier y sus *tonton-macoutes*, enfáticamente sostenido –militar y financieramente– por los sucesivos gobiernos norteamericanos, incluido por supuesto el del demócrata “progre” John F. Kennedy. Por todas estas razones, una vez más, ocuparnos de Haití es pues ocuparnos de *nosotros*.

Pero, por supuesto, no se trata *solamente* de Haití. Aquí hemos tomado ese ejemplo, repitámoslo, como paradigma emergente de una problemática que cubrió, de una u otra manera, todo el Caribe y buena parte del resto del continente (incluyendo, claro está, el sur de los Estados Unidos). Los autores que nos hemos propuesto trabajar provienen de dos sociedades (la cubana y la brasileña) en las que la esclavitud afroamericana cumplió de manera característica –tanto como en Haití, aunque sin las mismas consecuencias revolucionarias– con los caracteres básicos que hemos venido describiendo. Sin em-

bargo, antes de terminar con este primer texto y pasar a ocuparnos puntualmente, como hemos anunciado, de dichos autores, nos parece necesario extraer dos grandes conclusiones que hagan las veces tanto de resumen “razonado” de lo expuesto hasta aquí como de, digamos, marco de referencia para abordar nuestro análisis más específico.

4

La primera de esas conclusiones es de índole más bien *histórico-antrópológica*; la segunda de índole más bien *filosófico-cultural* y de *crítica ideológica*, pero ambas están estrechamente vinculadas. Podrían resumirse de la siguiente manera:

1. Como hemos dicho al principio, la esclavitud afroamericana –en el marco de la gigantesca “extracción de plusvalía”, así como de excedente de materias primas, metales preciosos o productos agrarios, efecto de la explotación colonial *mundializada* de la periferia a partir de 1492– contribuyó decisivamente al *proceso de acumulación de capital* en las sociedades “centrales” y, por lo tanto, por esa vía, a la emergencia del capitalismo como tal. Es cierto: no se trata aún del capitalismo industrial plenamente establecido que Marx analiza en *El Capital*, cuando lo fundamental de ese proceso de acumulación “originaria” ya está cumplido, cuando ha sido mayoritariamente desarrollado (ya que nunca, incluso hasta hoy, se completó absolutamente) el proceso de separación entre el productor directo y los medios de producción, cuando se ha vuelto dominante la lógica de subsunción *material* y no solo *formal* de la mercancía-fuerza de trabajo en el capital, etc. Pero ello no significa que aquel proceso de acumulación originaria (y por consiguiente el rol de la explotación colonial y de la esclavitud afroamericana dentro de ella) no pertenezca por derecho propio a *la historia “necesaria” del capitalismo*. Otra vez, bastaría una sucinta ojeada al capítulo XXIV de la *opera magna* de Marx (y, por supuesto, a muchos otros *loci* de su obra general) para despejar ese equívoco. Sin embargo, con demasiada frecuencia se ha tendido a centrar la discusión sobre el carácter *local*, a lo sumo “europeogénico”, de la acumulación, utilizando como “unidad de análisis” la *nación* o, en todo caso, la *región*, y olvidando que (según indicación del propio Marx, pero aunque así no fuera) el capitalismo es el primer modo de producción de la historia tendencial y necesariamente *mundial*, ya que su propia lógica de reproducción “ampliada” requiere de su expansión en círculos de penetración cada vez más grandes y más profundos, hasta cubrir el mundo entero –como ocurre ya en la actualidad, en la que buena parte de la “crisis de

acumulación” tiene que ver con la *saturación* del planeta por el capital “globalizado”-. El colonialismo, pues, aun en su forma más “clásica” (que incluye la ocupación político-militar del territorio del “Otro”) no es una *anomalía* ni un *arcaísmo* del capitalismo, sino que pertenece, también por derecho propio, a su historia “necesaria”. Y la mejor prueba de ello es que el célebre “reparto de África” entre las grandes potencias europeas se llevó a cabo en un momento de la historia del capitalismo –finales del siglo XIX– en el que no solo el capitalismo industrial estaba plenamente establecido sino que ya se había entrado, también plenamente, en la era del “imperialismo” en sentido leniniano. Y, como decíamos antes, del colonialismo “clásico” recién se terminó de salir en 1975, cuando ya había comenzado la etapa de reconversión neoliberal “posmoderna” y “globalizada”. Vale decir: colonialismo clásico, neo o semicolonialismo, imperialismo, dependencia, poscolonialismo, globalización, etc., *no son* “etapas” claramente diferenciadas de una “evolución” lineal, sino diversas *instancias* o *momentos* (en el sentido *lógico* y no cronológico) de un proceso de conjunto, sin duda hecho de múltiples particularidades y hasta contradicciones internas, pero básicamente *único*. Esto solo puede apreciarse realmente, no obstante, cuando tomamos como “unidad de análisis” no la nación o la región en sentido estrecho, sino lo que Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo* capitalista que, efectivamente, empezó a conformarse ya –simplemente por darle una fecha de origen emblemática– en 1492. Esta constatación vuelve en buena medida obsoletos los debates (como la canónica polémica Dobb/Sweezy de los años cincuenta que, por otra parte, no es cuestión de negarlo, desató extraordinarios impulsos de investigación histórica, sin los cuales la propia teoría wallersteiniana sería impensable) a propósito del origen “interno” (centrado en el desarrollo de las relaciones de producción “locales”) o “externo” (centrado en el comercio internacional y el rol del capital comercial y financiero) del proceso de acumulación. Como se recordará, también en América Latina se desarrollaron, y de manera muy rica, estos debates, en pleno auge de la llamada Teoría de la Dependencia, a propósito del carácter predominantemente “feudal” o “capitalista” de lo que dio en llamarse el *modo de producción colonial* (casi tan canónica como las polémicas Dobb/Sweezy o Brenner/Wallerstein fue aquí la polémica Puiggros/Gunder Frank/Laclau)⁴, al cual se terminó calificando de “modo de producción

⁴ Para este debate cfr., entre otros, *Modos de Producción en América Latina* (Sempat Assadourian *et al.*, 1972) y *Antropología y Marxismo* (Palerm, 1989). El propio Steve

no consolidado” –una suerte de solución de compromiso que, a decir verdad, poco aportó al avance del conocimiento preciso y detallado del “modo de producción colonial”; pero que tuvo la ventaja de poner bajo interrogación las categorías eurocéntricas dicotómicas de feudalismo/capitalismo en su trasposición mecánica a las complejas y heteroclitas realidades coloniales–. Pero cuando se modifica la perspectiva para asumir el punto de vista más amplio del nuevo *sistema-mundo* capitalista en proceso de conformación, se vuelve prácticamente ocioso el dilema: *todas* las (complejas, diversas y frecuentemente “contradicitorias”) causas de su “origen” terminan siendo, por definición, “internas”. Por supuesto –casi no hace falta aclararlo– ello no significa que no haya diferencias igualmente “internas”, nacionales o regionales, ni que haya perdido su sentido la “cuestión nacional”, la “cuestión latinoamericana”, etc. –como pretendería hacernoslo creer el discurso ideológico oficial de la “globalización”–, ni significa que no haya problemas (de “detalle”, por así decir) con muchas de las hipótesis de trabajo más puntuales y localizadas de Wallerstein y los otros teóricos del *sistema-mundo*. Lo que significa es que es justamente el proceso de acumulación *ya mundial desde sus inicios* el que ha *producido* esas diferencias. Una vez más: el capitalismo como tal (y su “superestructura” filosófico-política y cultural) existe, no únicamente pero sí en buena medida, *gracias* a la explotación de la periferia. El capital no es, por así decir, un “producto de exportación” del centro hacia la periferia: es el producto de una *dialéctica de dominación* entre dos partes que solamente *a partir* de la hegemonía de una de ellas se transformaron, respectivamente, en “centro” y “periferia”. La acumulación originaria de capital en Europa occidental es la otra cara inseparable de la destrucción sistemática de los *otros* modos de producción (“pre” o “no” capitalistas) tanto “dentro” como “fuera”, territorialmente hablando, de Europa. Y tampoco ese fue un proceso perfectamente homogéneo y lineal: fue un desarrollo, como se ha dicho, *desigual y combinado* (en el cual, siguiendo la misma lógica que venimos proponiendo, la *desigualdad* es un efecto de la *combinación*), en el cual muchas veces la propia lógica y la dinámica de acumulación del capital necesitó recurrir, en determinadas circunstancias, a relaciones de producción en sí mismas “pre” o “no” capitalistas (por ejemplo, la esclavitud), pero que, en el contexto de su inscripción en el proceso de acumulación, adquirieron una *signifi-*

Stern hace una evaluación y un rescate muy positivos de estos debates, que cronológicamente son *anteriores* a la *opera magna* de Wallerstein (Stern, 1988).

ficación histórica (económica, social, política y cultural) completa y radicalmente nueva y diferente de la que podían haber tenido, digamos, en la antigua Grecia, en el Imperio Romano o en la sociedad feudal (en otros casos, como se sabe, se inventaron relaciones de producción/dominación más o menos inéditas, como la *mita* y el *yanaconazgo*, solo muy aproximativamente readaptadas de formas preexistentes, por ejemplo, en el imperio incaico). Incluso –como tendremos ocasión de mostrarlo– se podría probar que, al interior mismo de la “economía de plantación” esclavista, aunque las relaciones de producción antagónicas *inmediatas* fueran las de amo/esclavo (y no las de “burgués/proletario”) la *organización* del proceso de producción, la *racionalización* (en sentido estrictamente weberiano) de esas relaciones productivo-sociales, respondían a criterios ya plenamente “capitalistas”; y ello para no mencionar que, en la gran mayoría de los casos, tanto los propietarios de las plantaciones como los propios organizadores del comercio esclavista eran, en cualquier sentido moderno del término, *empresarios*, y no señores feudales o amos en su acepción tradicional. Es el caso –ya demostrado por las mejores investigaciones– de Haití y, en general, de todo el Caribe “inglés” o “francés” (y recuérdese que a la Francia del período moderno “clásico” se le suele atribuir aun un *menor* grado de desarrollo protocapitalista que a la Inglaterra del mismo período), e incluso, en muchos casos, del relativamente menos “burgués” Caribe español o Brasil portugués. Pero, más allá de este análisis *interno* de la sociedad esclavista americana, cuando se adopta –como lo proponemos aquí, siguiendo principalmente a Wallerstein, pero también a Samir Amin o a Giovanni Arrigí– la perspectiva del *sistema-mundo*, queda claro que esa *desigualdad combinada* (o esa *combinación desigual*, como se prefiera) estaba nítidamente sometida a la *lógica dominante* de la acumulación en sentido capitalista. Por otra parte, y en esto tiene a nuestro juicio plena razón Wallerstein, aunque sin duda lo que califica centralmente a esa lógica dominante son las relaciones de producción basadas en el trabajo asalariado, de allí no se sigue que esta sea, si se nos permite la expresión, la “*esencia completa*” del capitalismo (mucho menos en la etapa de acumulación originaria, y muchísimo menos cuando se incluye en esa “esencia”, como proponemos hacerlo aquí, el “modo de producción colonial”): lo que sí constituye esa “esencia” son las formas, históricamente específicas, de *combinación desigual* –para insistir con este concepto– entre diferentes tipos de relaciones de producción, bajo la dominancia tendencial de uno de ellos. Se trata, pues, de una cuestión no solamente histórico-económica

sino, si se quiere, *epistemológica*: es el Todo (un “todo” sin duda no cerrado y completo, sino abierto, contradictorio y complejo, con condicionamientos históricos particulares, “síntesis de múltiples determinaciones en desarrollo”, como diría Marx) el que les asigna su lugar, su *identidad*, a las Partes. Lo cual nos conduce directamente a nuestra segunda gran conclusión preliminar.

2. Desde un punto de vista, digamos, “filosófico”, lo que aquí está en juego es pues la relación Parte/Todo o, si se quiere expresar hegelianamente, la relación entre el *particular concreto* y el *universal abstracto*. Esta no puede, en las condiciones desiguales determinadas por el Poder, menos que ser una relación de *dominación ideológica* y de *hegemonía cultural* (o “*epistémica*”, como ya hemos dicho que la llama Mignolo). Como hemos visto, merced a la colonización –como capítulo específico pero central del proceso de acumulación capitalista que empuja la aparición del primer modo de producción plenamente *mundial* de la historia– Europa occidental se erige ella misma como sinónimo de *la civilización*, y no de *una civilización* más. Se supone que, como civilización “superior”, Europa “descubre” –por error, es bueno recordarlo– un “nuevo mundo” (¿lo “descubre” para *quién*?; ¿acaso no había, en este ya muy *antiguo* continente, civilizaciones enteras que se habían “auto-descubierto” muchos siglos antes?) al cual denomina “América”. Ya en la idea de “descubrimiento” está implícita aquella *exterioridad* entre el “descubridor” y el “descubierto”, y que luego será mantenida como *representación ideológica*. La ilusión que se crea es la de que Europa, en cierto modo, *inventa* a América, pero luego nada tiene que ver con ella, salvo, claro está, por su función de “administradora” de legítimas *posesiones* (“legítimas”, puesto que ella es la descubridora de algo que antes “no existía”... para ella), (y acotemos, de paso, que según la hipótesis del ya citado Samir Amin, son precisamente las complejidades *materiales* vinculadas con la administración de ese imperio mundial, antes que la “ética protestante” –de acuerdo con la celebrada tesis de Max Weber– las que empujan el desarrollo profundo de una *racionalización formal* como “modo de pensamiento” dominante). Y, en el colmo del cinismo (involuntario, quizás, pero cinismo al fin), incluso las luchas emancipadoras americanas se leen como un *producto* de la civilización europea, de las ideas iluministas, de la Revolución Francesa (esa misma de la que, como hemos visto, emana el *universalismo* de los derechos igualitarios abstractos solo para chocarse con el *particularismo* de unos esclavos que no son *alcanzados* por la “universalidad”). Y no cabe duda de que *en alguna medida* es así: no hay ideología que pueda resultar mínimamente eficaz

sin decir, en algún momento, *alguna* verdad; pero el problema, nuevamente, es la relación de esa “parte” con el “todo”. Ya Marx –un pensador *europeo* crítico del cual todavía podemos *reapropiar-nos* mucho– decía que una marca inequívoca de la dominación ideológica se daba cuando las clases dominantes eran capaces de hacer pasar sus intereses *particulares* por los intereses *generales* de la sociedad: la Parte por el Todo. La operación (ideo)lógica por excelencia aquí es la del *fetichismo*, tal como la analizaba el propio Marx en su famoso capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, o tal como lo analiza –desde una perspectiva y con objetivos totalmente diferentes, desde ya– Freud, en su artículo llamado, precisamente, “El fetichismo” (Freud, 1973), o tal como lo analiza Adorno en su defensa de una *dialéctica negativa* que vuelve a poner el acento en el *conflicto* –y no en la “superación” de ese conflicto– entre lo *concreto* y lo *abstracto*, entre el *objeto* y el *concepto*. Otra vez, he aquí algunos pensadores europeos que no podemos echar por la borda, que pueden sernos extraordinariamente útiles a condición de que los leamos, por así decir, *desde aquí*: desde la perspectiva de esta *parte* que, como hemos intentado mostrar, ayudó decisivamente a conformar ese “todo” que luego se transformó en dominador de sus partes *negadas*. Esto nos debería dar un *plus* de perspectiva, una “ventaja epistemológica”: como ha dicho alguien, desde el (imaginario) Todo sólo se puede ver, justamente, el Todo, mientras que desde la Parte se puede ver la Parte y (su relación con) el Todo. Desde el Centro sólo se ve el Centro, desde la Periferia se ve el Centro y la Periferia. Ver solamente el “todo” y el “centro” es otra manera de aludir a lo que Aníbal Quijano (2000) ha llamado la *colonialidad del saber/poder*. Vale decir, sucintamente expresado, que es aquel que tiene el *poder* el que determina la *lógica del proceso de conocimiento*, el que se arroga la posesión de la *totalidad* del saber; lo que queda fuera de esa “lógica” (de ese *Logos* con el cual ya los antiguos griegos pretendieron expulsar a su exterior el *Mythos*, como si este no fuera también una *parte* de aquel) es ignorancia, irracionalidad, “pensamiento pre-lógico”, “magia”, “mentalidad primitiva”, etc. Pero este “*Logos*” dominante es solo *una forma* posible de racionalidad: aquella que pensadores *europeos* –tan diferentes entre sí en sus perspectivas ideológico-políticas, pero convergentes en someter a interrogación crítica los lugares comunes de su propia cultura– como Weber, Nietzsche, Adorno y Horkheimer, Heidegger o Sartre denominaron *racionalidad instrumental*, o bien *racionalidad* (puramente) *técnica*: la *racionalidad* del *cálculo* cuya lógica es la dominación (de la naturaleza y de los hombres), y que oponían a la *racionalidad material*:

la racionalidad de los *valores* cuya lógica es la *emancipación*, la autonomía del pensamiento respecto de la mera eficacia técnica de la relación medios/fines. Entonces, instalarlos (epistemológica pero al mismo tiempo ideológica y políticamente, puesto que esas cosas son inseparables) en la perspectiva de una *tensión*, de un *conflicto* no resuelto entre la Parte y el Todo, en la cual lo que se juega es la cuestión del *poder* y la *dominación*, es una manera de estar atentos, desde el lugar de una *construcción* de un saber no sometido a la colonialidad (“construcción”, subrayamos, porque el saber no está *hecho* de una vez para siempre: no es una mera acumulación de conocimientos “neutrales”, sino un permanente campo de *batalla*): estar atentos y con espíritu crítico, decíamos, frente a las seductoras sirenas de ciertos discursos “posmodernos” –a menudo expresados, conscientemente o no, en algunas variantes de los estudios culturales e incluso de las teorías poscoloniales– que, combatiendo con buenas razones las pretensiones de un pensamiento de la Totalidad Abstracta, caen irreflexivamente en el extremo opuesto de la celebración, justamente, *acrítica* de una imagen del mundo como yuxtaposición de puras *diferencias* igualmente abstractas y más o menos equivalentes, sin tomar en cuenta el brutal, violento ejercicio de *poder* y la consiguiente producción de la más injusta *desigualdad* que esas “diferencias” suponen. El mundo actual, lamentablemente –aunque por razones que están muy lejos de ser azarosas– se parece más al espacio sangriento de un conflicto trágico que a la armoniosa y “híbrida” superposición de fragmentos interconectados con que la ideología de la “globalización” pretende representarlo.

5

Este es el *macro-contexto* cultural –todavía muy amplio, a esta altura de nuestra exposición– en el que escriben Ortiz, Freyre, Retamar. En los tres, la *africanía*, la *negritud*, el *mestizaje* son, como empezamos diciendo, más un *campo de batalla* que una simetría cromática o que un descriptivo juego de polaridades. Y no hay que asombrarse de ver inscripto, aquí, el concepto de *negritud*, habitualmente asociado –y por buenas razones– al nombre de Aimé Césaire, y luego de Frantz Fanon: los tres tuvieron tiempo de conocer esa idea, aunque ellos mismos no hicieran uso explícito de ella –probablemente porque, y si es así tuvieron razón, es una categoría demasiado *pura*, demasiado “*binarista*”. De lo que ellos querían, más bien, hablar, es de ese *caldero nuevo*, para el cual no basta la oposición “negro”/“blanco”, sino que requiere acuñar categorías también nuevas, *dis-locadas* de las grillas clásicas: cosas como, por ejemplo, *tabaco/azúcar*, o *casa grande/senzala*, o *Prós-*

pero/*Caliban*. Que no son, por supuesto, palabras (o “personajes”, en el último caso) *en sí mismas* nuevas; incluso, se diría, son arrancadas a diferentes y muy establecidas tradiciones –“naturales”, culturales, literarias–. Pero sí son *resignificadas* por nuestros tres autores para que, si se nos permite una asimismo muy establecida metáfora, el nuevo vino *moldee* nuevamente los viejos odres.

Además, la *mera oposición* “blanco”/“negro” hubiera resultado sospechosamente “racialista”, biológico. De lo que se trataba era de *historizar* esas “razas” –y las provenientes de su “mestizaje”– para mostrar que esos *nombres* son, precisamente, el *producto* de una historia, y no su precondición. La *esclavitud*, y todo lo que hemos visto que ella implica, *supone* en la conformación de un nuevo mundo (el *sistema-mundo* capitalista), lo que explica las nuevas formas de emergencia de aquella oposición, formas que cumplen también la función de ocultar, de desplazar de la vista aquello mismo que las explica (feticismo, *encore*). Ya lo hemos anticipado: lo que se llama el *racismo*, tal como lo conocemos o lo concebimos *hoy*, es una invención *moderna*, efecto de una esclavitud de “nuevo tipo” que tiene a su vez que *inventarse* una ideología para “racionalizar” la aparente incongruencia, el contrasentido, de recurrir al trabajo forzado, esclavo, en plena emergencia de una racionalidad económica y social en cuyo contexto a cualquier teoría linealmente “evolucionista” se le aparece como un anacronismo (cuando, también lo hemos visto, es en verdad un *sincronismo* absolutamente necesario justamente para la consolidación de esa nueva racionalidad).

Y no es, desde ya, que antes no hubieran existido múltiples formas de *etnocentrismo*: las hubo desde siempre, y en todas partes –ninguna “idealización” nos ayudará a hacer una mejor crítica de la historia y la cultura–. En muchas de las propias lenguas africanas, la *misma* palabra que designa a la sociedad de pertenencia –digamos la palabra *bantu*, o la palabra *dogon* – se traduce por “hombre/ humanidad” (¿se entiende?, “humanos” somos, siempre, *nosotros*: los “otros” son *otra cosa*). Pero ahora hay, se supone, una cultura *universal* –y “universalidad” es un significante que casi inevitablemente se desliza hacia “superioridad natural”– que, casualmente, es *blanca*. El sistema de equivalencias –autorizado inconscientemente por la dominación, por la hegemonía emergente del *equivalente general*, que es el Dios “racional” del capitalismo– cae en su casillero exacto: universal → superior → blanco/particular → inferior → negro. Como hubiera dicho Lévi-Strauss: la ideología resuelve, en el plano de lo imaginario, los conflictos que no tienen solución en el plano de lo real (y que no la tienen, en primer lugar, porque *no hay*, “naturalmente”, tal conflicto; la ideología, en verdad, da una doble vuelta de tuerca: *crea*, inventa,

una contradicción allí donde no tiene por qué haberla... para luego “resolverla”). Ortiz, Freyre y Retamar no creen en la “solución”, para empezar, porque no creen en el *problema*: la oposición no es de colores de piel, no es “natural”, no es constitutiva; es, otra vez, histórica, ideológica. Hace a un Poder (real) devenido Saber (“imaginario”) que *produce* amos y esclavos, y no los encuentra *ya hechos* por la Naturaleza, como había conjeturado Aristóteles (en una época en la que, sin embargo, la creencia en superioridades naturales *no era* necesariamente “racista”, por lo menos no más racista de lo que podía implicar la categoría de una *barbarie* cuya impronta era cultural: la de la *lengua*, incomprensible, del “Otro”). Por eso hay que salirse de ese camino, que no puede conducir a un pensamiento *crítico* (a una “puesta en crisis” de la *doxa* heredada) y *fabricarse* un léxico nuevo, diferente, *desviado*.

Pero, hay que insistir sobre algo: *azúcar/tabaco*, o *casa grande/senzala*, o *Próspero/Calibán* no son, está claro, conceptos, categorías, nociones *teóricas* en ningún sentido “científico” del término. Son, decíamos, *desvíos* del discurso: alegorías, metáforas, “personas” (en la acepción latina de *personae* como “máscaras” teatrales); es decir: *ficciones*. Por supuesto, semejante “ficcionalización” teórica está muy lejos de ser un invento latinoamericano: al menos desde el Jeremy Bentham de la *teoría de las ficciones* sabemos que la “ciencia”, aun la más “dura”, no tiene otra manera de proceder que mediante la construcción de *campos hipotéticos “ficticios”* que le sirvan de punto de partida. Pero en América Latina, desde muy temprano, parecería que el impulso hacia la ficción ya no como *recurso* sino como *sustancia* de la teoría o de la historia, es poco menos que irresistible, y con harta frecuencia bajo la forma de aquellos pares de oposiciones. Ya mencionamos, al pasar, a Sarmiento, a su oposición *civilización/barbarie* (y tendremos que volver a hacerlo, cuando veamos el uso que de ella hace Retamar); pero, ¿acaso no se sigue debatiendo hasta hoy si el texto del *Facundo*, en el que emerge esa conceptualización, debe ser analizado como un ensayo, una crónica de “historia del presente”, un tratado “sociológico”, o una *novela*? La vacilación de la crítica no es casual: hay, en la propia estructura como en la estrategia escritural y retórica de ese texto “fundante”, una *indecidibilidad* constitutiva, que tal vez –sin dejar de ser, claro, una marca de *estilo individual*– provenga de una voluntad de duplicar textualmente, haciéndole *violencia* a las fronteras de los géneros, la violencia de *lo real* al cual el texto alude⁵. Y es que, tratándose de América

5 Aquí no es cuestión, todavía, de poner en debate las posiciones *ideológico-políticas* de Sarmiento –cosa que ya haremos, como acabamos de decir, cuando discutamos los párrafos que Fernández Retamar le dedica al argentino–: simplemente queríamos señalar que *a pesar* de esas posiciones, su poderosa “textualidad” abre

Latina, de su historia, la violencia *no es* un mero recurso teórico. Ya decía David Viñas que la propia historia de la literatura “ficcional” argentina empieza, en *El Matadero* de Echeverría, con la metáfora de una *violación* (Viñas, 1964). La “violación” –forma de violencia extrema si las hay, metáfora que desde el principio tiene una significación *política* pero también *existencial*: es la intrusión forzada en el propio “cuerpo”, en la propia historia, en la propia comunidad– queda inscripta *como* origen, *desde el “origen”*, en la cultura latinoamericana, se hable o no de ella. En la *colonialidad* del poder/saber, la violación es el poder, las teorías justificadoras o racionalizadoras –la racionalidad instrumental, las filosofías del universal abstracto, el positivismo evolucionista, pero también el etnocentrismo o el racismo arropados en aquellas– son el saber. La “ficción”, la metáfora, el *desvío* del discurso por parte de la cultura vencida, o de la “nueva” cultura *engendrada* como hija “bastarda” de la violación, son una *defensa* contra ese “saber”: una *manera de decir*, un *estilo*, que no enfrenta al Saber dominante *en su mismo terreno*, sino que –como las formas *transculturadas* de las que nos hablará Ortiz– vive y se desarrolla por meandros en los *intersticios* del poder/saber, para engendrar a su vez *otra cosa*, algo sobre lo cual el poder/saber *no puede* legislar –¿qué sentido tendría, en efecto, recusar por “anticientífica”, por “no-verdadera” a una *ficción*?–. Así, como diría Lacan releyendo a Freud, “la Verdad tiene estructura de Ficción”: justamente porque su enunciación no se emite desde el espacio de una *pretensión de Verdad*, la ficción apunta *al lugar* de una Verdad, lugar vacío sobre el cual la Verdad deberá levantarse como *construcción*, imposible de definir de antemano, y por lo tanto constitutivamente *no-ideológica* en su manera de operar (aunque pueda ser ocupada con un “contenido” ideológico cualesquiera).

Quizá, al menos en parte, se refiera a todo esto Fredric Jameson con su célebre hipótesis de la literatura “periférica” como *alegoría “nacional”*. Se recordará esa hipótesis, que aquí solo podemos enunciar esquemáticamente: la mayoría de, incluso, las “historias de vida”, de los relatos de “experiencia individual” que pueden encontrarse en nuestras literaturas implican, finalmente, la “totalidad del laborioso relato de la colectividad misma” (Jameson, 1986). Ello les es necesario –más allá de las “intenciones”– porque el colonialismo, tanto como sus secuelas “globalizadas”, les arrebató la posibilidad misma de construcción de una “identidad” (no importa cuán imaginaria, como lo son todas) *autónoma y propia*, desarrollada en *su* propio “cronotopos”, en *su* propia espaciotemporalidad histórica. Entre las críticas que recibió esta tesis,

un juego de significaciones mucho más complejo de lo que él mismo, posiblemente, hubiera querido.

la principal y más atendible provino de Aijaz Ahmad, quien le reprochó un excesivo apresuramiento en su homogeneización, sin demasiados matices, de unas literaturas emergidas de regiones y experiencias histórico-culturales bien diferentes, para no mencionar las igualmente distintas *temporalidades* históricas, así como la más sutil y espinosa cuestión de los *estilos* literarios, a veces tan singulares e idiosincrásicos (Ahmad, 1994). Plausible señalamiento, como ya dijimos. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que Jameson –si lo hemos entendido bien– utiliza el concepto de *alegoría*, que quizá ayude a entender el estatuto de la ficción latinoamericana (o “periférica” en general): es el que le da Walter Benjamin en su clásico texto sobre el drama barroco, donde la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica, término a término, de una serie de símbolos de significación “esencialista”, prefijada de una vez para siempre y de contenido semántico universal. Benjamin, justamente, *opone* su concepto de *alegoría* al concepto canónico de “símbolo”, al decir que el “alegorista”, en su propia *praxis*, transforma en *ruinas* los congelados sentidos previos, y se comporta como un arqueólogo “creativo” que *construye* un sentido nuevo –o, mejor aun: que señala la *necesidad* de esa construcción– para su sociedad, en lugar de buscar una “esencia” eterna y ya consolidada (Benjamin, 1989b). Es este el movimiento *alegórico* que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización –y su continuidad proyectada hasta el presente– hizo perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, que ahora es necesario reconstruir, incluso *inventar*, sobre el vacío de esa ausencia. De manera similar, ya antes Simmel, en quien muy probablemente se inspira Benjamin, muestra cómo las ruinas de un edificio arcaico invadido por la naturaleza conforman una nueva “unidad estética” cuyo sentido debe ser *producido* por el “alegorista”; y que Simmel, como al pasar, hable de las ruinas de la *civilización maya*, no hace sino añadir dramaticidad a nuestro argumento sobre América “Latina”.

Lo que la ficcionalidad textual (o visual) singular de los “alegoristas” latinoamericanos está pues, no *re-flejando* sino *re-construyendo* imaginariamente, es aquel *vacío*, aquella *ausencia* de “comunidad”, luego de su catástrofe bajo la dominación colonial. Ello vale no solo para la narrativa literaria (o para cualquier otra forma artística) sino también, y en algún sentido especialmente, para el *ensayo*. “Especialmente”, porque en este género la operación alegórica, podríamos decirlo así, se *duplica*: el tabaco y el azúcar, la casa grande o la senzala aluden, sin duda, a referentes “reales” y *particulares* de Cuba o de Brasil, históricamente comprobables; pero, en su pasaje a la *escritura ensayística* de Ortiz y Freyre, esos referentes históricos particulares se transforman en (como diría Peirce) *interpretantes* relativamente “uni-

versales” de *toda* la situación histórico-cultural de las sociedades basadas en la esclavitud afroamericana. El caso de Retamar nos presenta una ulterior complicación: Próspero y Calibán (y por supuesto Ariel, Miranda y el resto de las *dramatis personae* de *La Tempestad* shakespeariana) *son ya* instancias imaginarias, y no datos “reales” de la historia. Sin embargo, ya veremos –cuando en la segunda parte de este trabajo analicemos más de cerca la *textualidad* de los tres autores– cómo también esos personajes, y su oposición dialéctica-dialógica, cumplen la función de *hipótesis ficcionales* para “interpretar” la historia del Caribe y, más aun, extenderla a toda América Latina y a una suerte de *teoría condensada* del colonialismo y la dominación imperial. Digamos simplemente, por ahora, que el “universalismo” que acabamos de señalar, y al cual se apunta por *transformación* de los “particularismos” (reales o imaginarios) que inspiran el desarrollo textual de los tres autores, es exactamente *inverso* al del discurso eurocéntrico dominante. En este, la Parte dominante (la Europa colonialista, para decirlo rápido) se coloca *en el lugar del Todo*, bien *absorbiéndolo* totalmente, bien *expulsándolo* al limbo de la no-historia –lo cual en definitiva equivale a lo mismo–, y creando de esa manera lo que Adorno hubiera llamado una *falsa totalidad*. En nuestros tres autores, por el contrario, la *proyección* de la Parte hacia el Todo se lleva a cabo para denunciar la *tensión*, el *conflicto* entre las dos “partes” que conforman ese Todo (así como el que existe al propio *interior* de la “parte” dominada, en términos de su cultura *mestiza*), para denunciar justamente aquel carácter de *falsa Totalidad*, para mostrar su condición “ideológica” de totalidad *inacabada* y *abierta*, operando no con el *concepto* de Totalidad, sino con el *movimiento permanente* de totalización/destotalización/retotalización que defendía en su momento Sartre como auténtica “razón dialéctica” (Sartre, 1964). En este sentido se puede hablar en ellos, al menos de manera premonitoria, de lo que Catherine Walsh llama “un saber otro” –que no es simplemente *otro saber*–, o un discurso *de-colonial* (y no solo *anti o pos colonial*) (Walsh, 2005a)⁶.

En una palabra: la ensayística latinoamericana –la que aquí nos interesa–, en su voluntad de relación con lo *real*, usa como trampolín el espacio de lo *ficcional*, allí donde la narrativa usa el de lo *imaginario*. Vale la pena, a este respecto, rescatar la distinción entre esas dos categorías llevada a cabo por Wolfgang Iser: lo puramente *imaginario* –espacio característico de la narrativa literaria– *puede o no* aspirar a una “referencialidad” de lo real (puede, digamos, ser más “realista” o más

6 Ver también “Other Knowledges, Other Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the Other America” (Walsh, 2005b). Le agradezco a Cathy Walsh el haberme facilitado este interesante texto.

“fantástica”), pero no es *ese* tipo de “ficcionalidad” la que la define como género. En el ensayo, a su vez, lo *ficcional* (con su aspecto también parcialmente “imaginario”, desde ya) está allí precisamente para revelar su relación con lo real, para *hacer visible*, por contraste, la existencia de una “realidad” pura y dura *sin la cual* la “ficción” sería impensable (Iser, 1993)⁷. Así, el tabaco y el azúcar, la casa grande y el senzala, son *primero* aceptados como referentes “reales”, *luego* extraídos de su contexto particular para ser transformados en “alegorías”, y *finalmente* devueltos al mundo de lo real para que hagan las veces de *interpretantes* del colonialismo. Con un gesto que obedece a la misma lógica “objetiva” aunque parezca seguir el camino inverso, Próspero y Calibán son *primero* aceptados como referentes “imaginarios”, *luego* extraídos de su contexto literario para devenir “alegorías” del colonialismo (y también de debates particulares de la Cuba de la época, como ya discutiremos), y *finalmente* devueltos a un mundo “imaginario” que, al completar este recorrido, ha quedado fuertemente *contaminado* por lo real.

Una palabra más, antes de concluir (provisoriamente). Esperamos que haya quedado claro que lo que estamos proponiendo es que la operación de “*ficcionalización alegórica*” que realizan Ortiz, Freyre y Retamar depende, estrictamente, de su conflicto con lo real –aunque “literariamente”, como es obvio, no pueda *reducirse* a ello–: es porque la historia real de América Latina incluye de manera sustancial, *material*, la esclavitud africana –y por esa vía a la realidad igualmente *material* del rol de la esclavitud en el *sistema-mundo* capitalista y su dominación– que las alegorías *textuales*, “*ficcionales*”, de los tres autores pueden funcionar como tales. Vale decir: así como la estrategia de totalización/destotalización/retotalización (el método llamado *progresivo-regresivo* de Sartre) sorteaba la trampa ideológica del fetichismo de la *falsa totalidad*, ahora el vaivén dialéctico y conflictivo entre lo *ficcional* y lo real –donde el estatuto de cada uno de los polos depende del otro– sorteaba igualmente el otro extremo de la tentación ideológica *textualista* y “*posmoderna*”, en la que la “ficción”, la *écriture* o lo que fuese *sustituye* totalmente el universo de lo real, *colonizándolo* –si se nos permite el nada inocente término– con su proliferación particularista de significantes desligados, de discursividades rizomáticas, etc. En Ortiz, Freyre y Retamar, por el contrario, la “literatura” es una red espesa, sin duda, con su propio nivel de autonomía y especificidad, pero tendida precisamente para *pescar* lo real.

7 La traducción más “literal” para el término *fictive* sería, en verdad, “*ficticio*”. Pero en castellano esta palabra tiene una cierta connotación negativa de “artificioso” e “inútil”. *Ficcional*, por su parte, tiene la ventaja, como ya vimos, de no convocar prejuicios sobre su valor de “Verdad”.

Terminaremos, por el momento, aquí. Todavía estamos en un nivel de relativamente alta *generalidad*. La próxima segunda parte de nuestro trabajo deberá, por lo tanto, *especificar* lo más posible el análisis de la *literariedad* singular de nuestros tres autores, para luego hacer *retornar*, desde otro nivel, lo *real* –no siempre “maravilloso”, por cierto– que esos textos críticos *quieren decir* sobre América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnet, Miguel 2002 “La razón del Otro: ¿Para qué sirve la antropología hoy?” *Catauro* (La Habana) Año 3, N° 5, enero-junio.
- Bastide, Roger 1967 *Les Amériques Noires* (Paris: Payot).
- Benjamin, Walter 1989a “Tesis de Filosofía de la Historia” en *Discursos Interrumpidos* (Madrid: Taurus).
- Benjamin, Walter 1989b *El Origen del Drama Barroco Alemán* (Madrid: Taurus).
- Blackburn, Robin 1988 *The Overthrown of Caribbean Slavery* (Londres: Verso).
- Genovese, Eugene 1979 *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- Thomas, Hugh 1998 *La Trata de Esclavos* (Barcelona: Planeta).
- Bloch, Ernst 2005 *El Principio Esperanza* (Madrid: Trotta) Vol. I.
- Calvet, Louis-Jean 2005 *Lingüística y Colonialismo* (México: FCE).
- Dubois, Laurent 2004 *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the Caribbean* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fernandes, Florestan 1978 *A Integracao do Negro na Sociedade de Classes* (Sao Paulo: Atica) Vol. I y II.
- Gruzinski, Serge 1997 *La Guerra de las Imágenes* (México: FCE).
- Gruzinski, Serge 1999 *La Colonización de lo Imaginario* (México: FCE).
- Herkowitz, Melville 1968 *El Hombre y sus Obras* (México: FCE).
- Iser, Wolfgang 1993 *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Jameson, Fredric 1991 “El posmodernismo, lógica cultural del capitalismo tardío” en *Ensayos sobre el Posmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Mignolo, Walter D. 2002 “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica” en Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro Gómez, Santiago (comps.) *Indisciplinar las Ciencias Sociales* (Quito: UASP/Abya-Ayala).
- Palerm, Ángel 1989 *Antropología y Marxismo* (México: Nueva Imagen).

- Picotti, Dina 1998 *La Presencia Africana en nuestra Identidad* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Pino, Julio César 2004 “A Twenty-First Century Agenda for Teaching the History of Modern Afro-Latin America and the Caribbean” *Latin American Perspectives*, (Riverside: University of California), Vol. 31, Nº 134, enero.
- Ribeiro, Darcy 1972 *Las Américas y la Civilización* (Buenos Aires: CEAL).
- Sartre, Jean-Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Sempat Assadourian, Carlos *et al.* 1972 *Modos de Producción en América Latina* (México: Pasado y Presente).
- Severi, Carlo 2004 *Il Percorso e la Voce. Un'antropologia Della Memoria* (Torino: Einaudi).
- Stern, Steve 1988 “Feudalism, Capitalism and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean” en *American Historical Review* (Indiana) Vol. 93, Nº 4, octubre.
- Velásquez Castro, Marcel 2005 *Las Máscaras de la Representación. El sujeto esclavista y las Rutas del Racismo en el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Banco Central de Reserva del Perú).
- Viñas, David 1964 *Literatura Argentina y Realidad Política* (Buenos Aires: Jorge Álvarez).
- Viotti da Costa, Emilia 2004 *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue* (Sao Paulo: Compañía das Letras).
- Wachtel, Nathan 1990 *Le Retour des Ancêtres* (Paris: Gallimard).
- Wallerstein, Immanuel 1987 *El Moderno Sistema Mundial* (Madrid: Siglo XXI) Vol. I, II y III.
- Walsh, Catherine 2005a “(Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad” en Walsh, Caterine (ed.) *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial* (Quito: UASB, Abya-Yala). Walsh, Catherine 2005b “Other Knowledges, Other Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the Other America”, trabajo originalmente presentado en el Congreso *Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-continental Inventions in Philosophy, Theory and Critique* (University of California Berkeley) 21-23 de abril.
- Williams, Eric 1994 [1944] *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

ALEJANDRO MOREANO

**BORGES Y LA MODERNIDAD
LATINOAMERICANA**

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, LA ADMIRACIÓN por la literatura borgeana ha sido creciente, universal, incontrastable, y Borges convertido en figura central del *canon* mundial y latinoamericano. Literatura posmoderna para unos, moderna, quizá tradicional para otros; fantástica y realista; cosmopolita y argentina: como toda gran obra, la suya ha generado múltiples y contrapuestas lecturas, intensas polémicas.

Más allá –o más acá– de la dialéctica entre literatura fantástica y realista o de contradicción entre nacionalismo y cosmopolitismo literario, nosotros pretendemos aproximarnos a Borges en el desarrollo de la estética de la modernidad, de la que es uno de sus momentos de culminación.

El arte y la literatura de la época contemporánea se caracterizan por la consumación de la abstracción del valor y su emancipación de la naturaleza y del valor de uso, que comenzara con la revolución maquinista, la gran industria y la subsunción real del trabajo al capital. En la etapa de la manufactura y de la energía natural, animal o humana, el capital aún estaba subordinado a la naturaleza. La máquina de vapor y la máquina-herramienta iniciaron un proceso que parece estar terminando. Hoy, con la materia prima sintética, el valor consigue aproximarse a su pureza absoluta. Fredric Jameson

ha señalado que la naturaleza y la cultura son ahora un producto industrial: “naturaleza-hecha-a-máquina, cultura-hecha-a-máquina” (Negri y Hardt, 2002). Las formas artísticas y culturales no harían sino expresar esa abstracción en su propia abstracción más allá de la mimesis y de la representación.

A la inversa de la *progresión al naturalismo*, el camino recorrido del románico al renacimiento, la formación de la simbólica del valor ha sido la de la creciente separación entre la representación y el mundo representado. La resistencia del imaginario del valor de uso y de la naturaleza –el cuerpo y el Eros– terminó con el realismo y el naturalismo del siglo XIX, precedida por la oposición entre los períodos neoclásico y romántico. El impresionismo iniciará entonces esa revolución de las formas que culminó en el expresionismo y sus diversas variantes, sobre todo el expresionismo abstracto, surgido en los Estados Unidos hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, cuyos mejores exponentes fueron Mark Rothko, Willem de Kooning, Franz Kline y Jackson Pollock, y que consumó el proceso iniciado por el *manierismo* y llevó a la subjetividad a desarticular por completo la llamada objetividad de la obra artística, desmontando así las dos categorías tradicionales del arte, la *representación* y la *semejanza*. El proceso discurrió por dos grandes formas opuestas: aquella que pretendía disolver la *semejanza* y la *representación* en la inmersión en el Eros primordial, en la estética de las pulsiones preverbales; y la que, por el contrario, llevaría la sublimación a su forma absoluta: representación sin lo representado, significante puro, autonomía total del orden simbólico.

En Borges se puede descubrir la “sublimación en proceso”: el curso de la abstracción que lleva a la germinación de la literatura como forma pura. Resulta sorprendente que haya sido en América Latina donde se gestara una de las mayores y mejores expresiones del proceso de sublimación artística del valor. Y más asombroso aun que ocurriera no por un despliegue de los imaginarios y la simbólica de la modernidad sino, al contrario, por una especie de emergencia de figuras del imaginario y la simbólica premodernas: el destino, el imperio de la Voluntad inapelable, la disolución en el infinito de la libertad y la singularidad humanas, la refutación del tiempo, la cosmovisión neoplatónica, la causalidad mágica...

Por otra parte, en los últimos tiempos ha cobrado importancia la tesis sobre el carácter posmoderno de la obra borgeana. Su gran prestigio ha coincidido con la hegemonía de la llamada “posmodernidad¹” y el propio Borges ha sido caracterizado como

1 En la que se incluye a tirios y troyanos, entre ellos, Foucault, Derrida, Lacan y Deleuze.

una suerte de adelantado o profeta posmoderno. Se ha privilegiado la lectura de *Ficciones* y *El Aleph* y se ha encontrado en ellos los atributos cardinales de la literatura contemporánea de vanguardia representada por el grupo Tel Quel, la literatura posmoderna norteamericana, el *nouveau roman*... Para tales lecturas, Borges habría fundado la literatura actual en tanto hubo puesto fin a su condición de mímesis de la realidad para convertirla en ficción de la ficción, disolución del narrador y de los personajes, escritura como lectura y relectura, intertextualidad, palimpsesto, flujos narrativos rizomáticos, vigencia, al interior del texto, de la metanarrativa y el metadiscurso, integración de ensayo, crítica y narrativa, de autor, personaje y lector.

A diferencia de la tesis de la posmodernidad de Borges, nosotros creemos que las características señaladas –ficción de la ficción, escritura como lectura y relectura, intertextualidad, simulación de segundo grado– son el resultado y la expresión de la transformación singular, en la tradicional relación de los saberes y los géneros, entre la literatura y las formas del pensamiento, en particular de la filosofía, que Borges provocó.

Uno de los ejes del campo cultural de la tradición occidental ha sido el papel central de la filosofía convertida en el gran metalenguaje. Borges, quizás sin darse cuenta, destronó la filosofía de su sitio y colocó en su lugar la literatura, convertida así en el gran metalenguaje contemporáneo. Borges incluso transformó la teoría y crítica literarias, metalenguajes específicos del campo literario, en insumos y materias primas, técnicas y procedimientos, de la creación literaria.

Y tan profunda revolución fue gestada, gracias a su condición de intelectual latinoamericano que cruza continuamente las fronteras entre los géneros y los saberes. Lo que otros intelectuales del siglo XX –Alfonso Reyes, José Martí, los Henríquez Ureña, Vasconcelos, Benjamín Carrión– cristalizaron en el ensayo, Borges lo desplegó en la narrativa. Tal fue su singularidad.

I. LA REVOLUCIÓN BORGEANA

1. BORGES Y LA LITERATURA COMO FORMA PURA

Desde la perspectiva señalada se puede clasificar la obra narrativa de Borges en tres tipos de cuentos, según el grado de sublimación: aquellos en que la trama es muy fuerte y casi imperceptible el mecanismo de simbolización; los textos en los que la abstracción y sus figuras absorben, en diversos grados, la sustancia del acaecer; y aquellos en que la lógica pura de la abstracción cobra primacía y deviene no solo

el sentido sino la trama argumental suprimiendo la singularidad humana. La clasificación en realistas y fantásticos que Borges –y muchos otros– utiliza para definir sus textos narrativos está sobredeterminada por la anterior.

1.1. Acaecer y pasión

“Admirables tal vez por lo novedosos y por cierta lacónica probidad, pero no por las virtudes de la pasión.”

Examen de la obra de Herbert Quain (Borges, 1991)

Una de las más viejas discusiones sobre el carácter de la obra de Borges es aquella que se funda en la oposición entre literatura fantástica y realista.

Los textos más conocidos y singulares de Borges –“*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*”, “*La biblioteca de Babel*”, “*La lotería en Babilonia*”, “*El Aleph*”, “*El inmortal*”– son decididamente fantásticos y han dado lugar a múltiples estudios. A la par, otras interpretaciones han hecho hincapié en la forma “realista” de buena parte de sus otros textos narrativos. El propio Borges lo señala². Y afirma su predilección por “*El informe sobre Brodie*” sobre sus textos fantásticos³.

Fue el propio Borges, además, quien, a diferencia de las propuestas experimentales de las vanguardias de su época que llevarían a la novela objetalista a negar la importancia y certidumbre de la *historia*, concedió un enorme privilegio a la trama. En el prólogo a *La invención de Morel* de Adolfo Bioy Casares, señala: “Todos tristemente murmurran que nuestro siglo no es capaz de tejer tramas interesantes; nadie se atreve a comprobar que si alguna primacía tiene este siglo sobre los anteriores es la de las tramas”. Y señala a Kafka como uno de los mejores ejemplos.

Al mismo tiempo, la narrativa borgeana respeta la sucesión cronológica, la lógica interna de la acción, las exigencias de la sin-

2 “Fuera del texto que da nombre a este libro y que manifiestamente procede del último viaje emprendido por Lemuel Gulliver, mis cuentos son realistas, para usar una nomenclatura en boga” dice en “Prólogo” en *El informe de Brodie* (Borges, 1991).

3 “Hay dos libros que me han granjeado alguna fama: *Ficciones* y *El Aleph*. Es decir, los libros de cuentos fantásticos; pero yo ahora no escribiría cuentos de ese tipo. Me parece que no están mal, pero es un género que me interesa poco ahora (o del cual me siento incapaz y por eso digo que me interesa poco). A mí me gusta más *El informe de Brodie* y quizás el libro que estoy escribiendo ahora y cuyo título no me ha sido aún revelado, pero nadie comparte mis opiniones” dice en “Borges habla sobre sus libros” en: <<http://sololiteratura.com/bor/borborgeshabla.htm>> . Acceso 25 de septiembre de 2010.

taxis y varias otras convenciones tradicionales de la narrativa, al punto de que Anderson Imbert insiste en sus “contrastes entre la subversiva concepción del mundo de Borges y sus técnicas conservadoras”.

En gran medida, el conflicto tiene que ver –y esa es una de las paradojas de la escritura narrativa de Borges– con la categoría de lo concreto y singular. Su cosmovisión la niega, su estética la afirma.

En efecto, la ideas cardinales de Borges de la supresión del tiempo –solo el presente existe–, niegan todo suceder y, por lo tanto, cualquier trama narrativa: la de la negación del mundo objetivo lo convertiría en la absurda objetividad descrita en *Tlön*, en que no existe el espacio sino “una serie heterogénea de actos independientes”, y la de la disolución del yo denegaría toda identidad, unidad y opacidad al personaje. La radical supresión de la singularidad humana, propia de la cosmovisión de Borges, choca no solo con su concepción estética sino con los fundamentos mismos de toda escritura narrativa que comprende personajes, acaeceres, curso, tiempo.

Borges lo sabe, tanto que la descripción del imaginario idealista que niega el espacio, el *continuum* del tiempo, los sustantivos en “*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*”, imposibilita, según lo sugiere el narrador, cualquier posibilidad narrativa. Por otra parte, las novelas ficticias, nombradas y comentadas en sus textos son, a juicio del narrador, un fracaso artístico. Borges lo reconoce con una leve ironía que se despliega con mucha discreción⁴. ¿Cuáles son las razones del fracaso? Haberse quedado en la abstracción, en los juegos lógicos, en la alegoría, en la puesta en escena directa de la tesis filosófica⁵.

4 Es muy sintomático que en esos juicios haya una discreta autocrítica. La recurrencia a criterios críticos-autocríticos presentes de manera literal e indirecta en la narrativa borgeana es frecuente. Así, por ejemplo, en el elogio al poeta David Jerusalem, señala: “Whitman celebra el universo de un modo previo, general, casi indiferente; Jerusalem se alegra de cada cosa, con minucioso amor. No comete jamás enumeraciones, catálogos” (Borges, 1991).

5 Respecto de las novelas de Herbert Quain, el narrador señala poco después de exponer la arquitectura de *April March*: “De esta estructura cabe repetir lo que declaró Schopenhauer de las doce categorías kantianas: todo lo sacrifica al furor de la simetría” dice en *Ficciones* (Borges, 1991). Respecto de “El acercamiento a Almotásim, después de resumir la trama, señala: “Si no me engaño, la buena ejecución de tal argumento impone dos obligaciones al escritor: una, la variada invención de rasgos proféticos; otra la de que el héroe prefigurado por estos rasgos no sea una mera convención o fantasma [...] Dicho sea con otras palabras: el inaudito y no mirado Almotásim debería dejarnos la impresión de un carácter real, no de un orden de superlativos insípidos” (Borges, 1991). Huelga decir que, según el narrador, Borges, la versión de 1934 se malograba en este punto. La novela de Ts'ui Pên, semejante a las de Herbert Quain, fue vista, por

Tales novelas, además, cometían el error más temido por Borges: eran meras alegorías sin acontecimientos ni personajes concretos, singulares. El triunfo del empirismo simplón de la policía sobre la elaborada construcción “fantástica” de Lönnrot, en “La muerte y la brújula”, entraña una crítica y una ironía similares.

Emir Rodríguez Monegal, furioso enemigo de los llamados realismo y novela regionalista latinoamericana, se pregunta: ¿cuál es la causa de este doble aspecto de las ficciones de Borges, esta vacilación entre una concepción francamente fantástica y una apariencia tenazmente realista? “Pero podría verse otra causa en la necesidad (de todo narrador) de incrustar su relato en una realidad ‘verosímil’”. Y pone como ejemplo a “Funes el memorioso” que, sobre el fundamento de una idea fantástica, una memoria infinita, contiene muchos detalles concretos sobre la vida del personaje, un muchacho campesino como tantos otros.

Temeroso de caer en la alegoría, Borges siempre buscó la concreción de los hechos y de los personajes. Algunos de sus cuentos son aquellos en que el eje radica en la singularidad del personaje y de la dramática concreta que vive o sufre, y la dimensión abstracta surge del carácter peculiar, irreductible a cualquier trascendencia, de los hechos⁶. Incluso los más alegóricos siempre buscan lo singular y concreto, a modo de compensación, tal el caso de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en que Borges describe el relato de la búsqueda, por parte de Borges y Biyo Casares, de Tlön en la Enciclopedia Británica, el descubrimiento de la trama del complot, a la vez que al final, Borges se sustrae indiferente a la toma del planeta tierra por Tlön. La coletilla final, innecesaria en la pura lógica narrativa, singulariza a “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y, en general, a varios cuentos “fantásticos”.

Mas esa preocupación por lo singular y contingente, ¿implica que la literatura borgeana es una indagación de la condición huma-

quienes desconocían su clave secreta, como una “publicación insensata. El libro es un acervo indeciso de borradores contradictorios” (Borges, 1991).

6 Así, los cuentos de *El informe de Brodie*, entre los que se destacan “Historia de Rosendo Juárez”, “El encuentro”, “El otro duelo”, “Guayaquil”; “La forma de la espada” y “Tema del traidor y del héroe” de *Artificios en Ficciones*; “Emma Zunz”, en *El Aleph*. Hay algunos en que a pesar de una fuerte abstracción categorial, lo concreto alcanza cierta primacía, tal como “La muerte y la brújula”, “El jardín de los senderos que se bifurcan”, (la figura temporal del laberinto es allí una historia interna y el recurso del personaje-espía para enviar su mensaje); “El milagro secreto”, en *Ficciones*; “El muerto”, “La espera”, “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)”, “Los teólogos”, “Deutsches Requiem”, “El Zahir”, “La escritura del dios” en *El Aleph...*

na y de sus pasiones, una de las características de la modernidad literaria?

En el nacimiento y germinación de la modernidad, el proceso de control y privatización de las pasiones derivó en una verdadera manía clasificatoria. En ese nivel, la paleta de Spinoza es exhaustiva⁷. Le Brun registró veintiuna emociones, a saber: admiración, estima, veneración, éxtasis, desprecio, horror, espanto, amor simple, deseo, esperanza, miedo, celos, odio, tristeza, dolor corporal, alegría, risa, llanto, cólera, desesperación extrema y rabia.

¿Cuáles son las pasiones en la literatura borgeana?

A diferencia de la era moderna, caracterizada por pasiones complejas y versátiles –tal el modernismo–, el mundo de Borges se mueve en el viejo terreno de Shakespeare: una sola pasión que gobierna toda una vida. Lo dice en “El duelo”: “la vida exige una pasión”. Pero, ¿son tan variadas esas pasiones únicas como en Shakespeare o las descritas por Spinoza?

7 Envidia, odio que afecta tanto que uno se entristece por lo bien y se alegra por lo mal que le va al otro; misericordia, a la inversa; amor y odio, alegría o tristeza por algo o alguien externo, inclinación y repulsión respecto del objeto que causa alegría o tristeza; esperanza, alegría inconstante, acompañada de incertidumbre; miedo, tristeza inconstante, acompañada de incertidumbre; seguridad, cuando desaparece la duda de la esperanza; desesperación, cuando desaparece la duda del miedo; satisfacción, alegría porque ha sucedido algo contra lo que temíamos; insatisfacción, tristeza porque ha sucedido algo contra lo que esperábamos; commiseración, tristeza por el mal que le ha sucedido a otro, igual a nosotros; asombro, contemplación de algo que deja absorta al alma porque esa admiración singular no tiene conexión con las demás; desprecio, ese algo impresiona tan poco al alma que esta ve lo que no tiene; amor propio y humildad, soberbia y abyección, estimarse en demasía o subestimarse, sobrestimación y menosprecio a los otros; gloria, acción nuestra alabada por lo demás; vergüenza, acción nuestra vituperada; pudor e impudor, miedo o atracción por lo que causa vergüenza, aprobación e indignación frente alguien que ha hecho bien o mal a otro. Afecciones del deseo: frustración, apetito de una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa y reprimido por su imposibilidad; emulación, deseo de una cosa que los otros también la quieren; agradocimiento, al que nos ha hecho bien; benevolencia, deseo de hacer bien a quien nos mueve a commiseración; ira, hacer el mal a quien nos odia; venganza, odio recíproco, hacer el mal a quien nos lo ha hecho; crueldad, hacer el mal a quien amamos o sentimos commiseración; temor, evitar un mal mayor mediante uno menor; audacia, hacer algo que los otros temen y no se atreven; pusilanimidad, no hacer algo que los otros sí se atreven; consternación, deseo de evitar un mal que es reprimido por el asombro frente a ese mal; modestia, deseo de hacer lo que agrada y viceversa; ambición, deseo inmoderado de gloria (Spinoza, 1977).

La *valentía del guerrero*⁸, la traición⁹, la venganza¹⁰: la paleta de Borges sobre el mundo de las pasiones no es muy rica que digamos. Lector

8 Esas pasiones únicas surgen en torno de los grandes valores que provienen de la ideología y de la moral de orilleros, compadritos y gauchos en el primer plano de la escena y, en el plano de fondo y fundamental, de la moral de sus antepasados –“los Acevedo y los Suárez de mi linaje en ‘España’” en *El otro, el mismo* (1964)–, los “próceres de la independencia” que se ubicaron en el bando de los “unitarios” en las guerras civiles del período de Rosas: el coronel Francisco Luis Borges, su bisabuelo Coronel Isidro Suárez de la batalla de Junín, su abuelo, Isidoro Acevedo, el doctor Fernando de Laprida, Cabrera, Soler. El fundamento último de una ética borgeana de las pasiones es lo que podríamos llamar la *valentía del guerrero*.

9 La más fuerte de las pasiones de la literatura borgeana es la que gira en torno de un hecho absoluto y definitivo: la traición. Sin embargo, la traición tiene una valoración distinta y contrapuesta según el ámbito moral y social en el cual se produce. En *Vincent Moon*, gestada por la cobardía del personaje en la lucha por la independencia de Irlanda, es un acto monstruoso, la mancha indeleble, el noveno de los círculos del infierno. Por otra parte, la descripción de Moon –“Era flaco y fofo a la vez; daba la incómoda impresión de ser invertebrado. Había cursado con fervor y con vanidad casi todas las páginas de no se qué manual comunista”– resume los odios encendidos de Borges. Ver “La forma de la espada” en *Ficciones* (Borges, 1991). Pero, ¿en “Historia de Rosendo Juárez” y en “El indigno”, Borges no reivindica acaso la traición a la “pandilla”, terrible en la moral común, y bien vista por la moral del orden y de la policía, más aun si se la compara con la versión de la misma historia contada casi cuarenta años antes en “Hombre de la esquina rosada”? Borges, ya en sus ochenta años, señaló: “Y aunque después escribí otro cuento, “Historia de Rosendo Juárez”, como una suerte de palinodia o de contraveneno, no fue tomado en serio por nadie. No sé si lo leyeron, o simularon no haberlo leído, o si lo tomaron por un mal momento mío. El hecho es que yo quise referir la misma historia tal como pudo haber ocurrido, tal como yo sabía que pudo haber sucedido cuando escribí “Hombre de la esquina rosada” en 1930, en *Adrogüé*”, en *Borges habla sobre sus libros*. Entre uno y otro texto hay un radical cambio de valores. Lo que critica en el relato de su juventud es la idealización moral de los compadritos: “Quizás haya una necesidad de lo falso que fue hallada en ese cuento. Además, el relato se prestaba a las vanidades nacionalistas, a la idea de que éramos muy valientes o de que lo habíamos sido; tal vez por eso gustó” (“Borges habla sobre sus libros”, Op. cit.).

Si en “Hombre de la esquina rosada” la “cobardía” de Rosendo Juárez es cuestionada por el narrador, el vengador de la afrenta cometida por el Corralero, y la *victoria moral* está de su lado y la ignominia del de Rosendo Juárez, en “Historia de Rosendo Juárez” es revalorada por el narrador y convertida en un acto de valor:

“Para zafarme de esta vida, me corrí a la República Oriental, donde me puse de carrero. Desde mi vuelta me he afincado aquí. San Telmo ha sido siempre un barrio de orden”.

Frente a los gauchos –a Martín Fierro– asume sin embargo una posición distinta. En “La otra muerte”, Borges narrador dice al conocer el acto cobarde de Pedro Damián y recordar su silencio: “En vano me repetí que un hombre acosado por un acto de cobardía es más complejo y más interesante que un hombre meramente animoso. El gaucho Martín Fierro, pensé, es menos memorable que Lord Jim o que Razumov. Sí, pero Damián, como gaucho, tenía obligación de ser Martín Fierro –sobre todo, ante gauchos orientales”.

10 Emma Zunz es el mayor personaje Borges que encarna la venganza.

incansable de Baruch Spinoza –“Me he pasado la vida explorando a Spinoza”, tomó cierta versión de su panteísmo pero no su excepcional gramática de las pasiones. Lo admiraba y estuvo a punto de escribir un libro sobre él, pero “luego descubrí que no podía explicar a otros lo que yo mismo no puedo explicarme”. Hay una radical diferencia entre Spinoza y Borges: la importancia dada a la naturaleza *-natura naturata* frente a Dios, *natura naturans*– en su sistema de pensamiento permitió al primero reconocer el mundo de las pasiones –en su célebre *Ética según el orden geométrico*¹¹– y su derecho a desplegarse libremente en una época en que Descartes las consideraba peligrosas en tanto no estuvieran sometidas férreamente a la razón. Pero no solo frente a Spinoza sino frente a Shakespeare, Dostoyewsky, Faulkner, los grandes narradores modernos, la paleta pasional de Borges es en extremo pobre.

Sabato, en su conflictiva relación con Borges, señaló:

“Pero más libresco que vital, más refinado que poderoso, ha producido una literatura a menudo bizantina y anémica, aunque hermosa. Pero no por carácter apátrida sino, simplemente, por temperamento. Y aunque se da en él ese peculiar tono metafísico de la mejor literatura nuestra, le falta la fuerza que exige una literatura grande. Pero tampoco eso puede reprochárselo pues nadie puede ser culpado de no ser poderoso”.

Borges no tenía, en el decir de Sabato, el temperamento poderoso para una literatura épica de guerreros ni para una literatura dostoievskiana del alma humana. El tono de Borges priva las pasiones de toda profundidad y dramatismo –las deserotiza–, y esa es quizás su (pos) modernidad. El tono de informe las torna una categoría burocrática del mundo moderno.

No, para Borges lo concreto y contingente no forma parte de una literatura de la condición humana. Su texto “La otra muerte” nos da la clave de la función de las pasiones en su poética: “En vano me repetí que un hombre acosado por un acto de cobardía es más complejo y más interesante que un hombre meramente animoso. El gaucho Martín Fierro, pensé, es menos memorable que Lord Jim o que Razumov”. La pasión es sobre todo una tensión estética.

11 Baruch Spinoza no confinó las pasiones a la esfera inferior que debía ser sojuzgada o sublimada por el alma. Spinoza partía de una relación entre cuerpo y alma, similar a la existente en Dios y el mundo, como dos ámbitos de una unidad, entendida la una como sustancia y la otra como extensión. El alma busca la perfección, el aumento de la fuerza de obrar, y las pasiones afectan esa potencia, debilitándola o elevándola. Sus dos extremos son placer y dolor, de las que se derivan alegría y tristeza, regocijo y melancolía. A partir de esa unidad básica, Spinoza realiza una clasificación de todas las aficiones en uno y otro sentido, según los principios *geométricos* que las regulan (Spinoza, 1977).

El rechazo a la contingencia: “Funes el memorioso”

Borges odiaba la alegoría: “Para todos nosotros, la alegoría es un error estético” (Borges, 1991). Sin embargo, al mismo tiempo amaba las abstracciones y los símbolos y guardaba frente a la contingencia y singularidad del acaecer humano una posición ambivalente. “Funes el memorioso” marca un punto de ruptura.

Borges lleva al absurdo la tesis de la representación y la semejanza del mundo propia del realismo: todos los matices más ínfimos, microscópicos, de todos los objetos y seres que se entrecruzan en cada uno los infinitésimos de los acaeceres humanos percibidos por Funes¹². Las aporías de Zenon no aplicadas a un reducido acaecer y a un escueto paisaje -Aquiles y la tortuga o la flecha lanzada al blanco-sino a todos las percepciones, entre ellos los aconteceres humanos en todos los segundos, minutos, horas, meses, años, décadas de las vidas percibidas, pero también leídas por Ireneo¹³.

La experiencia infinita de sentidos –agigantados hasta la percepción de infinitísimo– transpuesta de inmediato a la conciencia. Beatriz Sarlo, en su incitante análisis de Borges, nos dice:

“La literatura, precisamente, rompe esa inmediatez ligada a la memoria, la percepción y la repetición. La literatura trabaja con lo heterogéneo, corta, pega, salta, mezcla: operaciones que Funes no puede realizar con sus percepciones ni, por lo tanto, con sus recuerdos” (Sarlo, 1993).

Funes sí puede comparar sus recuerdos: las formas de las nubes australes con las vetas de un libro de pasta española y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro. Lo que no puede es engendrar “ideas generales, platónicas”, abstraer, generalizar, pensar: “Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”. Ireneo Funes es la metáfora de la elección de Borges por una literatura de las “ideas generales, platónicas”, del “generalizar, abstraer”.

12 Las referencias a la prodigiosa memoria de Ireneo Funes son descritas con la clásica técnica borgeana de las “enumeraciones dispares”. En gran medida se parecen a las enumeraciones gestadas por la visión producida por los objetos mágicos de “El Aleph” y de “La escritura del dios”. En dichos cuentos son expresiones del infinito universo que es Dios y nos maravillan. En Ireneo Funes, “orillero antiguo” y “compadrito de Fray Bentos” son una maldición que en, dos años, lo llevan a la muerte, con 21 años.

13 No es una exageración, Funes sabía “las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de 1882 y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro de pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción de Quebracho” (Borges, 1991).

1.2. La simbolización

En una conferencia sobre el cuento en que relata como escribió “El Zahir”, Borges nos describe el proceso de simbolización. En la ideación del cuento, comienza por la categoría abstracta –lo inolvidable– y busca su concreción como alegoría o ilustración y arriba a la imagen de la *amada muerta*, tema caro a Poe¹⁴. En la escritura, empero –y eso es lo que nos interesa por ahora–, predomina el curso opuesto, el proceso simbólico de abstracción de lo concreto que Borges considera la forma artística de un cuento. No inicia con la categoría abstracta –la referencia al Zahir queda como una forma de epígrafe– de *inolvidable*, por supuesto, sino con la *amada muerta*, en una versión irónica, un poco ridícula¹⁵.

Surge de lo concreto y se despliega en un proceso de continua abstracción: el velorio de la mujer trivial y única y de Borges enamorado, el *guindado* en el almacén, la moneda extraña, el inicio de la obsesión, los diversos subterfugios para olvidarla, la libra esterlina con San Jorge y el dragón, la escritura del relato del asceta, la serpiente Fafnir que protege el tesoro de los Nibelungos, el psiquiatra, la lectura del texto *Urkunden zur Geschichte der Zahirsage* (Breslau, 1899) de

14 “Ese fue mi punto de partida, bastante abstracto y pobre: pensar en el posible sentido de esa palabra oída, leída, literalmente inolvidable, *unforgettable*, *unvergesslich*, *inoubliable*” (Borges, 1991). No se trata solo de un método de fabulación sino de una concepción del mundo. Primero: la categoría *inolvidable*, luego la moneda, luego la mujer, luego él, Borges, enamorado de esa mujer. El modo como lo descubre es sintomático: “Entonces pensé, como pensó Edgar Allan Poe cuando escribió su justamente famoso poema *El Cuervo*, en la muerte de una mujer hermosa. Poe se preguntó a quién podía impresionar la muerte de esa mujer, y dedujo que tenía que impresionarle a alguien que estuviese enamorado de ella. De ahí llegué a la idea de una mujer, de quien yo estoy enamorado, que muere, y yo estoy desesperado. En ese punto hubiera sido fácil, quizás demasiado fácil, que esa mujer fuera como la perdida Leonor de Poe. Pero no decidí mostrar a esa mujer de un modo satírico, mostrar el amor de quien no olvidará la moneda de veinte centavos como un poco ridículo; todos los amores lo son para quien los ve desde afuera. Entonces, en lugar de hablar de la belleza del *low splendor*, la convertí en una mujer bastante trivial, un poco ridícula, venida a menos, tampoco demasiado linda. Imaginé esa situación que se da muchas veces: un hombre enamorado de una mujer, que sabe, por un lado, que no puede vivir sin ella y, al mismo tiempo, sabe que esa mujer no es especialmente memorable, digamos, para su madre, para sus primas, para la mucama, para la costurera, para las amigas; sin embargo, para él, esa persona es única” (Borges, 1991).

15 “Entonces, por qué no suponer que esa mujer, un poco ridícula para todos, poco ridícula para quien está enamorado de ella, esa mujer muere. Y luego tenemos el velorio. Yo elegí el lugar del velorio, elegí la esquina, pensé en la iglesia de La Concepción, una iglesia no demasiado famosa ni demasiado patética, y luego al hombre que después del velorio va a tomar un guindado a un almacén. Paga; en el cambio le dan una moneda y él distingue en seguida que hay algo en ella –hice que fuera rayada para distinguirla de las otras” (Borges, 1991).

Julius Barlach que narra la historia del Zahir, el objeto *inolvidable*, el delirio, la disolución del mundo, Borges que ya no sabe que es Borges, puro espectador de esa perdida moneda *inolvidable*, detrás de la cual quizá está Dios¹⁶.

Tal método literario se semeja mucho al tipo de construcción simbólica de la cultura medieval, según lo analiza Yuri Lotman en el tipo semántico de cultura –uno de los cuatro tipos de su taxonomía–:

“No es casual para este tipo de modelización de la realidad la idea de que ‘en el principio fue la palabra’. El mundo es imaginado como palabra y el acto de la creación como formación del signo. Es suficiente con eso para que no surja el problema de la sintagmática de los signos: los distintos signos no son otra cosa que distintas semblanzas de un mismo significado, sinónimos suyos y contrarios. Las mutaciones del significado no son sino grados de profundización de un significado, no nuevos significados sino grados de sentido en la aproximación hacia lo absoluto” (Lotman, 1979).

La circulación de la moneda en “El Zahir” colleva esa mutación de “semblanzas de un mismo significado”. Lo dice expresamente y lo repite expresamente: “cualquier cosa es todas las cosas”, “la Historia universal está en cada hombre” (Borges, 1991: Otras Inquisiciones), “cualquier vida consta de un solo momento”, “todo es símbolo”, aserción de León Bloy que Borges repite. Tales sentencias, vitales en la obra de Borges fueron tomadas de Plotino: “Todo, en el cielo inteligible, está en todas partes. Cualquier cosa es todas las cosas. El sol es todas las estrellas y cada estrella es todas las estrellas y el sol” (*El Simurgh y el águila a Plotino* Eneadas: v. 8.4.)

El movimiento del signo tiene dos direcciones: la horizontal es la que se enlaza con todos los signos del mundo como sus *análogos*, y la vertical, el proceso que lleva al uno, a Dios. En este punto, y solo en este punto, el método de Borges tiene cierta semejanza con el de la escolástica, no así su cosmovisión más próxima a la del neoplatonismo¹⁷.

16 “Quizás detrás de la moneda esté Dios”. Ver “El Zahir” (Borges, 1991).

17 Borges gustaba citar a Coleridge en su afirmación de que “los hombres nacen aristotélicos o platónicos”, y a George Henry Lewes que señalaba que el “único debate medieval que tienen algún valor filosófico es el del nominalismo y realismo”. Borges se debatió entre ambos principios, su cosmovisión del lado del “realismo” y su estética del lado del “nominalismo”. Para Borges, el “realismo” medieval genera abstracciones y alegorías, el nominalismo individuos. La modernidad es el paso de las alegorías a la novela, “fábrica de individuos”. Dice empero: “Las abstracciones está personificadas; por eso, en toda alegoría, hay algo novelístico. Los individuos que los novelistas proponen aspiran a genéricos (Dupin es la Razón, Don Segundo

En efecto, Tomás de Aquino revisó el neoplatonismo imperante hasta entonces en la Iglesia y aceptó la existencia singular e independiente de los objetos concretos y sensibles y los inscribió en una singular dialéctica entre materia y forma, en la que el ser y el conocimiento partían de la materia, lo informe, y la trascendían en el proceso en que esta *cobraba forma*, gestando así una gigantesca y armoniosa jerarquía universal, en el cenit de la cual el *Empireo*, la forma pura y el ser absoluto. El *realismo moderado* del Aquinate era de una gran plasticidad y se expresó con toda plenitud en la catedral gótica, cuyo movimiento ascendente contenía la pintura y la arquitectura integradas en su seno, y las insertaba en ese continuo tránsito de la materia, gobernada por la corrupción y la muerte, a las formas puras inmunes al tiempo, pletóricas de luz eterna.

El código cultural del tipo semántico comprendía algunos principios fundamentales. Según el primero, la expresión es siempre material y el contenido siempre espiritual (Lotean, 1979: 50). Tal el fundamento de la exigencia borgeana de caracteres reales y de rasgos “idiosincráticos personales” para no caer en la pura alegoría, ese “símbolo disecado” al que se refería Hegel. A la par, la relación de semejanza entre expresión y contenido, y la cadena de signos sustitutos y sustituyentes en la que estos son la expresión sucesiva de los otros, convertidos en contenidos, y en que la parte es homeorfa al todo (Lotman, 1979: 46), construye el proceso de abstracción que culmina en el *Aleph*.

Para Borges es fundamental la distinción y la relación entre lo concreto y lo abstracto, entre el orden sensible y el espiritual, entre contenido y expresión: “La hambrienta y flaca loba del primer canto de la Divina Comedia no es un emblema o letra de la avaricia: es una loba y es también la avaricia, como en los sueños” (Borges, 1991: Discusión).

Las figuras de la sublimación

¿Cuáles son los recursos borgeanos del proceso de simbolización que parte de lo concreto en formas sucesivas de abstracción?

La poética de Borges tiende a provocar leves desplazamientos, sutiles deslices entre lo individual y lo genérico, lo singular y lo absoluto; lo real y lo fantástico, el mundo cotidiano y el onírico. Hay un instante en que el relato se desplaza casi imperceptiblemente de uno a otro estado sin alterar, empero, su tono realista.

En la Baja Edad Media, el desplazamiento entre lo real y lo fantástico era inmediato, sin mediación alguna: en plena vigilia, con to-

sombra es el Gaucho); en las novelas hay un elemento alegórico” (Borges, 1991: “De las alegorías a las novelas” en *Otras Inquisiciones*).

das las facultades en pleno funcionamiento, Amadís de Gaula, Palmerín de Oliva, Tirant lo Blanc y, más tarde, un superviviente, el Quijote, veían gigantes en los molinos de viento...

En plena modernidad, el desplazamiento mágico supone *estados alterados de conciencia*¹⁸ inducidos por algún elemento exterior, alucinógenos, por ejemplo, a la manera de Charlie Parker en “El Perseguidor”, de Julio Cortázar. Conservador pertinaz, Borges jamás introdujo en sus textos la menor relación al mundo psicodélico. Los *estados alterados de conciencia*, admitidos en su poética, se originan en la imaginación y la fantasía, el sueño, el insomnio, la memoria, la revelación...

Los *estados alterados de conciencia* propician el desplazamiento de lo real a lo fantástico. La operación se produce gracias a la tesis borgeana de la existencia, junto a la causalidad fenoménica del mundo físico y sus leyes naturales, de una causalidad mágica que interconecta de una manera distinta y secreta los objetos y acaeceres del mundo y se rige por otras leyes, imaginarias. En el mundo físico de las leyes naturales, los nudos o puntos de emergencia de la otra causalidad se presentan como fruto del azar y la casualidad: la magia no es más que la técnica que propicia su emergencia. En “El encuentro”, uno de sus mejores cuentos, el enfrentamiento entre Uriarte y Duncan es la irrupción en el mundo físico de la vieja rivalidad de las armas, acontecida en el universo secreto de la causalidad mágica. “Las cosas duran más que la gente. Quién sabe si la historia concluye aquí, quién sabe sino volverán a encontrarse” (Borges, 1991: El informe Brodie).

La causalidad secreta de Borges parece estar gobernada no por los hombres sino por las cosas, dotadas casi de eternidad¹⁹. Es, además, mucho más imperiosa que la natural. En “El arte narrativo y la magia”,

18 La expresión corresponde a Castañeda en el decir de Don Juan.

19 El bastón, las monedas, el llavero,
La dócil cerradura, las tardías
Notas que no leerán los pocos días
que me quedan, los naipes y el tablero,
Un libro y en sus páginas la ajada
Violeta, monumento de una tarde
Sin duda inolvidable y ya olvidada,
El rojo espejo occidental en que arde
Una ilusoria aurora. ¡Cuántas cosas,
Limas, umbrales, atlas, copas, clavos,
Nos sirven como tácitos esclavos,
Ciegas y extrañamente sigilosas!
Durarán más allá de nuestro olvido;
No sabrán nunca que nos hemos ido.
“Las cosas” en *Elogio de la sombra* (Borges, 1991).

artículo de su primer libro reconocido de ensayos, *Discusión* [1932], realiza una inteligente defensa del relato fantástico frente al realista. La causalidad mágica, nos dice, no es arbitraria, es mucho más rígida que la del mundo natural que pretende seguir el relato realista²⁰.

La causalidad mágica es propiamente medieval, premoderna. Pero en el mundo antiguo era la causalidad dominante y gobernaba libremente la imaginación humana. Fundada en el pensamiento analógico que regía el imaginario religioso y sus prácticas rituales, y derrocada, aparentemente, por la ciencia moderna y el imperio del pensamiento lógico, debió refugiarse en la literatura y el arte, en la fantasía individual y en el imaginario de las capas populares. En el siglo XX, empero, la cultura de masas y el poder mediático le dieron ciudadanía universal.

No retornó al modo medieval, por supuesto, sino yuxtapuesta a las prácticas científicas y en la esfera no de la producción y de la organización de la economía y el poder sino del consumo, del ocio y del tiempo libre. Coincide con la lógica del mercado.

La coexistencia de las dos causalidades demanda la presencia de categorías mágicas que propicien la emergencia de la una, la mágica, en la otra. Tales son las famosas figuras de la poética borgeana: objeto e instante mágico, laberinto, espejo, umbral, recinto sagrado, biblioteca, el doble...

En buena parte de sus cuentos, en especial los de *Ficciones* y *El Aleph*, el momento “mágico” del desplazamiento acontece con el surgimiento de un *objeto mágico*²¹. Las otras figuras clásicas –laberinto, espejo, umbral, recinto ceremonial, biblioteca– son espaciales. El laberinto y la biblioteca pretenden graficar el espacio de la causalidad mágica, mientras el espejo y el umbral se localizan en el lugar del desplazamiento...

Otro de los mecanismos –derivado de la inserción de categorías premodernas en la lógica de la modernidad– de la simbolización borgiana se da en la transformación del duelo en destino.

20 “[...] la magia es la coronación o pesadilla de lo causal, no su contradicción. El milagro no es menos forastero en ese universo que en el de los astrónomos. Todas las leyes lo rigen, y otras imaginarias. Para el supersticioso, hay una necesaria conexión no sólo entre un balazo y un muerto, sino entre un muerto y una malhadada efigie de cera o la rotura profética de un espejo o la sal que se vuelca o trece comensales terribles” dice en “El arte narrativo y la magia” (Borges, 1991).

21 “El Zahir” sigue siendo el mejor ejemplo: “En la figura que se llama *oximoron*, se aplica a una palabra un epíteto que parece contradecirla; así los gnósticos hablaron de luz oscura, los alquimistas, de un sol negro. Salir de mi última visita a Teodelina Villar y tomar una caña en un almacén era una especie de oximoron; su grosería y su facilidad me tentaron. (La circunstancia de que se jugara a los naipes aumentaba el contraste.) Pedí una caña de naranja; en el vuelto me dieron el Zahir; lo miré un instante; salí a la calle tal vez con un principio de fiebre” (Borges, 1991).

La figura del *duelo*, tan significativa en la poética borgeana, es una forma que supone el fin de la tragedia y del destino, y el nacimiento del drama moderno. Lévi-Strauss lo releva de modo sugestivo al señalar el papel equivalente que la categoría de *juego* asume en la modernidad respecto de la de rito en el mundo antiguo. Las diferencias señaladas por Lévi-Strauss son sintomáticas: en el rito, dos adversarios desiguales reproducen el curso de una acción siempre ya dada, mientras en el juego dos adversarios iguales protagonizan un combate de desenlace incierto. En el uno impera la voluntad inapelable, en el otro la libertad humana. El duelo es la dramática real del combate, en tanto el juego es su instancia ilusoria, lúdica. La *corrida de toros* juega un papel de puente entre los dos modos: ritual del sacrificio del toro, enfrentamiento libre entre el hombre y la bestia, a la par que juego y combate real, duelo.

Borges torna al mundo medieval, niega la esencial agonística de la modernidad y transforma el duelo en rito y la libertad en predestinación: el duelo se torna monólogo de una voluntad que transforma al otro, el antagonista, en instrumento de su propia destrucción o muerte, o al protagonista en *la mano del destino*, o a los dos rivales en fuerzas intercambiables de un mismo *designio*.

La figura de lo *inexorable* pone en juego el conflicto de la voluntad de los dioses y de la libertad humana: la tragedia griega, en particular la de Edipo, llevó el conflicto a su máxima tensión: la tenaz resistencia de la autonomía del hombre convertida en instrumento de la voluntad de los dioses. Borges calca el modelo de Edipo, pero en su narrativa la lucha de la voluntad humana se torna irrisoria; condenada de antemano a la derrota pierde fuerza y singularidad y deviene un mero engranaje del triunfo de la Voluntad superior.

En todos estos casos el destino antecede a la libertad, es la condición ontológica de la vida humana. Ahora bien, ¿cuáles son los mecanismos de esa impronta?

Uno es la existencia de una Voluntad superior inapelable, otro es la repetición. La aceptación de un destino irrecusable, al margen de la lógica de los hechos, que impele “con un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón”, es un *leitmotiv* constante en la poética borgiana²². La tesis de la repetición –el eterno retorno de Nietzsche– es

22 En “La muerte y la brújula”, “El muerto” o en “Guayaquil” es la voluntad de uno de los antagonistas la que se impone de modo inapelable, a veces utilizando la voluntad del otro, a la manera de Edipo y el destino. Otra de las formas en que se ejerce el carácter irrecusable de la Voluntad, amén de la transformación de uno de los rivales en instrumento ciego del otro, es la fusión de los dos antagonistas en uno. Y que se produce por el *intercambio* –“Los teólogos”– de figuras o formas en el que, a la manera del poema de García Lorca, la una era la otra y las dos eran ninguna. En otras, es una voluntad

recurrente en Borges y se despliega como reiteración de una escena histórica o de una escena literaria²³.

1.3. La lógica interna de la abstracción

Si “Emma Zunz” es el clásico cuento borgeano en que impera el acontecer y la libertad, y “El Zahir” aquel en que el proceso de simbolización es manifiesto a partir de acontecimientos concretos, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es el mejor ejemplo de un relato que se mueve ya en el terreno puro de la abstracción, el nivel superior del proceso de sublimación y germinación de las formas puras. “La lotería en Babilonia”, “La biblioteca de Babel”, “Las ruinas circulares” se mueven en el mismo terreno: la transformación en real del universo ideal, la caverna de Platón.

La concepción platónica del universo supone un orden estricto. Borges lo sugiere en sus referencias a Plotino. Cualquier cosa es todas las cosas y cualquier hombre es todos los hombres. En “Una vindicación de la cábala” [1932] señala: “Esa premisa (que fue la que asumieron los cabalistas) hace de la Escritura un texto absoluto, donde la colaboración del azar es calculable en cero”²⁴.

abstracta, irrevocable y ciega: el del Minotauro en “La casa de Asterión”, Droctulf en “Historia del guerrero y de la cautiva”, y Zur Linde en “Deutsches Requiem”, a modo de ejemplo. En su famoso poema “Ajedrez” insiste (Borges, 1991):

No saben que la mano señalada
Del jugador gobierna su destino,
No saben que un rigor adamantino
Sujeta su albedrío y su jornada.
También el jugador es prisionero
(La sentencia es de Omar) de otro tablero
de negras noches y de blancos días.
Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
de polvo y tiempo y sueño y agonías?

23 “Que la historia hubiese copiado a la historia ya era suficientemente pasmoso; que la historia copie a la literatura es inconcebible” en *Ficciones* (Borges, 1991). En uno de sus relatos más breves, “La trama”, en *El hacedor*, Borges resume su intuición del tiempo como una repetición cíclica (Borges, 1991):

“Para que su horror sea perfecto, César, acosado al pie de una estatua por los impacientes puñales de sus amigos, descubre entre las caras y los aceros la de Marco Junio Bruto, su protegido, acaso su hijo, y ya no se defiende y exclama: ¡Tú también, hijo mío! Shakespeare y Quevedo recogen el patético grito.

Al destino le agradan las repeticiones, las variantes, las simetrías; diecinueve siglos después, en el sur de la provincia de Buenos Aires, un gaucho es agredido por otros gauchos y, al caer, reconoce a un ahijado suyo y le dice con mansa reconvención y lenta sorpresa (estas palabras hay que oírlas, no leerlas); ¡Pero, che! Lo matan y no sabe que muere para que se repita una escena” (énfasis original).

24 La cita completa dice: “Remotamente se aproxima al Señor para Quien el vago concepto de azar ningún sentido tiene. Al Señor, al perfeccionado Dios de los teólo-

La idea del Universo como escritura de Dios y, a la par, cosmos jerárquico alcanzó su mayor despliegue en la escolástica y en *La Divina Comedia*, uno de los libros más amados por Borges.

Pero Borges nació en la era de la visión copernicana del universo y no en la tolemaica del Dante, la escolástica y el medioevo. Borges cuestiona los sistemas cerrados. De hecho, Tomás de Aquino no es santo de su devoción: “En la *Suma Teológica* se niega que Dios pueda hacer que lo pasado no haya sido, pero nada se dice de la intrincada concatenación de causas y efectos, que es tan vasta y tan íntima que acaso no cabría anular *un solo* hecho remoto, por insignificante que fuera, sin invalidar el presente” (Borges, 1991: La otra muerte).

Es precisamente la destitución de la jerarquía tolemaica y del Dante generada por la revolución copernicana y la apertura de las categorías de infinito espaciotemporal la que trastornó el cosmos estricto del panteísmo idealista.

Borges abre el sistema cerrado de ese cosmos riguroso, lo libera al introducir la lógica del infinito –reversibilidad del tiempo, ubicuidad del espacio-. Su ensayo “La esfera de Pascal” o el cuento “La biblioteca de Babel” son otros tantos exponentes de la obsesión de Borges por el infinito espaciotemporal:

Todas las combinaciones vislumbradas por la imaginación humana están ya contenidas, potencial o virtualmente, en la realidad. Más aun, la imaginación humana se queda corta en relación a la vastedad del universo (Borges, 1991).

El efecto inicial de esa liberación es el caos, el mal, incluso la estupidez divina. La idea del caos, el azar y lo indeterminado parece en principio dominar la imagen borgeana del universo infinito. “La biblioteca de Babel” –*Babel* es desorden, confusión de los hombres y de las lenguas– y “La lotería en Babilonia” testimonian el inacabable caos del universo gobernado por el azar. La biblioteca es el caos del universo y la lotería el de la vida humana. Más aun, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” sería el intento de ordenar el caos y, a la par, la ironía de su fracaso...

gos que sabe de una vez –*uno intelligendi actu*– no solamente todos los hechos de este repleto mundo sino los que tendrían su lugar si el más evanescente de ellos cambiara –los imposibles también.

“Imaginemos ahora esa inteligencia estelar, dedicada a manifestarse, no en dinastías ni en aniquilaciones ni en pájaros, sino en voces escritas. Imaginemos asimismo, de acuerdo con la teoría preagustiniana de inspiración verbal, que Dios dicta palabra por palabra lo que quiere decir. *Esa premisa (que fue la que sumieron los cabalistas) hace de la Escritura un texto absoluto, donde la colaboración del azar es calculable a cero*” (Borges 1991 [1932]; énfasis propio).

Sin embargo, el orden retorna, el cosmos regresa en medio del caos²⁵. En “La biblioteca de Babel” lo sugiere aunque lateralmente: “*La biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden)*” (Borges, 1991: La B. De Babel; énfasis original).

En el infinito borgeano el caos se vuelve cosmos y el azar destino y Borges una suerte de Dante postolemaico.

Empero, al cabo del retorno, el Cosmos no es el mismo sistema rígido y jerárquico, en términos éticos y metafísicos, del orden del Dante. El hombre no solo que ha perdido su centralidad sino su propia unidad, reducido a presentes autónomos y discontinuos, los destinos son intercambiables y los hechos son amorales pues son equivalentes. Las consecuencias sobre la dimensión de la libertad y el fundamento axiológico de la condición humana son abrumadoras: en tanto en el infinito no existe la diferencia entre lo posible y lo real, todo lo posible acontece. El infinito borgeano conduce a un relativismo moral radical.

1.4. La modernidad latinoamericana I

El Quijote ve gigantes, Sancho Panza molinos de viento. Tal dialéctica construye el sentido de la obra de Cervantes, gracias a que fue escrita en una época de transición, tensión, anudamiento, confrontación entre la conciencia analógica, mágico ritual, y la pragmático- racionalista moderna.

América Latina vive esa transición como su *continuum histórico*, como su verdad estructural. Y ello le ha permitido una simbólica singular presente en su gran arte y literatura.

En Edad de la Ira –el segundo momento serial de la sinfonía plástica de Guayasamín²⁶–, por ejemplo, se expresa esa compleja dialéctica. En primera instancia son cuadros de caballete propios de escenarios cerrados. Pero, a la vez, son volúmenes gigantescos y desmesurados, tal que megalitos, magnificados *ad infinitum* por la serialidad y el movimiento sinfónico, que desbordan el marco del cuadro, el escenario y la contemplación intimistas y privadas, sobrecogen al espectador

25 “Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario” (Borges, 1991: “El inmortal” en *El Aleph*).

26 La obra de Guayasamín está integrada por tres grandes ciclos o series: *El Camino del Llanto*, *La Edad de la Ira* y *Mientras viva siempre te recuerdo*.

y lo trasladan a escenarios abiertos y frontales, de cara a la vastedad cósmica. En la dialéctica sui géneris de un arte monumental bajo la forma de cuadro de caballete se plasma la compleja contradicción entre la emoción pura como dimensión ontológica y el acontecimiento como forma de existencia de la historia. A diferencia del muralismo mexicano –amigo de todos, discípulo de Orozco– Guayasamín nunca se propuso una pintura de los grandes procesos históricos. Su relación con la historia y la vida social ha estado mediada por la búsqueda de aquellas emociones y valores profundos –la angustia, el sufrimiento, la ira, el amor– que conforman la dimensión ontológica del hombre concreto, no del hombre intemporal y abstracto sino de ese hombre que sufre, llora o combate.

La narrativa de García Márquez es otro singular ejemplo de esa tensión y torsión entre premodernidad y modernidad... En *Crónica de una muerte anunciada*, el genio de García Márquez logra introducir el suspense dramático en una historia ritual cuyo final es conocido de antemano. En *Cien años de soledad*, tal como lo sostiene Agustín Cueva, un referente propicio para relatos mítico-mágicos, a la manera de *Las mil y una noches*, asume la forma novela, esencialmente moderna, generándose así la extraordinaria riqueza estética de la obra.

En *Los ríos profundos* la tensión señalada cobra la forma de una rica dialéctica entre el quichua como forma rítmica y el castellano como escritura. El quichua es un lenguaje cargado de onomatopeyas, no subyugado por ninguna escritura, en el cual el sonido origina mitos y asociaciones verbales y que no parte del yo que conquista el mundo sino del acontecer del mundo como tal: el objeto y el verbo están en el centro. En el quichua, según José María Arguedas, las palabras suenan como las cosas; los sintagmas, estructuras aglutinantes, identifican la cualidad con el objeto, la acción con la persona y, como el euskarra o las palabras-valija de Joyce, forman una totalidad de sentido con una sola palabra. Las categorías espaciales y temporales, de cantidad y cualidad no se separan de los objetos, del cuerpo, de la materialidad del mundo en movimiento. En el castellano, en cambio, sometido al imperio del logos, prevalece la aprehensión visual-eidética –dominio del mundo que, a la vez que lo objetiva verbalmente, manifiesta la eficacia productiva de su apropiación– que se expresa en la dualización sujeto y objeto, sujeto-predicado, nombre y verbo y en la que el hombre comunal-social-cósmico pasa a ser puro ego trascendental que se apropiá cognosivamente del mundo a través de los universales abstractos. En *Los ríos profundos*, la rítmica quechua logra moldear la sintaxis del castellano y engendrar una escritura musical muy rica.

En Guayasamín, García Márquez o Arguedas la dialéctica entre una simbólica del valor de uso, premoderna, y la modernidad, gober-

nada por la simbólica del valor, funciona a favor de una poética de la inmanencia, del Eros, del cuerpo. De las pulsiones preverbales.

En Borges, empero, triunfa el orden simbólico, la trascendencia, las formas puras.

2. LA LITERATURA COMO METALENGUAJE

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA, LITERATURA COMO LENGUAJES-OBJETO

En 1973, en su entrevista con María Esther Vázquez, Borges declara:

“Yo no tengo ninguna teoría del mundo. En general, como yo he usado los diversos sistemas metafísicos y teológicos para fines literarios, los lectores han creído que yo profesaba esos sistemas, cuando realmente lo único que he hecho ha sido aprovecharlos para esos fines, nada más. Además, si yo tuviera que definirme, me definiría como un agnóstico, es decir, una persona que no cree que el conocimiento sea posible” (Vázquez, 1988).

Y en otra parte: “Se me han ocurrido fábulas con temas filosóficos, pero no ideas filosóficas. Yo soy incapaz del pensamiento filosófico”.

Se han señalado los filósofos que influyeron en Borges: Parménides, Platón, Plotino, Escoto Erígena, Raimundo Lulio, Berkeley, Hume, Schopenhauer, el hinduismo y el budismo, Nietzsche, la cabala, Bradley, Mauthne, Bergson, Russel, Whitehead, etc. Sin embargo, Borges ha insistido en su relación puramente literaria con ellos, asumiendo la tesis de la Escuela de Viena que consideraba la metafísica como una rama de la literatura fantástica²⁷.

No se trata de una *boutade* de Borges. En efecto, tal como los intelectuales latinoamericanos de su época, Borges no pretende crear un sistema filosófico. Pero, a diferencia de ellos, no intenta hacer filosofía, juega con ella; la convierte, junto a la teología y, en particular a la metafísica, en dramática de su obra. Busca “las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravillosas” (Borges, 1991: Otras Inquisiciones)²⁸. Borges es esteta, no teólogo o filósofo. Los conceptos y categorías abstractas devie-

27 “Yo he compilado alguna vez una antología de literatura fantástica [...] pero de la culpable omisión de los insospechados y mayores maestros del género: Parménides, Platón, Juan Escoto Erígena, Alberto Magno, Spinoza, Leibniz, Kant, Francis Bradley. En efecto, ¿qué son los prodigios de Wells o de Edgar Allan Poe [...] confrontados con la invención de Dios, con la teoría laboriosa de un ser que de algún modo es tres y que solitariamente perdura fuera del tiempo?” (Borges, 1991).

28 En otro lugar del mismo texto insiste: “Las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte” (Borges, 1991).

nen en sintaxis literaria. En “Historia de la eternidad”, el joven Borges lo había dicho: “Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto”. Y en otra parte señalaba que “la idea ontológica de Dios es el invento más espléndido de la imaginación”²⁹.

No solo la filosofía y la teología conforman parte de la dramática de su obra sino también la literatura.

La idea de jugar con los textos literarios estuvo presente desde su juventud³⁰. A la par, una suerte de “puesta en escena” de textos ya escritos germinará la tensión dramática de algunos cuentos, tales los casos de “Tema del traidor y del héroe”, “La trama”, “El hombre en el umbral”, “El Evangelio según Marcos”, y aquellos que giran en torno al Martín Fierro, “El fin” y “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)”.

En la “Conferencia de Montevideo”, Borges resaltó la importancia de introducir una obra de arte dentro del texto narrativo, que sirva de “espejo temático y formal del texto” y borre la distinción entre la realidad del lector y espectador y la de los personajes. Explorará algunos ilustres ejemplos e insertará la categoría de lector dentro del texto: *Don Quijote de la Mancha*, en el que los personajes de la segunda parte leen la primera; *Hamlet*, en el que los comediantes llegados al palacio de Claudio, el padrastro, montan una obra similar a la tragedia de asesinato del padre, y todos los implicados en el drama se convierten en espectadores; *Iliada*, en la que Helena borda un manto

29 En Borges, sobre todo en su poesía, hay un gran respeto por la idea de Dios. Y en su vida íntima también: a los 82 años confiesa, respecto de su madre, que sigue “entrando en su habitación todos los días a las cuatro de la mañana, la hora en que murió hace cuatro años (tenía 99 años y ¡le aterraba cumplir cien años!) para rociar agua bendita y rezar el Padre Nuestro como ella lo pidió”. Empero, no deja de convertir a Dios en una categoría lúdica, al punto de suscribir la tesis de David Hume sobre que el mundo “es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto (*Dialogues Concerning Natural Religion*, V. 1779). Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios” (Borges, 1991). Para Borges ensayista, “la idea ontológica de Dios es el invento más espléndido de la imaginación”. Y cabe, por lo mismo, jugar con ella.

30 En “La fruición literaria”, ensayo contenido en el libro que luego rechazaría, *El idioma de los argentinos*, juega a atribuir una imagen, “el incendio con feroces mandíbulas devora el campo” a diversos personas –un poeta chino, un testigo de un incendio real, un poeta ultraísta argentino y Esquilo, el autor real– con un análisis demostrativo de cada uno de ellos. Se trata de una reminiscencia de los famosos pastiches de Proust.

que representa la guerra entre aqueos y troyanos por causa de Helena (Rodríguez Monegal, 1983).

La lectura –no solo leer sino mirar y oír– organiza el texto sea como tema o como método. Como tema, las de Menard, Quain o Almotásim y como método, el que se origina al modo de *Las mil y una noches*, en el que un “desconocido que se acercó y la contó su vida”: así Vincent Moon o Rosendo Juárez... Leer o escuchar dentro del texto es una recurrencia permanente en la narrativa borgeana: Borges y Adolfo Bioy Casares leen la Enciclopedia Británica para descubrir Tlön, Phillip Guedalla y el narrador leen “Acercamiento a Almotásim”. Las mayores lecturas son, por supuesto, las del “Examen de la obra de Herbert Quain”, “Pierre Menard, autor del Quijote”, la novela de Ts’ui Pén en “El jardín de los senderos que se bifurcan” y “El acercamiento a Almotásim”.

El autor deviene el personaje, y su obra la trama y la dramática del relato. El personaje: Borges ha señalado que la literatura había enriquecido el mundo con un personaje singular: el *hombre de letras* (Burgin, 1972)³¹. En relación con su obra, es famosa su tesis que legitima el recurso.

Desvarío laborioso el de componer vastos libros; el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario (Borges, 1991: Prólogo a Ficciones).

En el caso de “Pierre Menard, autor del Quijote” hay incluso una clasificación pormenorizada de su obra –un poco a la manera de sus enumeraciones dispares– y en Herbert Quain, el análisis de su principales novelas *The God of the Labyrinth*, *April March* y *The Secret Mirror*. El procedimiento de la crítica y el ensayo es la del comentario y el resumen. Borges las tomó de la forma enciclopedia, a la que admiraba

31 Por sus textos circulan, en calidad de personajes principales, amén de dos pintoras, Martha Pizarro y Clara Glencairn de Figueroa, Pierre Menard, Herbert Quain, Almotásim, novelistas, teólogos –Aureliano, Juan de Panonia–, poetas –Carlos Argentino Daneri, poeta mediocre y altisonante en “El Aleph”, el de “El espejo y la máscara”, David Jerusalem de “Deutsches Requiem” e inclusive el poeta de los Yahoos, en “El informe de Brodie”: “Otra costumbre de la tribu son los poetas. A un hombre se le ocurre ordenar seis o siete palabras, por lo general enigmáticas. No puede contenerse y las dice a gritos, de pie, en el centro de un círculo que forman, tendidos en la tierra, los hechiceros y la plebe. Si el poema no excita, no pasa nada; si las palabras del poeta los sobrecoge, todos se apartan de él, en silencio, bajo el mandato de un horror sagrado (*under a holy dread*). Sienten que lo ha tocado el espíritu; nadie hablará con él, ni lo mirará, ni siquiera su madre. Ya no es un hombre sino un dios y cualquiera puede matarlo. El poeta, si puede, busca refugio en los arenales del Norte” (Borges, 1991).

mucho: "Yo he sido siempre lector de encyclopedias, creo que es uno de los géneros literarios que prefiero porque de algún modo ofrece todo de manera sorprendente", declara en su confesión sobre el cuento (Borges, 1991: El cuento)..

Borges logra integrar así el ensayo y la crítica literaria en la forma cuento. Cuando publicó "El acercamiento a Almotásim" hubo quienes lo tomaron por un ejercicio de crítica literaria sobre un autor existente, y "Pierre Menard, autor del Quijote", según Emir Rodríguez Monegal, fue "fichado como artículo de crítica en una de esas vastas compilaciones bibliográficas sobre Cervantes" (Rodríguez Monegal, 1983). De hecho Borges, en esa época y a lo largo de toda su vida, desplegó una abundante ensayística que comprende, entre otros géneros y disciplinas, innumerables ensayos de crítica literaria sobre escritores, desde el poeta popular, amigo de su padre, Evaristo Carriego hasta sus admiraciones fundamentales: Whitman, Coleridge, Stevenson, Kafka, Chesterton, el Dante...

Lo peculiar –lo que los convierte en textos narrativos– es la fabulación del escritor y de su obra, detrás de la que siempre se plantean problemas cardinales. En "El acercamiento a Almotásim" es la "insaciable búsqueda de un alma a través de los delicados reflejos que esta ha dejado en otras", en un proceso ascendente que llega a la perfección, Almotásim". En otras palabras, la metempsicosis. En "Examen de la obra de Herbert Quain", al igual que en la novela de Ts'ui Pên en "El jardín de los senderos que se bifurcan", las paradojas del tiempo; en "Pierre Menard, autor del Quijote", la compleja problemática de la identidad y de la repetición.

La intertextualidad, el desplazamiento entre textos, reales o imaginados, rompe la relación de la literatura con el mundo, la trastoca por una lado, en tanto por otro establece una circulación en el interior del orden simbólico, en el seno de las formas puras de la sublimación.

En el primer caso, la relación entre literatura y mundo se interioriza en la ficción –"Tema del traidor y del héroe", por ejemplo–, origina una trastocamiento de la semejanza y la representación, en tanto en el puro juego simbólico en el interior del texto la realidad termina imitando al arte. Pero ambas, realidad y representación, son ficciones. Una suerte de sublimación al revés: la vida, el lugar del Eros a sublimarse, termina sublimando al orden simbólico.

Hay una diferencia entre el sentido de las categorías teológicas y filosóficas y las literarias en la obra narrativa de Borges. Las primeras se transforman en dramática, estructurando en la trama las obsesiones cardinales de Borges; las segundas no organizan una dramática:

son cometarios literarios de libros apócrifos³². ¿Dónde está el drama, la pasión singular?

La tensión se da entre la temática de los textos literarios y el juicio del narrador: la caída en la alegoría en “El acercamiento a Almotásim”, el furor por la simetría que sacrifica las pasiones en “Examen de la obra de Herbert Quain”. Pero no son las pasiones –rivalidad, envidia, venganza– entre escritor y crítico las que organizan la tensión dramática sino el rigor del análisis, totalmente desapasionado. El tono de informe, propio de Borges, deserotiza la crítica, la torna objetiva, veraz, asexuada. El crítico no existe como singularidad humana. Por otra parte, los autores no existen como los interlocutores del análisis: son la pura enunciación, una función lógica, no una subjetividad. La tensión dramática surge de la contradicción lógica de los enunciados.

La simulación de segundo grado

La crítica, en especial aquella que ve en Borges una suerte de profeta de la posmodernidad, ha hecho hincapié en el carácter de *ficción de la ficción* de su narrativa –y no de mímesis de la realidad.

Pero, ¿qué quiere decir *ficción de la ficción*? Respecto de su poesía, el propio Borges declaró: “Emerson dijo alguna vez: ‘la poesía viene de la poesía’; en mi caso de libros que he leído, por supuesto, y de las emociones. Sin emoción no hay poesía posible!”. Dicho así es una perogrullada: toda poesía recibe influencias de la tradición poética y surge de las emociones, definición más bien romántica, tal como la de Beethoven –*la música expresa emociones*– que fuera remplazada un siglo después por una afirmación de Debussy: *la música expresa música*.

No se trata tampoco de una *mimesis de la literatura*, afirmación que solamente diría que Borges es, por ejemplo kafkiano, a la manera como se señala la gran influencia de Faulkner en varios escritores latinoamericanos o, más aun, en tanto los *temas* y los modos narrativos son tomados del escritor modelo al modo como Proust escribió reportajes al estilo de Balzac, Flaubert, Sainte-Beuve, Henri de Régnier, de los Goncourt, de Michelet, de Renan y de Saint-Simon, y que luego recogió en el volumen *Pastiches et Mélanges*.

¿La tesis alude de alguna manera al origen de lo que sería el objeto interno del texto, en tanto su trama argumental no proviene del

32 En donde la literatura deviene dramática es en aquellos casos en que el acto de escritura está en el centro de la narrativa. Tal el caso de “El milagro secreto”, en el que el dramaturgo judío Jaromír Hladík, condenado a muerte por los nazis, logra de Dios la concesión de una año de vida que transcurre mientras se congela el tiempo frente al pelotón de fusilamiento, para terminar en la imaginación su drama en verso *Los enemigos*, con el cual pensaba redimirse de un “pasado equívoco y lânguido”.

acontecer real sino de la literatura y, aun más, de la teología, la filosofía, la historia y teoría del arte no en su estructura teórica sino en tanto han sido transfiguradas lúdica y literariamente?

Tal es, sin duda alguna, una de las características cardinales de la literatura borgeana. Presentada como opuesta al realismo abre una discusión bizantina, puesto que ¿acaso los textos literarios no acontecen y Ulises, el Quijote, don Juan o el Dr. Fausto no forman parte viva del imaginario de la humanidad? Los libros que se originan en otros libros no son una excepción ni mucho menos. Buena parte de los textos shakesperianos tienen un origen textual cuyo origen es eternamente debatido: los dramas sobre Don Juan se remiten unos a otros; la tragedia del Dr. Fausto pasó de Marlowe a Goethe y luego a Thomas Mann; El Cid, de Corneille, se basó en *Las mocedades del Cid* de Guillén de Castro.

La tragedia griega, por ejemplo, ha formado una de las mayores reservas de personajes, mitos y símbolos del teatro, la narrativa, la poesía, la música, la pintura, el cine occidentales, en especial en la tragedia clásica francesa: Jean Baptiste Racine con *Andrómaca*, *Ifigenia*, *Fedra*; Pierre Corneille con *Medea* y *Edipo*. Múltiples escritores modernos y contemporáneos han tomado sus figuras de la tragedia clásica³³. Quizá haya sido un cineasta, Pier Paolo Pasolini, quien mejor ha ex-

33 Ha habido escritores con gran preferencia por la tragedia griega. Así, Prosper Jolyot de Crébillon, dramaturgo francés del siglo XVIII, escribió *Idomeneo*, *Atreo y Tieste*, *Electra* (1708), aunque su mejor obra fue *Radamisto y Zenobia*, personajes históricos del siglo III d. C.; Vittorio Alfieri, dramaturgo y poeta italiano del siglo XVIII escribió *Agamenón* y *Antígona*; Yannis Ritsos, uno de los mayores poetas griegos contemporáneos escribió *Orestes* y *Helena*. El gran dramaturgo Gerard Hauptman escribió *La tetralogía de los atridas*. Buenos y malos escritores: José María Pemán, en su abundante y mediocre obra, hizo adaptaciones de dramas clásicos como *Antígona*, *Edipo*, *La Orestiada* o *Electra*.

Cada uno de los personajes de la tragedia griega ha servido de modelo, inspiración o tentación a diversos textos. Antígona es quizá una de las más referidas, la de Jean Anouilh, *La tumba de Antígona* de María Zambrano, la de Salvador Espriu, escritor catalán quien además escribió una variación del laberinto de Teseo en *Ariadna en el laberinto grotesco*. Fedra es otro de los personajes, amén de la de Racine, tenemos la de la poetisa rusa, Marina Ivánovna Tsvetáieva, la de Gabriele D'Annunzio. Medea es otra, junto a la de Pierre Corneille, la de Unamuno, la trilogía *El toisón de oro* (1822) del dramaturgo austriaco Franz Grillparzer quien además escribió la bella tragedia *Safo*; Edipo y Electra, amén de la literatura –el *Edipo* de Corneille, el de Voltaire, la *Electra* de Pérez Galdós y Jean Girardou, *Elektra* y *Edipo* y la esfinge de Hofmannsthal, *Edipo XXI* de Luis Pascual, director español del Teatre Lliure en Barcelona– forjaron la simbólica del célebre complejo de Edipo –en menor medida el de Electra–, piedra angular del psicoanálisis, que ha fundamentado gran parte de la literatura contemporánea desde el surrealismo, *Hijos y Amantes* de D.H. Lawrence. La lista comprende además *Ifigenia en Tauris* de Goethe, y en América Latina *Ifigenia de Teresa* de la Parra e *Ifigenia Cruel* de Alfonso Reyes.

presado la fascinación contemporánea por la literatura de la antigüedad. Sus grandes obras filmicas están fundadas en la mitología de la tragedia griega, la Biblia y los cuentos medievales³⁴. Pasolini respeta el espíritu y reconstruye la atmósfera de dichas obras. Lo común, por el contrario, son las recreaciones en que los personajes literarios son extraídos de su contexto e injertados en otro³⁵.

La especificidad de Borges estribaría no en la reinterpretación de otros textos sino en la invención de los mismos y en la utilización de esa ficción como materia prima de una nueva ficción: una simulación de segundo grado, según lo señala Jean Baudrillard.

La simulación de primer grado tenía algunos cultores. Así, *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar, una simulada autobiografía novelada del emperador romano, bajo la forma de cartas escritas por él a su sobrino. Otra novela de la Yourcenar, *Opus nigrum* (1968), narra la vida de Zeno de Brujas, un médico imaginario.

La simulación de segundo grado: tal parece ser el eje de la revolución borgeana de la literatura. El texto literario, narrativo o poético, siempre había sido el lenguaje-objeto privilegiado de varios metalenguajes: la crítica, la historia del arte, la filosofía, el psicoanálisis, el ensayo histórico... En este caso, gracias a Borges, nos encontramos frente a una matriz capaz de convertir todos los otros discursos en materia prima –lenguaje objeto– de su propio absoluto metalenguaje. La creación literaria habría destronado a la filosofía de la categoría del gran metalenguaje de la cultura. Pero la acción metalingüística de la literatura no operaría de la misma manera, tomado distancia y analizando, diseccionando, inspeccionando el lenguaje objeto en su peculiaridad sino devorándolo, disolviéndolo y transformándolo en una sustancia nueva.

La simulación en primer grado también funciona como metalenguaje pero se procesa de manera paralela a los lenguajes objetos, a la manera de la especulación filosófica de los científicos

34 *El Evangelio según San Mateo*, *Medea*, *El Decamerón* de Giovanni Boccaccio, *Los cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer, *Edipo rey*, de Sófocles, *Las mil y una noches*, *Saló o los ciento veinte días de Sodoma*, que mezcla la novela del marqués de Sade, el “Infierno” del Dante, y la memoria de la República de Saló establecida por los fascistas en 1943.

35 Durante el Medievo francés se pretendió cristianizar –v. gr. el *Roman d'Alexandre* del siglo XII de Lambers le Tors y Alexandre de Berney– a personajes como Agamenón, Aquiles, Ulises, y a los héroes de Tebas, Troya y Roma. De hecho, las adaptaciones, y sobre todo las recreaciones son eso. En América Latina hay una tendencia a adaptaciones llamémoslas criollistas, tales como *Antígona* Vélez de Marechal y *La pasión según Antígona* Pérez de Luis Rafael Sánchez, *Electra* Garrigó de Virgilio Piñera...

o los textos de divulgación científica, una suerte de concesión de la ciencia a la democracia de la opinión pública. La simulación de segundo grado de Borges transforma la de primer grado en tanto opera la transubstanciación de los “objetos” provenientes de la filosofía, la teología, la crítica literaria, la epistemología, las leyendas esotéricas, la historia... en juguetes literarios de una segunda ficción.

En la literatura borgeana se produce, se ha dicho, una destitución de la categoría ontológica de la realidad –*ficción de la ficción*– y, a la par, de la literatura como representación y semejanza: el texto literario deviene así objeto de creación pura. Tal es el clímax de la sublimación de la poética del valor en la modernidad, que rompe toda relación con el valor de uso, el cuerpo, la carne del mundo. Tal fue el sentido de las vanguardias del siglo XX, del surrealismo al expresionismo abstracto. Crítica implacable del naturalismo y de la realidad fenoménica, el arte como creación *ex nihilo*... Los artistas de izquierda como Eisenstein y Brecht asumieron plenamente ese postulado y concibieron la politididad del objeto artístico no en su “genuina” representación del mundo sino en los efectos políticos que en el imaginario social provocaría el “objeto artístico”, claramente presentado como objeto cultural, humano, virtual diríamos hoy³⁶.

La modernidad latinoamericana II. El intelectual latinoamericano y el ensayo

La “simulación de segundo grado se ha convertido en la novedad singular y en el carácter distintivo de la poética borgeana: la conversión de la literatura en el metalenguaje absoluto de la cultura actual, capaz de devorar todo lenguaje-objeto y transformarlo en juguete literario.

Extraña y paradojalmente, Borges pudo realizar tal osadía gracias al campo cultural latinoamericano de su época, hegemonizado por el ensayo y la figura del intelectual. Borges inscribió

36 La tajante afirmación en la destitución de la categoría ontológica de la realidad solo considera aquellos textos del tercer tipo, los “fantásticos”. En repetidas ocasiones Borges los relativizó y en el prólogo a los textos de *El informe de Brodie* enfatizó su carácter de cuentos “directos”, “realistas para usar la nomenclatura hoy en boga”. A lo largo del presente capítulo hemos insistido en la repulsa de Borges a la forma “alegoría”, en su insistencia en la contingencia irreductible de los hechos narrados, a la par que hemos intentado mostrar los procesos de simbolización que coronan en la llamada “simulación de segundo grado”, propia de algunos textos, a los que, sin embargo, insiste en darles cierta verosimilitud realista. Ver la narración del descubrimiento de la conspiración para construir Tlön y el final del narrador; Borges, indiferente a la metamorfosis de la tierra en Tlön.

en la forma narrativa aquella indeterminación de los géneros y cruce continuo de sus fronteras que eran privativos del ensayo latinoamericano.

Ángel Rama³⁷, Pedro Henríquez Ureña y buena parte de los intelectuales de la época, sitúan en el período entre 1870 y 1910 nuestra “entrada en la modernidad”: autonomía estética respecto de España, especialización del escritor, despliegue de las influencias extranjeras y producción para el mercado internacional, formación de un público culto. En esa fase se habría construido la figura del artista sobre el mito romántico y simbolista europeo: el modernismo, Rubén Darío...

La tesis, sin embargo, debe ser matizada. En primer lugar, la modernidad como experiencia cultural y artística implicó sobre todo dos procesos. El primero, la diferencia entre ciencia, formas estéticas y mito, y su concreción en saberes y géneros artísticos y literarios autónomos y diferenciados³⁸... El segundo: la autonomía estética, entendida como la validez del arte y la literatura por su propia forma, independiente de sus contenidos o referentes políticos, éticos, sociales o filosóficos. Emancipación estética que se produjo a partir de Baudelaire (poesía) y Flaubert (narrativa). Fue Zola quien inventó la figura del intelectual en su famoso alegato del caso Dreyfus *Yo acuso*. Pero era el artista el que en su independencia absoluta del poder tenía la autoridad ética para acusar.

Chesterton decía que el criminal era el artista creador y el detective no era más que el crítico. Pero en la América Latina de la época, el detective terminó por predominar sobre el criminal.

Un detective sui géneris, una suerte de Lönnrot: escritor, pensador, ensayista, político, sociólogo, a veces poeta y novelista que, en muchos casos, encarnó el proceso de formación de nuestros países y llegó a altos niveles de dirección política y de poder democrático en América Latina, José Martí, Juan Bosch, Mario Monteforte, Vasconcelos, Mariátegui, Benjamín Carrión...

Más aun, el crítico literario no era el detective sino el criminal y la crítica era percibida como literatura ella misma y, en algunos casos,

37 “Al período que se extiende desde ese 1870 augural hasta las ostentosas celebraciones de 1910 cabe denominarlo en literatura y arte, al igual que en los demás aspectos de la vida social, período de modernización” (Rama, 1987).

38 La plena configuración de la forma novela con Balzac, luego del largo tránsito desde la epopeya y que atravesara la historia europea desde el siglo XII; la cristalización de la lírica, sobre todo en Inglaterra y Alemania; el teatro dramático: los procesos son múltiples.

eje central de la cultura, proceso importante en la afirmación política e histórica de los países³⁹.

En sus formas, la tradición literaria y cultural de América Latina no muestra esa precisa delimitación de los discursos y de los géneros ni esa independencia de la literatura de sus contenidos y efectos políticos, éticos, pedagógicos, filosóficos⁴⁰. Por el contrario, presenta contaminación de los discursos, cruce continuo de fronteras entre los géneros y su delimitación ambigua, siempre fluida, cambiante. Móvil. Más aun, la categoría literatura estructuraba un ámbito distinto de la europea. El ensayo es quizá, en ese sentido, la forma más significativa de ese flujo incesante de los géneros. Una filigrana de diversos discursos, reflexión política y social, crítica literaria y, sobre todo, forma literaria. Para algunos, la forma más importante de nuestra literatura. Henríquez Ureña, por ejemplo, sostiene que “la historia literaria de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodo” (Henríquez Ureña, 1927).

José Martí lo calificaba como el género propio de nuestro subcontinente. Nuestra manera de filosofar. Frente a los sistemas europeos del siglo XIX y comienzos del XX –grandes totalizaciones ontológicas y metafísicas– América Latina exhibía un pensamiento social disperso y fragmentario pero vivo, incisivo, actuante de manera directa en la vida. Arturo Roig encontró allí una forma peculiar en la cual la filosofía existía en estado práctico, presente bajo la formas de “otros discursos”.

El ensayo ha sido también un puente entre ese “movimiento de las ideas” (nuestra filosofía) y la literatura. Entre la política, las ciencias sociales y la literatura...

Empero, el ensayo era nuestra manera de filosofar. De allí que estuviera siempre en entredicho su código de verosimilitud: ¿la fuerza y singularidad de las ideas? ¿El estilo literario: la prosa? ¿La estructura conceptual y la lógica argumental? ¿La retórica, la riqueza de las metáforas y metonimias? La forma ensayo no lograba independizarse como forma literaria y se hallaba siempre tentada por la *verdad* de la historiografía⁴¹, la sociología, la filosofía...

39 La teoría y la crítica literarias de la época nunca configuraron los textos –narrativa o poética– como objetos puramente estéticos sino culturales y sociales, cuya comprensión no debía ser solo el producto de una experiencia estética sino de un saber múltiple : social, filosófico, político, estético...

40 Es interesante anotar que Alfonso Reyes, que insistía en el valor estético de la obra –“sin intencionalidad estética, no hay literatura”–, legitimaba la exigencia de que de ese modo América Latina alcanzaría su universalidad.

41 Benjamín Carrión se remitía a Guedalla para resaltar esa íntima y conflictiva relación entre biografía, literatura e interpretación (ciencias sociales): “es una región que

La revolución borgeana consistió en dar un paso más allá y pasar del ensayo a la narrativa, convertida en el gran metalenguaje gracias a haber alcanzado su forma pura que convertía las ideas provenientes de la filosofía y de las disciplinas teóricas en *juguetes literarios*, imágenes, figuras retóricas, su particular forma de devenir lenguaje-objeto.

Sin embargo, en otra perspectiva, ese intento de construir un metalenguaje absoluto, una pura literatura que absorba todo en su interior, comprende parojojalmente una suerte de vaciamiento, una radical expulsión de su seno de la historia, el cuerpo, la ética, las pasiones, la vida. Al convertirse en metalenguaje absoluto, la literatura ha devenido el significante vacío...

Compleja historia lingüística de los saberes, las disciplinas, los géneros en la modernidad y posmodernidad. Hasta en la “filosofía clásica alemana”, el discurso filosófico estaba impregnado de vida y aun sensualidad, de imágenes poéticas. La fascinación que ejercen Nietzsche y en menor medida Kierkegaard por la vitalidad y poesía de su discurso, cuestionan el seco rigor del discurso de Kant o Hegel. Kierkegaard se angustiaba ante Hegel por un discurso absoluto que negaba la contingencia de su vida, la de él, Kierkegaard. Y esa negación de toda singularidad se expresaba en el tono *cifrado* de ciencia de la *lógica*. Pero Kant y Hegel y la filosofía clásica alemana son una excepción en la historia lingüística del discurso filosófico: Platón, Pascal, Nietzsche eran poetas, y Voltaire o Rousseau grandes prosistas.

La enfermedad científica del pensamiento occidental “descontaminó” los discursos teóricos. En nombre de Marx, Althusser pretendió construir una ciencia de la historia, en la que todo se jugaba en la precisión de un concepto o una palabra. Sin embargo *El capital* y, más aun los textos filosóficos y los históricos y políticos de Marx, están llenos de una rica y enjundiosa prosa pletórica de imágenes. Una de las riquezas del pos-estructuralismo ha sido precisamente romper la camisa de fuerza del rigor metodológico –un código extremadamente rígido– de la filosofía y de las llamadas ciencias sociales e insuflar vida y sensualidad al discurso.

Pero hete aquí que del otro lado, de aquel que representaba la vida y el Eros en el seno del lenguaje filosófico y teórico, nos viene un intento mucho más corrosivo, pues llega dotado de una gran belleza, una deserotización y descorporalización del lenguaje y el pensamiento por germinar.

limita al Norte con la verdad, al Sur con la ficción, al Este con el elogio póstumo y al Oeste con el aburrimiento” (Carrión, 1958: 193).

II. EL DESPOTISMO DEL ORDEN SIMBÓLICO

1. ÉTICA Y MODERNIDAD ESTÉTICA DE BORGES

Borges se definía como un hombre ético⁴². En su vida personal, pretendía ser un caballero argentino a la vieja usanza, dotado de lo que Mallea denominaba “una exaltación severa de la vida”. Empero, a la par, postulaba una suerte de amoralidad de la obra de arte. Son constantes sus críticas a la intención moralizadora de algunas obras artísticas⁴³. En su famoso diálogo con Sabato, coinciden ambos en que una obra y un personaje no pueden ser juzgados moralmente como condición de su valor artístico:

“He dicho, sí, que proponer a Martín Fierro como personaje ejemplar es un error. Es como si se propusiera a Macbeth como buen modelo de ciudadano británico, ¿no? Como tragedia me parece admirable, como personaje de valores morales, no lo es” (Barone, 1976).

Sin embargo, las posiciones son distintas. Sabato cuestiona el fin edificante, la moraleja, el realismo socialista... pero no los problemas de la condición humana. De hecho, hay grandes moralistas en la litera-

42 “Sí, quizás sea la sangre protestante que tengo, ¿no? Creo que en los países protestantes es más fuerte la ética. En cambio, en los países católicos se entiende que los pecados no importan; confiesan, a uno lo absuelven, uno vuelve a cometer el mismo pecado. Hay un sentido ético, creo, más fuerte entre los protestantes. Pero quizás la ética sea una ciencia que ha desaparecido del mundo entero. No importa, tendremos que inventarla otra vez”. La pregunta de Ferrari dice: “Una vez usted me dijo que por la misma época de Mallea, o quizás antes, usted había pensado también en este ‘sentido severo de la vida’, en esta exaltación” (Ferrari, 1987). Y en otra entrevista insiste: “He tratado de ser un hombre ético, aunque quizás sea imposible serlo en esta sociedad en la que nos ha tocado vivir, ya que todos somos cómplices o víctimas, o ambas cosas. Sin embargo, creo en la ética. La ética puede salvarnos personalmente y colectivamente también. Yo, como usted, seguramente, estoy en un estado de resignada desesperación. No veo solución a los problemas que nos aquejan. Y no me refiero sólo a nuestro país, porque lo que aquí sucede es, sin duda, menos importante que lo que ocurre en el mundo entero. Creo que Spengler tenía razón cuando habló de la declinación de Occidente. Esa declinación es general” (Borges, 1991).

43 En algún momento, empero, el viejo conservador que lo habita lo lleva a ciertas afirmaciones: “En el prefacio de *Dorian Gray* se niega que un libro pueda ser inmoral, pero en el texto se refiere que Dorian fue envenenado por un libro, como otros por un abanico o por una antorcha. (El apólogo entero, por lo demás, nada significa si no hay leyes morales). Para casi toda la gente, los conceptos de moralidad e inmoralidad se reducen a lo sexual; no se piensa que un libro es inmoral porque enseña残酷 (Hemingway) o vanidad (Baudelaire), en “El caso Lolita”, *Septiembre-octubre de 1959. Textos perdidos de Jorge Luis Borges* recogidos de diversos años y publicaciones por Juan Gustavo Cobo Borda y Martha Kovacsics de Cubides en *El Aleph Borgeano*.

tura: Goethe, Dostoyewsky, Tolstoi, Thomas Mann, Faulkner, Sartre, André Malraux, Conrad, Melville, Heinrich Böll, Kenzaburo Oe... Ninguna gran literatura, más allá de su estética, puede dejar de ser una meditación sobre la condición humana, de tener una visión ética del mundo. ¿Cuál es la de Borges?

En el apartado “Acaecer y pasión” nos hemos referido a la ética de las pasiones presente en los cuentos del primer tipo –aquellos en que predomina el acaecer singular de la condición humana–, los conflictos éticos, su admiración por la *valentía del guerrero*, su imposibilidad en una “literatura grande”, al decir de Sabato, su “debilidad emotiva”, el predominio final de la estética sobre la ética. En la parte más elogiada de su obra, el conocimiento y no la vida, los problemas de la filosofía, la teología y la epistemología suscitaban para Borges más imágenes estéticas que los dramas originados en las pasiones humanas.

¿Cuál es, empero, la ética presente en ellos?

En tanto en el infinito borgeano no existe la diferencia entre lo posible y lo real, todo lo posible acontece. La consecuencia es un terrible relativismo moral –en el extremo: es irrelevante ser Hitler o cualquiera de las víctima de los hornos crematorios de Auschwitz; más aun, todos los seremos en alguno de los infinitos presentes–, la disolución del futuro y la pérdida de toda esperanza.

Más aun, el infinito borgeano determina la radical supresión de la libertad humana. La ética borgeana es inversamente opuesta a la presente en la narrativa sartreana o en la de Kenzaburo Oe, en la que la contingencia irreductible de la condición humana postula la elección continua de la vida, la libertad irremediable.

La de los *destinos intercambiables* es una de las figuras persistentes en la poética borgeana y una de las consecuencias de su concepción de infinito. En “Los teólogos”, en un final no necesario en la trama del cuento, Aureliano y Juan Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) forman una sola persona para la insondable divinidad. De igual modo, en “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)”, en el momento decisivo de la persecución a Martín Fierro, el perseguidor “comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro”. En “El inmortal” se produce también el flujo de identidades entre Marco Flaminio Rufo, tribuno militar de una de las legiones de Roma, y Homero, porque el personaje “Sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir” (Borges, 1991: El inmortal en el Aleph).

En *Los condenados de Altona*, de Sartre, se postula un dilema moral que recuerda tanto la figura de los *intercambiables* de Borges, tal como

se da en “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)” en particular; y el recurso formal de la inversión del personaje tal como se da en “La forma de la espada”. El protagonista, ex militar alemán, que vive en los sótanos del castillo desde la rendición de Alemania en la Segunda Guerra Mundial, confiesa a la joven visitante que lo descubre su crisis moral, originada en la decisión tomada, cuando dirigía un grupo de soldados en la retirada alemana frente al avance de las tropas soviéticas, de ir por la ruta donde finalmente les esperaba una emboscada de partisanos. La protagonista oye fascinada la oposición de Franz a torturar a los habitantes de Smolensk para que confiesen en qué camino estaban emboscados los partisanos, la decisión de tomar al azar cualquiera de los caminos, la emboscada y la muerte de decenas de soldados alemanes. Se enamora de Franz, empero, después se entera de que Von Gerlach sí torturó a los habitantes de Smolensk –lo conocen como el *carnicero de Smolensk*– y logró así evadir la emboscada. Hubo menos muertes, le dice desesperado Franz, pero la chica lo mira horrorizada: en su conciencia, el héroe se ha transformado en verdugo.

En la ética sartreana los actos no son intercambiables ni moralmente equivalentes. En Kenzaburo Oe o Heinrich Böll tampoco. La amoralidad borgeana es terrible: es lo mismo ser Martín Fierro que su perseguidor, ser un alemán que se niega a torturar a la población que un verdugo.

En “La forma de la espada”, en la estructura del cuento y en su sentido, no es lo mismo ser Vincent Moon, traidor, que el supuesto narrador “que murió en el patio de un cuartel, en el alba, fusilado por hombres lleno de sueño”, “el que más valía” de los conspiradores por la independencia de Irlanda, el traicionado. Lo sabe Vincent Moon que vive la mancha, la ignominia tatuada en su rostro con la forma de una espada y que concluye: “Yo he denunciado al hombre que me amparó. Yo soy Vincent Moon. Ahora desprécieme”.

Sin embargo, a contracorriente del sentido de su propio cuento, Borges insiste en su cosmovisión: “Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres. Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon” (Borges, 1991)⁴⁴.

En “La forma de la espada”, uno de los pocos cuentos “realistas” que podría ser calificado de moral, hay una evidente oposición entre la

⁴⁴ La cita completa dice: “Me abochornaba ese hombre con miedo como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. Lo que hace un hombre es como si lo hicieramos todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres. Shakespeare es de algún modo el miserable Vincent Moon” (Borges, 1991 “La forma de la espada”).

dramática moral del cuento y la cosmovisión borgeana. En la mayoría de sus cuentos, en cambio, hay una congruencia que se obtiene por una eficaz disolución de la ética en la estética.

En la cosmovisión de Borges no hay propiamente condición humana.

La figura de lo humano está disuelta en sus tesis de la refutación del tiempo –y la sola existencia del presente–, en la equivalencia de todos los actos humanos que vuelve a los hombres intercambiables unos por otros, en la radical supresión de la libertad. Por eso, para un escritor como Sabato, tal cosmovisión solo puede producir “una literatura a menudo bizantina y anémica, aunque hermosa”.

La disolución de la contingencia moral y de la condición humana en la estética opera por el efecto de una suerte de irrealidad lúdica. Así, por ejemplo, la construcción de la invasión de Tlön a la tierra no tiene realidad; no pasa de ser un juego intelectual estético que el propio narrador, Borges, al final relativiza.

El final de “Las ruinas circulares” también disuelve la contingencia mágica en un imaginario puramente discursivo: el soñador soñado, equivalente al espejo que refleja otro espejo, y al otro de Borges, que es también su otro... en una cadena también infinita. Más aun, el propio Borges, en el que consideraba su mejor poema, “El Golem”, termina ridiculizando, con una leve ternura, el inepto muñeco creado cabalísticamente por el rabino de Praga.

En el siglo XIX, la era de la ciega fe en el progreso tecnológico de la sociedad, las ambiciones de la literatura por crear personajes reales, no solo imaginarios, generó las fantasías científicas como Frankenstein; Mister Hyde, el extraño caso del doctor Jekyll, de Stevenson, uno de los autores preferidos de Borges; Olimpia, el simulacro mecánico de “El arenero”, de E. T. A. Hoffmann.

La pretensión de crear una figura humana, en directa rivalidad con Dios y la naturaleza, originando enormes trastornos morales, ha sido tan antigua como el hombre. La mística judía imaginó el Golem, creado por las palabras mágicas de la cábala en un complejo procedimiento ritual. El siglo XIX, el de la revolución industrial y la fe en el progreso, pasó de la alquimia a la química, de la magia verbal a los laboratorios científicos, y del Golem a Frankenstein. En la obra de Mary Shelley, sin embargo, el dilema moral siguió presente.

Borges vuelve al Golem, incluso a formas más antiguas de magia. Pero la disyuntiva moral que ha provocado graves conflictos de conciencia apenas suscita en Borges una tenue ironía. Coincide, en otro terreno, con la amoralidad de la galería de monstruos mecánicos que siguieron a Frankenstein: el Dr. Moreau de H.G. Wells, An-

dré Delambre del film *La Mosca* de David Cronemberg, los *cyborg* de Blade Runner, y el implacable *Terminator* de Schwarzenegger, cuya existencia no se inscribe ya en una problemática ética sino en la caligrafía del terror de la cultura de masas. Mucho más artista, Borges inscribe su fantasía onírica de “Las ruinas circulares” en una *estética del asombro*.

La *estética del asombro*, contenido cardinal de la poética borgeana se funda en diversas tesis y recursos. Quisiera referirme a uno que ya hemos señalado y que quizá sea el fundamental: la imbricación de una cosmovisión premoderna en la dimensión estética de la modernidad. Los mecanismos de simbolización de Borges parten de aquellos señalados por Lotman como propias de la cultura semántica del medioevo: las mutaciones del significado como grados de profundización y de sentido en la aproximación hacia lo absoluto, la parte en tanto homeorfa al todo, la causalidad mágica que permite y propicia el deslizamiento de lo real a lo fantástico, la cábala... Pero esos procedimientos dejan de ser experiencias reales, vividas, tal como en las épocas premodernas, para devenir juegos lógicos, aporías, paradojas. La cosmovisión mágico-fantástica de Borges es transfigurada en un conjunto de categorías lúdicas de la estética de la modernidad. Esa transfiguración es la que produce el *asombro*.

La disolución de una literatura de exploración de la condición humana, y de la propia condición humana, en un esplendor lúdico y estético es la coronación del proceso de sublimación que se expresa en la estructura artística de la obra borgeana, en la que aparecen severamente cuestionadas las categorías clásicas de representación y semejanza.

2. CUERPO, LENGUAJE Y ORDEN SIMBÓLICO

2.1. *Lenguaje y orden simbólico*

La metonimia

Borges pretendía tener una relación lúdica con el lenguaje:

“El hecho de no pertenecer a una cultura “nacional” homogénea tal vez no sea una pobreza sino una riqueza. En este sentido, soy un escritor “internacional” que reside en Buenos Aires. Mis ancestros provinieron de muchas naciones y razas distintas, como lo he mencionado, y pasé gran parte de mi juventud viajando por Europa, en particular por Ginebra, Madrid y Londres, en donde aprendí varias lenguas nuevas, alemán, inglés antiguo y latín. Este aprendizaje multinacional me permite jugar con las palabras como hermosos juguetes, entrar, como

lo dijo Browning, en “el gran juego del lenguaje” (Borges, 1991; énfasis original)⁴⁵.

Sin embargo, la primera impresión que da la prosa de Borges es de una gran sencillez expresiva. Analicemos esa sencillez en que las palabras son, a la par, bellos juguetes.

Aparentemente lineal y clásica, la prosa narrativa de Borges está llena de recursos de diversa índole, todos ellos plenamente incorporados en el curso del texto, imperceptibles y funcionales.

Quizá el recurso más importante sea el de las enumeraciones, dispares para Borges, caóticas para otros⁴⁶. El recurso proviene de Walt Whitman, el primer gran poeta admirado por Borges en su adolescencia, que yuxtaponía múltiples imágenes de objetos disímiles para sintetizar la unidad fluyente de la naturaleza.

El procedimiento adquiere su particular importancia en los cuentos clave en que un *objeto mágico* propicia el desplazamiento de lo concreto a lo genérico y de lo real a lo fantástico. Borges plantea el problema: “Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, si quiera parcial, de un conjunto infinito” (Borges, 1991: de *El Aleph*). La enumeración, caótica o dispar, funciona como una especie de “muestreo” del universo infinito, concentrado en el objeto mágico, mediante una larga yuxtaposición de singularidades en distintos pisos epistemológicos. El procedimiento fue desarrollado con notable éxito en la Enciclopedia China que consta en “El idioma analítico de John Wilkins” en *Otras Inquisiciones*:

“los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta calcificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas” (Borges, 1991)⁴⁷.

En “El Zahir”, “La escritura del dios”, “El Alpeh”, la enumeración dispar sirve para representar la totalidad del universo, a través de

45 Diálogo entre Jorge Luis Borges y Seamus Heaney (Premio Nobel de literatura de 1995) en 1981, en el que este último adopta el rol de entrevistador del autor argentino.

46 En el prólogo de *Historia universal de la infamia* (1935), uno de sus primeros libros, Borges ya lo señala: “Abusan de algunos procedimientos: las enumeraciones dispares [...]” (Borges, 1991).

47 En la introducción a *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault confiesa que dicha clasificación, en tanto reunía, en una sola serie, especímenes que no pertenecían a ningún orden común desafiando así la certidumbre de la *episteme* de Occidente, fue el punto de partida de su investigación teórica.

las características propias del tipo medieval de cultura en que todos los objetos del mundo son análogos y la parte homeorfa al todo. La enumeración –muy similar a las de “Funes el memorioso”– cumple la función de poner en contigüidad imágenes de diversos órdenes clasificatorios, representando así una totalidad de totalidades:

“Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspasio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Frey Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer de pecho [...] vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi propia sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto *ese objeto secreto y conjetural*, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo” (Borges, 1991: El Aleph; énfasis propio).

La característica semántica de que la parte es homeorfa al todo fundamenta la metonimia, clave en este texto borgeano. Si bien las tres primeras enumeraciones son genéricos representantes del espacio, el tiempo y la humanidad, en las restantes cada unidad está especificada en una precisa y diferente singularidad. A la par, la yuxtaposición destaca la función sintáctica de la contigüidad. La anáfora funciona como articulación de las unidades yuxtapuestas y como elemento rítmico.

Es la metonimia, y no la metáfora⁴⁸, la figura retórica que sintetiza y expresa la poética borgeana, en tanto los procesos de sublimación, que propician el tránsito de lo individual a lo genérico, de lo singular contingente a lo abstracto trascendente, son metónimicos. Los fundamentos de la cultura medieval que informan la poética borgeana son claramente metónimicos: la parte es homeorfa al todo, el panteísmo en la versión de Plotino, según el que cada hombre es todos los hombres, cualquier cosa son todas las cosas, la identidad de palabra y cosa, la causalidad mágica. El objeto mágico

48 Para Borges descubrió que la metáfora es más eficaz que insólita, que a pesar de carácter maravilloso es siempre “una experiencia posible” y que muchas veces, las metáforas son “laboriosas e inútiles”.

–el Zahir, el Aleph, la escritura del dios– es metonímico. La hostia es metonímica.

La característica borgeana de la presencia de la causalidad mágica en la causalidad lógica de la modernidad, de contenidos de la cosmovisión semántica propia del medioevo, en la estética moderna, se expresa lingüísticamente en la peculiaridad de una sintaxis analógica funcionando dentro de la estructura lógica del lenguaje: la metonimia es la forma privilegiada de esa unidad.

A la par, el famoso pudor de Borges encuentra en los desplazamientos objetuales su forma de eludir y aludir. La elusión-alusión es metonímica. Varios de los procedimientos metonímicos de Borges intensifican esa despersonalización del lenguaje, la objetivación de lo subjetivo, la espiritualización de lo físico: la hipálage, el desplazamiento de las emociones a los objetos-pañuelo –silencioso estrangulador, imperioso cigarro, perplejos corredores, vanas antecámaras...–, los famosos *close up* sinecdocticos a la manera de Alfred Hitchcock...

La dialéctica de esencia y apariencia favorecía a la metáfora como la figura de la representación-desmitificación de la esencia en la apariencia. Un poema sufi señala: “¿Qué sería la espuma sin el mar?”. La desaparición de los modelos de profundidad, propia del imaginario posmoderno según Jameson, obstruye la función retórica de la metáfora; en cambio, el desplazamiento en la superficie fenoménica del mundo en la que, tal como un espejo, significantes, monedas e imágenes se reenvían unas a otras, favorece la metonimia, convertida en la figura retórica del capitalismo tardío.

¿Técnicas conservadoras (Anderson Imbert) o posmodernas?

Cada cual construye un Borges a su imagen y semejanza. Los críticos clásicos, estilo Anderson Imbert, han subrayado el carácter conservador de sus técnicas, en tanto los críticos posmodernos descubren procedimientos novedosos como la ambigüación, la ficción de la ficción, el juego metadiscursivo, la pluralidad discursiva, la transnarratividad...

Para comprender la paradoja hay que insistir en poner en proceso las diferentes técnicas señaladas. Aquellas a las que se refieren los críticos clásicos como Anderson Imbert –la sucesión cronológica, la lógica interna de la acción, las exigencias de la sintaxis, la primacía de la trama y varias otras convenciones tradicionales de la narrativa que contribuyen a darle esa imagen de extrema sencillez–, a las que añadiríamos el pretérito indefinido, conforman los cimientos y la estructura de la arquitectura borgeana, y son propias de los recursos narrativos cuyo efecto es la despersonalización y descorporeización del lenguaje. Las técnicas “posmodernas”, en cambio, se corresponden

con los tiempos discursivos que verbalizan la subjetividad –el yo del discurso–. Empero, en el caso de Borges, propician la dilatación de su objetividad informativa.

El pretérito indefinido es el tiempo verbal que pretende borrar las huellas de su enunciación, sitúa los aconteceres en relación y concatenación entre sí, pretende describir una cronología objetiva. Pertenece, en la clasificación de Harald Weinrich, por oposición a los discursivos, a los tiempos narrativos en que los interlocutores no quieren involucrarse en la acción descrita, alejada del aquí-yo-ahora (Ducrot y Todorov, 1974: 358). Para Émile Benveniste, el pretérito indefinido, junto al uso de la tercera persona y el pluscuamperfecto generan la imagen de objetividad, inexistencia del narrador personal, la ficción de que los hechos hablan por sí mismos, propio de la narrativa, en tanto las estructuras gramaticales del discurso son el pronombre “yo”, los indicadores pronominales y, al menos en francés, tiempos verbales como el presente, el pretérito perfecto, el futuro, es decir todas las formas que encarnan la subjetividad, el “yo” del discurso (White, 1992: 18-19).

El pretérito indefinido fue el tiempo verbal de la narrativa historiográfica y de la narrativa balzaciana que coronaron el largo proceso de disolución de la épica en historiografía, narrativa ficcional y poesía lírica. La necesidad de afirmar la verosimilitud generaba la de fundar la narrativa, sea de ficción o histórica, en la imagen de objetividad. La presencia de la subjetividad estaba *intercalada*, a cargo de la disertación, opiniones del historiador incluidas en el relato, y las intromisiones del narrador omnisciente. El pretérito indefinido es un tiempo que narra los acontecimientos como ciertos y concluidos, alejados en consecuencia de la vida del narrador, propio, según Barthes, de una burguesía recién llegada al poder y al dominio del mundo.

La literatura posbalzaciana, empero, no se hizo cargo del pretérito indefinido. El pretérito imperfecto, fundamento del llamado estilo “indirecto libre”, fue la forma verbal fundamental de la novela a partir de Flaubert y frente a Balzac: tiempo de la interioridad, de los estados del alma, en el que los hechos pierden su certeza tajante y se ambiguan y llenan de bruma o pierden su dureza en la tela impalpable del tiempo. Así, la narrativa literaria fundaba su existencia en un yo que excedía al mundo, y cuya primera gran expresión fue *Madame Bovary*.

El pretérito indefinido tornó la literatura en el siglo XX como el tiempo de la *crónica*, una de las formas narrativas de mayor verosimilitud y *efecto realidad*. La crónica pretende una narración objetiva de los acontecimientos –que los hechos hablen por sí mismos– mediante la borradura del sujeto del enunciado –ausencia del narrador–, el predominio de la escena sobre la panorámica, de la dramática teatral –los sucesos acaecen ante los ojos del lector– sobre la narración, del

pretérito indefinido sobre el imperfecto. Forma avanzada en la novela, propia del siglo XX –Hemingway, la novela negra–⁴⁹, la crónica era una de las formas narrativas que expresaban la agonía del narrador omnisciente y del héroe problemático, la emergencia del personaje sin fundamento y la incertidumbre de la historia. La cosmovisión del escritor se desplazaba del interior del texto a su exterior estructurante en tanto organización de los acontecimientos, puesta en escena de la acción, juego denotativo-connotativo del lenguaje. Dejaba de ser narrador o personaje, sujeto del enunciado, para devenir director de escena invisible, sujeto de la enunciación.

El estilo de Borges se nos presenta como un híbrido: utiliza el pretérito indefinido pero lo impregna de todas las marcas de la enunciación, propias del tiempo del discurso, en la clasificación de Benveniste: el pronombre “yo”, los indicadores pronominales, las formas que encarnan la subjetividad, el “yo” del discurso. Y constantemente lo ambigua a través de las dudas del sujeto del enunciado, el narrador: “creo”, “recuerdo”, “quizá”, “acaso” ...

A la vez, irrumpen en la puesta en escena convencional –sucesión cronológica, lógica interna de la acción, exigencias de la sintaxis, primacía de la trama– e introduce múltiples digresiones extra narrativas –citas, resúmenes, una presencia abundante de géneros discursivos: biografía y autobiografía, confesión, artículo, polémica, narración histórica, nota bibliográfica, crítica literaria, ensayo científico, informe, lamento funerario– que provienen más bien de la forma ensayo y de referencias teológicas, filosóficas, históricas, lingüísticas.

La solución que imbrica categorías del discurso y de la historia resultó muy útil a Borges para el proceso de simbolización que parte de lo concreto para desplazarse a lo abstracto simbólico y germinar así las formas puras de la poética del valor. Veámoslo...

La primera función de la recurrencia al pretérito indefinido, la sucesión lineal, la importancia de la trama y otras “técnicas conservadoras”, como el campo de unidad narrativa que resiste las *intromisiones del discurso*, es la de mantener la coherencia realista del relato y no caer en la alegoría. Contrarresta también las tendencias a una excesiva subjetivación –muy parca en verdad en la obra de Borges– y mantiene la *distancia del narrador*, condición *sine qua non* de la narrativa moderna. Y, sobre todo, legitima la verosimilitud de la literatura fantástica.

49 La crónica era sin embargo, una forma atrasada en la historiografía, según la periodización de Hayden White, en tanto antecede a la interpretación. La crónica a la que alude White suponía la muerte del enunciado y la enunciación, reducida esta a la recopilación y aquella a la enumeración de la sucesión de los hechos (White, 1992).

En efecto, la literatura fantástica y, en particular la kafkiana, utilizan un lenguaje referencial frío, para otorgar verosimilitud a lo “mágico y extraño” y así naturalizarlo. La expresión figurativa –la metáfora, por ejemplo– deviene en literal:

“Una mañana, tras un sueño intranquilo, Gregor Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto. Estaba echado de espaldas sobre un duro caparazón, y al alzar la cabeza, vio su vientre convexo y oscuro, surcado por curvadas callosidades sobre el que casi no se aguantaba la colcha, que estaba a punto de escurrirse hasta el suelo” (Kafka, 1945).

En Kafka, el lenguaje es referencial y de una extrema precisión. La fuerza perturbadora no está en los significantes sino en los significados.

En Borges, empero, el pretérito indefinido cumple otras funciones que tienen que ver con la dialéctica de las pulsiones y el orden simbólico.

El pretérito imperfecto propicia connotaciones por donde se filtra la sensualidad del mundo, no solo en la temática sino en el aura y el ritmo del lenguaje. Es un tiempo verbal que se abre a las emociones y a las sensaciones y se distancia de los sucesos acabados y precisos y los transforma en acaeceres llenos de resonancias pasionales. El indefinido, por el contrario, cierra las significaciones en los hechos precisos y clausurados. Ínsito en el célebre laconismo, la extrema economía verbal de Borges filtra toda impronta vital o lúdica.

El pretérito indefinido, la sucesión lineal, el laconismo y precisión referencial del lenguaje y otras “técnicas conservadoras”, han germinado en los textos de Borges un lenguaje que expresa la ausencia del cuerpo y las pasiones. Lenguaje desexualizado, neutro, frío, “objetivo”, lenguaje no de la vida sino del conocimiento y de sus dudas. Resulta sorprendente que en uno de los mayores narradores de la lengua, el lenguaje sea fundamentalmente referencial. Es el lenguaje del informe, centrado sobre su capacidad informativa y tanto mejor cuando más preciso y escueto sea, cuando vaya más directamente al grano sin irse por las ramas. En las referencias a su poética, inherentes a sus cuentos, Borges insiste en esas cualidades de su prosa.

Tal es, por lo demás, el carácter del lenguaje en la modernidad capitalista. La primacía de la racionalidad instrumental contribuyó al predominio de la función referencial por sobre las otras funciones del lenguaje. La vigencia de la escritura –mucho más alejada del cuerpo que el habla– gracias a la sanción del Estado, pronunció aun más el carácter del signo verbal como moneda o dato que deben circular con rapidez y sin tropiezos.

El triunfo de la función referencial, en tanto lenguaje in o descontaminado del cuerpo y sus placeres, culmina la represión de las pulsiones primarias y afirma el despotismo del orden simbólico.

Empero, ¿la intrusión de formas y aun de géneros discursivos no propicia acaso la ambigüedad y la irrealidad, y pone en cuestión los efectos *deserotizantes* del pretérito indefinido y de las “técnicas conservadoras”...?

Las connotaciones, originadas en los recursos literarios y retóricos señalados, y que lo cargan de una fuerte dimensión artística, son connotaciones que dilatan el conocimiento pero no introducen subrepticiamente el mundo de las pasiones y de las pulsiones primordiales. Así, por ejemplo, la utilización de la ironía permite ampliar el nivel de la información a la par que ponerla en juego, tornarla ambigua, provocar la risa sobre su certeza. El resumen y comentario de libros y autores, recurso dominante en su poética, amplían la información de manera desmesurada y convierten su obra en un vasto museo erudito de ideas, corrientes, problemas teológicos, filosóficos, epistemológicos, lingüísticos, semióticos..., al tiempo que construyen esa atmósfera esotérica, intemporal e irreal que fascina a los lectores.

Los “tiempos discursivos”, señalados por Weinrich y Benveniste, no sustraen el lenguaje de su nivel referencial; más bien extienden su carga informativa. Gran parte de las dudas del narrador imprecisan el recuerdo pero lo vuelven más real... La expresión “no me acuerdo si fue exactamente así” es mucho más confiable que el recuerdo preciso: introduce en la memoria el paso del tiempo y los acaeceres de la imaginación... Alusión y sugerencia son aquí potentes recursos de la poética de Borges, gracias a los cuales su prosa alcanza mayor fuerza expresiva a la par que amplia su capacidad informativa. La poética de Borges, salvo contadas excepciones –quizá “La forma de la espada” o “Emma Zunz”– no busca impactar en el núcleo vulnerable de las pasiones del lector sino en aquello que podríamos denominar la sensibilidad del conocimiento, el asombro sobre todo.

El predominio del sujeto y de la perspectiva de la enunciación sobre el enunciado, del autor sobre el narrador, coronación de la poética borgeana, es el triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Una de sus manifestaciones extrema es la intromisión del sujeto de la enunciación, Borges, en el interior del enunciado como su sujeto.

La escisión entre el sujeto de la enunciación y del enunciado es para Deleuze, en su crítica a Lacan, la expresión lingüística de la metafísica, presente en la modernidad occidental desde Descartes a Lacan. En la pareja del enunciado, el sujeto se articula al placer y sus descargas intermitentes. En la enunciación, el sujeto se articula a la trascendencia del deseo y su imposible gratificación. Deleuze apela

a la erótica china en la que el deseo es un proceso incesante –el orgasmo como una breve interrupción– y en consecuencia inmanente: desaparece la escisión por el triunfo de la inmanencia y el ocaso de la enunciación. En Borges, el fin se da por la disolución del enunciado en la enunciación, de la inmanencia en la trascendencia absoluta.

Un discurso monológico

Es sorprendente el efecto de encantamiento que tiene la poética borgeana en estudiosos de la literatura, en especial lingüistas y semiólogos. La *novedad* del discurso de Borges y su *coincidencia* con la atmósfera valorativa del posmodernismo es tal que propicia el *descubrimiento* de características sui géneris, acordes con la concepción del que las busca, y/o el uso de categorías teóricas que no vienen al caso. Así, se encuentra en Borges un discurso polifónico, dialógico, incluso carnavalesco y paródico. O una sintaxis que expresa los flujos rizomáticos señalados por Deleuze.

Sorprendente, en verdad, porque no hay nada más opuesto –de manera absoluta– a la cosmovisión carnavalesca, tal como es interpretada por Bajtín, que la poética borgeana. La cosmovisión carnavalesca comprende la inversión total de la cosmovisión medieval –sintetizada de modo magistral en *La Divina Comedia* del Dante–, la reivindicación de *lo bajo* –el mundo material y el cuerpo y sus funciones excretoras y reproductoras, el infierno, el mal, el diablo– y la degradación de *lo alto* –el empíreo, Dios, el bien, el espíritu...–, la visión de un hombre del tamaño del cosmos, la plenitud del Eros y su irradiación pánica y panteísta, la exaltación de un cuerpo abierto que se traga el mundo, la plétora de la risa universal y cósmica que engloba todos sus matices, el banquete, la comida y bebidas inacabables.

Borges, un heredero del Dante, el neoplatonismo, el budismo con su aspiración al nirvana y a la vacuidad, es todo lo contrario, la negación viviente de la visión carnavalesca del mundo.

Un procedimiento común en este tipo de lecturas es la extracción del método de la matriz teórica a la que pertenece y su transformación en mera técnica descriptiva. Así, la parodia es identificada *per se* con la cosmovisión carnavalesca, en la que juega la función de poner el orden jerárquico de *La Divina Comedia* exactamente al revés: el diablo en vez de Dios, el mal en el lugar del bien, infierno y cielo, cuerpo y espíritu. Borges, sin duda, utiliza la ironía y la parodia –con levedad, no a la manera estremecedora de la literatura paródica medieval– pero en una dirección distinta; en este tema es, por el contrario, un gran admirador del Dante.

En el terreno del lenguaje y la teoría literaria, la “crítica bajtiniana” llega a reconocer en Borges un discurso polifónico y dialógico...

La concepción de Bajtín de la polifonía, a propósito de Dostoyewsky, comprende el diálogo y enfrentamiento de personajes con voces diferentes que expresan cosmovisiones distintas –Ivan frente a Aliosha Karamazow, Sonia o el viejo Marmeladov frente a Raskolnikov– que rompen la unidad monológica clásica, y no la mera referencia a distintos personajes desde un discurso monológico. *Guerra y Paz*, la gigantesca novela de Tolstoi con cientos de personajes, cada uno descrito con su perfil propio y distinto es, sin embargo, para Bajtín, una novela monológica puesto que la enorme diversidad existe en tanto es descrita y presentada por una sola voz. Bajtín no identifica la polifonía con lenguajes distintos: es una categoría mucho más compleja.

El Borges de la juventud, el del “Hombre de la esquina rosada” y “El idioma de los argentinos” pretendía reproducir la voz de los *compadritos*; el Borges maduro renegó de tales libros (Borges, 1991)⁵⁰. En algunos textos escritos con Adolfo Bioy Casares –bajo el seudónimo de H. Bustos Domecq– construye un lenguaje peculiar, tal el ejemplo de “La fiesta del monstruo” (1991). El Borges maduro quiso encontrar la singularidad del personaje no en el léxico sino en el tono: “En mi corta experiencia de narrador he comprobado que saber cómo habla un personaje es saber quién es; que descubrir una entonación, una voz, una sintaxis peculiar, es haber descubierto un destino”. Y lo hizo en pequeñas pinceladas. Tales los casos –son pocos– de Rosendo Juárez, Santiago Fischbein en “El indigno”, David Brodie...

Pero no hizo de tal saber el eje de una textura dialógica de sus cuentos. El caso del “poeta Carlos Argentino Daneri”, protagonista “El Aleph”, que se trae a colación como ejemplo de dialogismo, no consiste en una cosmovisión distinta enfrentada al la del narrador: no es más que una figuración irónica de Borges, el narrador, cuya voz es la única imperante en el relato. David Brodie escribe un informe con el tono propio de los informes –“tenemos el deber de salvarlos. Espero que el gobierno de su Majestad no desoiga lo que se atreve a sugerir este informe”–. Sin embargo, tampoco Brodie es una voz y una conciencia que se enfrenta a otras, rompiendo el monologismo inherente a la poética borgeana. El imperio del sujeto y de las perspectivas de la enunciación en dicha poética es tal que impregna, y aun borra, el sujeto y la perspectiva del enunciado.

Más aun, Borges trataba de volver casi imperceptibles las huellas de ese tono distinto para que no alterase la unidad discursiva del texto, lo que Ángel Rama señala como una de las características de la novela contemporánea, posterior a la de los años treinta (Rama, 1987).

50 En “¿Literatura cosmopolita o regional?” (s/d), haciendo referencia al prólogo de *Luna de Enfrente* [1925].

En la gran mayoría de sus textos narrativos, el Borges maduro creó un lenguaje abstracto, universal, sin color ni olor, inmune al cuerpo y los sentidos. El carácter deslocalizado de ese lenguaje aséptico le pudo permitir hacer hablar, por su boca, a Adán de Bremen y al islandés Ulf Sigurdarson, los dos del siglo XI, y a Homero y Marco Flaminio Rufo, tribuno militar de una de las legiones de Roma, y a Vincent Moon y al Inglés de La Colorada (que son el mismo), y a los teólogos Aureliano y Juan de Panonia (que en la insondable divinidad forman una sola persona), y a Jaromir Hladík y a Pierre Menard y Herbert Quain, analizados por Borges, y a Erik Lönnrot y, quien lo creyera, al jefe bandidero Red Scharlach, quien ha leído tanto como Borges y Lönnrot y el rabino muerto –la *Vindicación de la Cábala*, el *Examen de la filosofía de Robert Flood*, el *Sepher Yezirah*, una monografía sobre el Tetragrámaton y otra sobre la nomenclatura divina del Pentateuco y, sobre todo, una edición popular de la *Historia de la secta secreta de los Hasidim* e inclusive un libro en latín, el *Philologus hebraeograecus* de Leusden, al cual hace mención en la explicación final, tan a lo Borges (Borges, 1991: Ficciones)⁵¹–, e incluso en esa única voz hablan también Tadeo Isidoro Cruz, Rosendo Juárez, Uriarte y Duncan, Otalora...

Y todos ellos no solo hablan sino que piensan como Borges y se plantean los mismos problemas: **Borges es el mismo y el otro, y todos los hombres.** Asterión, el minotauro, piensa que “La casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo”. Y Ts’ui Pên “gobernador de su provincia, docto en astronomía y en astrología y en la interpretación infatigable de los libros canónicos, ajedrecista, famoso poeta y calígrafo, todo lo abandonó para componer un libro y un laberinto”, el libro y el laberinto que soñaba Borges, y que el sinólogo Stephen Albert descubre porque piensa como Borges. El misionero escocés, David Brodie, que predicó el cristianismo en el centro de África y en ciertas regiones selváticas de Brasil no solo tiene la misma sintaxis y concisión sino la misma comprensión de la cultura. Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió, considera “que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero” y “que en el lenguaje de un Dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato”. Eudoro Acevedo, nacido en 1897, en la ciudad de Buenos

51 Algunos de ellos son imaginados por el narrador. Otros no: Robert Fludd, por supuesto, existe... “El experimento de la ‘combustión cerrada’, en el que se encendía una vela en un vaso invertido en un recipiente de agua, fue descrito por Filón, y Francis Bacon se refirió a él como a un experimento común. Fue repetido por Robert Fludd (1617), y cuando el agua se elevó, al consumirse el aire, describió a éste como ‘alimentando’ a la llama” (Borges, 1991: Ficciones).

Aires, de setenta años, profesor de letras inglesas y americanas y escritor de cuentos fantásticos, es apenas un disfraz de Borges.

Y aun personajes comunes y corrientes piensan como Borges. Así, Villari, el personaje de “La espera”: “Oscuramente creyó intuir que el pasado es la sustancia de que el tiempo está hecho; por ello es que éste se vuelve pasado en seguida”, donde el adverbio *oscuramente* es el único matiz diferenciador de un típico pensamiento borgeano. Vincent Moon es otro ejemplo de un personaje-narrador cuya voz e ideas son las de Borges.

La cosmovisión borgeana niega toda posibilidad polifónica porque niega radicalmente la singularidad humana. Si cada hombre es todos los hombres y viceversa, y los hechos son equivalentes porque los destinos son intercambiables, no se necesita más que un lenguaje y una voz –la de Borges– para expresar toda la diversidad del mundo.

2.2. CUERPO Y ORDEN SIMBÓLICO

El mundo de los libros, las pasiones, el cuerpo y el orden simbólico

En “Poema de los dones”, bello poema de 1960, encontramos esta desoladora confesión (Borges, 1991):

Nadie rebaje a lágrima o reproche
Esta declaración de la maestría
De Dios, que con magnífica ironía
me dio a la vez los libros y la noche.

La progresiva ceguera de Borges fue, sin duda, determinante de su concepción, y práctica, de lenguaje, de la dialéctica de lo real y de lo simbólico. Pero, incluso antes de que su ceguera hubiera avanzado, Borges era un ratón de biblioteca que vivía entre libros e imaginaba el mundo como una vasta enciclopedia. De algún modo, era el erudito de *La Náusea* que ha llegado a la Z.

En Borges, las referencias al mundo real pasaban por la mediación de las imágenes de los libros⁵². En las enumeraciones dispares, la

52 Más que las lunas de las noches puedo
Recordar las del verso: la hechizada
Dragon moon que da horror a la balada
Y la luna sangrienta de Quevedo.
De otra luna de sangre y de escarlata
Habló Juan en su libro de feroces
prodigios y de júbilos atroces;
Otras más claras lunas hay de plata.
Pitágoras con sangre (narra una

presencia de imágenes provenientes de los libros es hegemónica. En la época de su ceguera, esta característica se acentúa, aunque en su memoria sigan presente los viejos sitios de Palermo⁵³.

La preeminencia de los seres y objetos imaginarios conlleva una memoria y una imaginación conceptuales en que esos seres y objetos pierden toda connotación sensorial. En la narrativa de Borges no hay sensaciones auditivas, odoríferas, gustativas y, menos aun, táctiles. No hay, casi, objetos reales. Borges es enteramente consciente del problema⁵⁴. Y lo vive con cierta preocupación, más que angustia:

Cunde la tarde en mi alma y reflexiono
Que el tigre vocativo de mi verso
Es un tigre de símbolos y sombras,
Una serie de tropos literarios
Y de memorias de la enciclopedia
Y no el tigre fatal, la aciaga joya
Que, bajo el sol o la diversa luna,
Va cumpliendo en Sumatra o en Bengala
Su rutina de amor, de ocio y de muerte.
Al tigre de los símbolos he opuesto
El verdadero, el de caliente sangre,
El que diezma la tribu de los búfalos
Y hoy, 3 de agosto del 59,
Alarga en la pradera una pausada
Sombra, pero ya el hecho de nombrarlo
Y de conjeturar su circunstancia
Lo hace ficción del arte y no criatura
Viviente de las que andan por la tierra.

Tradición) escribía en un espejo
Y los hombres leían el reflejo
En aquel otro espejo que es la luna.
“La Luna” en *El Hacedor* (Borges, 1991).

53 Las fatigadas leguas incesantes del suburbio del Sur,
leguas de pampa basurera y obscena, leguas de execración,
no se quieren ir del recuerdo.
Lotes anegadizos, ranchos en montón como perros, charcos de plata fétida:
soy el aborrecible centinela de esas colocaciones inmóviles.
Alambre, terraplenes, papeles muertos, sobras de Buenos Aires.
“Insomnio” en *El otro, el mismo* (Borges, 1991).

54 La historia que he narrado aunque fingida,
Bien puede figurar el maleficio
De cuantos ejercemos el oficio
De cambiar en palabras nuestra vida.
Siempre se pierde lo esencial. Es una
Ley de toda palabra sobre el numen.
“La Luna” en *El Hacedor* (Borges, 1991).

Un tercer tigre buscaremos. Éste
 Será como los otros una forma
 De mi sueño, un sistema de palabras
 Humanas y no el tigre vertebrado
 Que, más allá de las mitologías,
 Pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo
 Me impone esta aventura indefinida,
 Insensata y antigua, y persevero
 En buscar por el tiempo de la tarde
 El otro tigre, el que no está en el verso.

En toda la obra de Borges, las referencias al “amor de las doncellas” son esporádicas y desexualizadas. En “Emma Zunz”, la sexualidad aparece bajo la forma de una horrible violación consentida. En “Ulrica”, escrito en 1975, cuando Borges tenía 76 años, hay una referencia al encuentro amoroso extremadamente discreta y que se desvanece: “Como la arena se iba al tiempo. Secular en la sombra fluyó el amor y poseí por primera y última vez la imagen de Ulrica” (Borges, 1991).

En “Elogio de la sombra” dice:

La vejez (tal es el nombre que los otros le dan)
 puede ser el tiempo de nuestra dicha.
 El animal ha muerto o casi ha muerto.
 Quedan el hombre y su alma.

Solo un hombre temeroso de la sexualidad puede decir que en la vejez “el animal ha muerto o casi ha muerto” en el sentido de que se desvanece y deja aflorar el alma y la sabiduría. En esa edad se debilita el Eros, la pléthora de la vida, pero el cuerpo emerge con virulencia y se toma la escena de la conciencia, las articulaciones que crujen y todo el esqueleto a punto de desarmarse, los órganos antes imperceptibles que laten y resuenan, el caminar desvencijado y lento, las punzadas inesperadas, el horrible animal que coletea desesperado porque las cosas quieren persistir en su ser –lo dice Spinoza y lo repite Borges⁵⁵–, y el horror de la enfermedad y la agonía lo aterrorizan.

Ni Clara Glencairn de Figueroa, Martha Pizarro, Rosendo Juárez, Patrick Nolan, Fergus Kilpatrick, Juan Patricio Nolan, Manuel Cardoso y Carmen Silveira, son personajes plenos –redondos, en la terminología de Foster–. Tal vez Scharlach, Lönnrot, la señora Mayor, Vincent Moon o Emma Zunz alcanzan un perfil significativo gracias a la intensidad de la pasión que los constituye –odio, venganza, culpa,

55 “Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre” (Borges, 1991).

el conocimiento en Lönnrot, la nostalgia de Borges frente a la Señora Mayor-. Moon es el más acusado e impactante pero Emma Zunz es quizás el único personaje complejo –redondo– en toda la obra de Borges: fiel a la venganza por un crimen antiguo, recurre, sin embargo, a una violación inducida y abominable para legitimar y estimular un crimen cuyo objeto no se sabe ya si es Loewenthal, el causante de la vergüenza y el suicidio del padre, o este, su padre, que le hacía a su madre la misma horrible cosa que ella experimentaba en la violación y, por la cual, ¡oh, abominación de las abominaciones!, ella existía...

Lo hemos dicho: el único cuento de Borges a la altura de la intensidad de las pasiones es “La señora mayor”. En los otros cuentos, aquellos que presentan niveles de simbolización mucho más acusados, los personajes son mera cifra del proceso de simbolización...

El cuerpo tampoco existe en el universo borgeano y su lenguaje. Casi nunca los personajes son descritos en su corporalidad; apenas breve referencias a algunos rasgos, aquellos que traducen no tanto su personalidad sino ciertos signos funcionales a la simbolización en curso o al ritmo del relato⁵⁶. Imágenes visuales escasas y concisas. Las imágenes sensoriales, salvo las auditivas –en “Funes el memorioso” tienen cierta importancia–, prácticamente no existen⁵⁷.

En “El Aleph” las referencias son mayores, pero en función de una caracterización funcional al juego simbólico. Así, la descripción irónica de Daneri el poeta, en “El Aleph”.

¿En la vida privada? Alicia Jurado, su buena amiga, nos confiesa: “También me ha llamado siempre la atención su casi total desdén por los placeres derivados de los sentidos. Es verdad que aprecia muy imperfectamente las imágenes visuales, pero muestra la misma indiferencia por las otras: los olores, los sabores, los sonidos no parecen signifi-

56 En *Ficciones*, a modo de ejemplo, hay muy pocas referencias. El rostro acaballado de Madden y la estatura de Albert, en “El jardín de los senderos que se bifurcan”, el rostro y la voz de “Funes el memorioso”, la “cicatriz rencorosa” del Inglés de la Colorada, la invalidez de Recabarren y su gran cuerpo inútil y la breve descripción de un chico de rasgos aindios, hijo tal vez de Recabarren, en “El fin”; el “compadrito de la cara achinada” que injuria a Dahlmann y lo impele a batirse en duelo en “El Sur”. La tendencia a omitir el rostro y el cuerpo es manifiesta, sea porque las luces encuecen al narrador o porque, como en “El fin”, no alcanza a divisarlo. En “La muerte y la brújula” hay mayores referencias, y quizás la más significativa es el recuerdo de Scharlach sobre su dolor: “Llegué a abominar de mi cuerpo, llegué a sentir que dos manos, dos pulmones son tan monstruosos como dos caras”.

57 En *El informe de Brodie* –libro de relatos realistas según Borges– las referencias son mayores, especialmente en “El encuentro” y “El otro duelo”. Empero, para cuentos cuya textura es el enfrentamiento moral de dos hombres o el degüello de ambos, la descripción es demasiado precisa y lacónica, sin carga emotiva.

carle nada, a menos que establezcan una asociación de ideas. No sé si este ascetismo natural explica en parte su dificultad para comprender la sensualidad ajena que se traduce en un puritanismo bastante notable cuando juzga obras literarias" (Jurado, 1964).

Caso en extremo curioso: los ciegos desarrollan los otros sentidos, en especial el táctil. De alguna manera se vuelven mucho más sensuales en tanto tornan a las formas anteriores, más intensas, a la supremacía de la vista como el sentido privilegiado en la mediación erótica entre el cuerpo y el mundo, mediación que debilita la carga pulsional. Las perversiones son siempre sensaciones auditivas, táctiles y odoríferas. El ascetismo de la ceguera de Borges es extremadamente sintomático de su cosmovisión...

El lenguaje, aséptico y neutro, y la simetría de las estructuras son quizá el perfecto mecanismo de relojería en la supresión de las descargas pulsionales. En este punto, la poética de Borges es claramente cartesiana: las pasiones –ámbito de la ética– se encuentran rigurosamente controladas –y sometidas– por la dimensión estética, ámbito de la razón apolínea y de la perfecta simetría de las formas. Aquellas tesis del ultraísmo de su juventud publicadas como una especie de manifiesto por la revista *Nosotros* en diciembre de 1921⁵⁸, revisadas, desarrolladas y profundizadas en su madurez, propiciaron la pureza y precisión verbal tan alabadas por los lectores y la crítica y sirvieron de fundamento a una concepción de la arquitectura narrativa próxima a la perfección.

La perfección estructural de "La muerte y la brújula", más que la trama, el juego lógico o el enfrentamiento de Lönnrot y Scharlach, es la que produce el vértigo estético del asombro colindante con el anónadamiento y aun cierto éxtasis⁵⁹.

La poética de Borges produce esa sensación de pureza casi beatífica. Es un impacto puramente estético sin resonancias sensuales. No roza el cuerpo ni sus pasiones. Vibra el hueso del espíritu incorruptible que todos llevamos dentro. En el aura estética que suscita, las tribula-

58 "1. Reducción de la lírica a su elemento primordial: la metáfora; 2. Tachadura de las frases medianeras, los nexos y los adjetivos inútiles; 3. Abolición de los trebejos ornamentales, el confesionalismo, la circunstanciación, las prédicas y la nebulosidad rebuscada; 4. Síntesis de dos o más imágenes en una, que ensancha de ese modo su facultad de sugerencia" (Borges, 1991).

59 Alguna vez, en el marco de un taller literario entre amigos, leímos el texto de Borges y "El perseguidor" de Julio Cortázar, relato que todos admirábamos. Empero, la lectura de Borges hizo aparecer el texto de Cortázar como demasiado lleno de palabras, impuro y desaliñado... Leímos algún otro texto y la impresión fue similar: contaminación, despilfarro, exceso...

ciones de Erik Lönnrot y la venganza de Red Scharlach no interesan. No importa la muerte de Lönnrot. Se trata de la misma experiencia estética que llevó a los físicos estadounidenses Murray Gell-Mann y George Zweig a denominar *quarks* a las últimas partículas elementales gracias a las connotaciones de la frase “*Tres quarks para Muster Mark*”, constante en el *Finnegans Wake* de James Joyce, y *bottom* y *top* a los quinto y sexto *quark*, denominados así por razones de simetría, sin que aún hubieran sido descubiertos experimentalmente: recién en 1977 se obtuvieron pruebas experimentales del *quark bottom*, mientras el *quark top* fue descubierto en abril de 1994 por los físicos del Fermi National Accelerator.

2.3. UNA POÉTICA DEL ORDEN

El Dios de los Yahoos

La poética de Borges es la plenitud de la sublimación, no solo en tanto, en términos freudianos, toda creación artística es sublimación, esto es, transfiguración de las pulsiones reprimidas, sino en tanto su obra figura y construye –en su temática, trama y lenguaje– un proceso de sublimación en el que los hechos singulares, las pasiones y sensaciones humanas, “el tigre vertebrado”, el cuerpo y sus placeres se transfiguran no únicamente en lenguaje e imágenes sino en problemáticas y figuras abstractas.

En las sociedades colonizadas predomina la característica de relaciones sociales, imaginarios, valores, normas que no surgen de dentro y abajo de la sociedad sino que son impuestas por arriba y por fuera. Tal característica impregna el conjunto de las formas sociales, desde el orden jurídico, la escritura hasta las maneras de mesa. En términos marcusianos, todo ha sido represión excedente, incluso y sobre todo la *básica*. La imposición, feroz y totalitaria, del Padre, la norma y el lenguaje propició la tiranía del Súper Yo sin los correspondientes procesos de sublimación y generación del Ideal del Yo.

En Borges ocurre como si los procesos de sublimación y generación del Ideal del Yo se hubieran convertido en una suerte de tiranía del orden simbólico.

La poética de Borges es una poética del orden, del orden moral, jurídico, estatal, que no tiene nada que ver con su carácter de literatura fantástica. Pensemos en Cortázar o incluso en Kafka, autor al que se lo sitúa más próximo a Borges, en el que la literatura fantástica es una ácida ironía en contra del orden burocrático y de la racionalidad instrumental del Estado y del poder. En Borges, por el contrario, es una afirmación del orden, simbólico y político. Quizá en “El informe de Brodie”, texto en el que algunos han creído ver ilusamente una

crítica de la antropología occidental y que describe a los “*Mlch*, que llamaré Yahoos, para que mis lectores no olviden su naturaleza bestial”, se expresa sorprendentemente la concepción de Borges sobre orden y cultura. El narrador de Borges no escatima abominaciones sobre los Yahoos: naturaleza bestia; se deleitan en el lodo, la impureza y las cosas fétidas; la falta de imaginación los mueve a ser crueles. Sin embargo al final del informe, se dice:

“Los Yahoos, bien lo sé, son un pueblo bárbaro, quizá el más bárbaro del orbe, pero sería una injusticia olvidar ciertos rasgos que los redimen. Tienen instituciones, gozan de un Rey, manejan un lenguaje basado en conceptos genéricos, creen, como los hebreos y los griegos, en la raíz divina de la poesía y adivinan que el alma sobrevive a los cuerpos. Afirman la verdad de los castigos y las recompensas. Representan, en suma, la cultura, como la representamos nosotros, pese a nuestros muchos pecados. No me arrepiento de haber combatido en sus filas, contra los hombres lobos. Tenemos el deber de salvarlos. Espero que el gobierno de Su Majestad no desoiga lo que se atreve a sugerir este informe” (Borges, 1991: El informe de Brodie).

Amén de la invocación final a la colonización británica, no hay un mayor elogio del orden y de la cultura que “El informe de Brodie”: instituciones, rey, lenguaje abstracto, religión, poesía, justicia oficial...

Borges terminó pareciéndose al Dios de los Yahoos.

“Cada niño que nace está sujeto a un detenido examen; si presenta ciertos estigmas, que no me han sido revelados, es elevado a rey de los Yahoos. Acto continuo le mutilan (*he is gelded*), le queman los ojos y le cortan las manos y los pies, para que el mundo no le distraiga de la sabiduría” (Borges, 1991: El informe de Brodie).

Sublimación, mercado e infinito

En Dostoyewsky, el dinero, como deuda real y deuda simbólica, circula subrepticiamente por toda su narrativa, en particular en *Los hermanos Karamazov*, en la que tres mil rublos recorren la novela marcando su dramática, las contingencias, los momentos culminantes en que los personajes se juegan su destino. En el siglo XIX, en los albores del capitalismo en los países de la periferia de Occidente, en la transición de la palabra de honor al contrato escrito, el dinero asumió la figura categórica de la deuda simbólica.

Borges, en cambio, tiene muy pocas referencias al dinero. Breves menciones en “La muerte y la brújula”, a propósito del robo de los zafiros del Tetrarca; el descubrimiento, en “Utopía de un hombre que está cansado”, de que el mundo futuro al que llega inesperadamente el

personaje no tiene dinero y no hay pobreza ni riqueza; una referencia a las monedas de Judas en el poemario *La moneda de hierro*; la inclusión de unas monedas en la enumeración de *las cosas*, escasas de su pequeño patrimonio, que “Ciegas y extrañamente sigilosas! / Durarán más allá de nuestro olvido; / No sabrán nunca que nos hemos ido”; la frase “Pero aquí parece que hemos perdido el sentido de lo ético y lo único que realmente interesa es especular con el dinero”, dicha en respuesta en una entrevista “Borges, el eterno” realizada en Buenos Aires por Julio César Calistro, en 1983, y publicada en *Espectáculos*. El término *monedas* aparece un poco más, pero referido a la categoría de destino o a la figura de las dos caras, anverso y reverso, que concuerda con su idea de lo uno y lo otro, de la dualidad del mundo, del doble.

En “Emma Zunz” el dinero tiene mayor presencia, dado el sentido de la trama: el padre fue acusado de fraude por Loewenthal del que se dice: “el dinero era su verdadera pasión. Con íntimo bochorno se sabía menos apto para ganarlo que para conservarlo”. Luego de la violación consentida de Emma, hay una frase significativa: “En la mesa de luz estaba el dinero que había dejado el hombre: Emma se incorporó y lo rompió como antes había roto la carta. *Romper dinero es una impiedad, como tirar el pan*; Emma se arrepintió, apenas lo hizo. Un acto de soberbia y en aquel día...” (Borges, 1991; énfasis propio).

Borges, descendiente de una aristocracia empobrecida que aún mantiene el sentido del honor, vivió ajeno al dinero, frente al cual empero tiene un lejano respeto sagrado.

En “El Zahir”, en cambio, el dinero, como categoría simbólica y fetichista juega un papel fundamental:

“Pedí una caña de naranja; en el vuelto me dieron el Zahir; lo miré un instante; salí a la calle tal vez con un principio de fiebre. Pensé que no hay moneda que no sea símbolo de las monedas que sin fin resplandecen en la historia y la fábula. Pensé en el óbolo de Caronte; en el óbolo que pidió Belisario; en los treinta dineros de Judas; en las dracmas de la cortesana Laís; en la antigua moneda que ofreció uno de los durmientes de Éfeso; en las claras monedas del hechicero de *Las 1001 Noches*, que después eran círculos de papel; en el denario inagotable de Isaac Laquedem; en las sesenta mil piezas de plata, una por cada verso de una epopeya, que Firdusi devolvió a un rey porque no eran de oro; en la onza de oro que hizo clavar Ahab en el mástil; en el florín irreversible de Leopold Bloom; en el luis cuya efigie delató, cerca de Varennes, al fugitivo Luis XVI [...] Había errado en círculo; ahora estaba a una cuadra del almacén donde me dieron el Zahir. Doblé; la ochava oscura me indicó, desde lejos, que el almacén ya estaba cerrado. En la calle Belgrano tomé un taxímetro. Insomne, poseído, casi feliz, pensé que nada hay menos material que el dinero, ya que cualquier moneda (una moneda de veinte centavos, digamos) es, en rigor,

un repertorio de futuros posibles. *El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro.* Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro; es un Proteo más versátil que el de la isla de Pharos. Es tiempo imprevisible, tiempo de Bergson, no duro tiempo del Islam o del Pórtico. *Los deterministas niegan que haya en el mundo un solo hecho posible, id est un hecho que pudo acontecer; una moneda simboliza nuestro libre albedrío.* (No sospechaba yo que esos ‘pensamientos’ eran un artificio contra el Zahir y una primera forma de demoníaco influjo.) Dormí tras de tenaces cavilaciones, pero soñé que yo era las monedas que custodiaba un grifo” (Borges, 1991: El Zahir; énfasis propio).

Deliciosas enumeraciones dispares en que la contigüidad metonímica absorbe la dimensión metafórica. La primera enlaza analógicamente el Zahir con diversas referencias históricas y literarias al dinero; en la segunda, la contigüidad sintagmática vincula diferentes figuras metafóricas de la moneda. La dimensión metafórica que descubre en las monedas, el valor de cambio por antonomasia, la expresión del trabajo concreto y el valor de uso, es sustituida por la circulación metonímica de las monedas y sus metáforas que sustituyen la riqueza social. Circulación de monedas, imágenes y significantes.

En la conferencia sobre la escritura de “El Zahir”, Borges explica que escogió una moneda –y no la quimera de tres cabezas, el minotauro o el unicornio– como *el objeto inolvidable*, precisamente por ser algo común, demasiado común, intercambiable por miles y aun millones de monedas equivalentes.

Tal es, precisamente, el secreto del fetichismo de la mercancía y del dinero. En tanto equivalente general de la riqueza social, presta su realidad –que es pura forma: *el dinero es abstracto, es tiempo futuro*, en el decir de Borges– para encarnar la sustancia social material del trabajo universal que lo convierte en la categoría real que, en la dura y compacta apariencia, hace mover al mundo. Son las mercancías y los hombres los que se mueven compulsivamente en el mercado, pero todo hace parecer que es el dinero el que mueve el mundo, los hombres y las cosas... *El dinero es nuestro albedrío.*

El dinero es nuestro albedrío en el marco de su incesante e inacabable circulación. En los relatos de Borges el infinito, el caos, se torna cosmos, y el azar destino, necesidad. Y viceversa. Al liberar el mundo de las ideas –que en Borges es el mundo real– de las categorías de causalidad, determinación, logra convertir el mundo de la sucesión en simultaneidad, y resolver la tensión entre abstracción, que detiene y congela en el orden, y el infinito discurrir de lo concreto, sustancia de la tragedia de “Funes el memorioso”.

Ahora bien, el infinito en que eternidad y tiempo, azar y necesidad, caos y cosmos se identifican coincide con la universalización del mercado mundial que genera la imagen de un interminable proceso de metamorfosis mercantiles y monetarias, el vértigo también inabarcable de la circulación dineraria, coincidente a la vez con el vértigo inacabable de los flujos electrónicos y del flujo de imágenes...

El infinito deviene mercado mundial.

2.4. LA MODERNIDAD DE AMÉRICA LATINA

Por distintas vías, Vargas Llosa, Ernesto Sabato, Beatriz Sarlo, Eduardo Grüner y varios otros intelectuales encuentran en el *cosmopolitismo* de Borges su condición argentina y latinoamericana.

Hemos postulado nuestra propia versión de tal paradoja. Fue la condición latinoamericana de Borges –efecto de la heterogeneidad estructural– la que le permitió ser una de las mayores y mejores expresiones del proceso de sublimación artística del valor, característica central de la estética de la modernidad. Y fueron figuras de la simbólica premoderna –el destino, el imperio de la Voluntad inapelable, la disolución en el infinito de la libertad y la singularidad humanas, la refutación del tiempo, la cosmovisión neoplatónica, la causalidad mágica– las que al asumir la forma moderna propiciaron la poética borgeana de las formas puras.

Al mismo tiempo, la revolución borgeana que destronó a la filosofía de su sitial y colocó en su lugar a la literatura, convertida así en el gran metalenguaje contemporáneo, fue gestada por su condición de intelectual latinoamericano que cruza continuamente las fronteras entre los géneros y los saberes, característica premoderna por excelencia. Lo que otros intelectuales de su época plasmaron en el ensayo, Borges lo realizó en la narrativa. Tal fue el carácter original de su obra.

Pero la modernidad de Borges se vuelve en contra de la modernidad latinoamericana. La tensión extrema, propia de la modernidad entre inmanencia y trascendencia y que llegó a su mayor intensidad en las primeras décadas del siglo XX, se resolvió por dos direcciones opuestas, aquella que sumergía y disolvía la trascendencia en una inmanencia esquizoide..., y aquella que llevó la trascendencia del valor hasta el absoluto, hasta el reino platónico de las esencias puras. Ambas, por vías diametralmente opuestas, precipitaron la ruptura de la estética de la representación y la semejanza.

La poética de Borges es radicalmente opuesta a la primera, la de Neruda por ejemplo, poética de la vida en proceso, del caos de la materia y de la vida haciéndose y deshaciéndose en una imposible voluntad de no-forma proveniente de una de las tendencias

de las vanguardias del siglo XX, la del dadaísmo, el futurismo, el surrealismo. La poética borgeana, por el contrario, aspira y tiende a la forma pura que somete la vida hasta anularla. La una, la poesía de la vida que rechaza la forma; la otra, la poesía de la forma que excluye la vida. La radicalidad de la revolución borgeana reside en la paradoja de haber llevado la sublimación a tal extremo que finalmente la forma estética alcanzó su pureza absoluta, liberándose de todas las figuras del trabajo concreto –el cuerpo, el Eros, el mundo, la vida– de las cuales era su forma sublimada. En la salida de la escisión entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, característica de la metafísica moderna, Borges eligió la disolución del enunciado en la enunciación, de la inmanencia en la trascendencia absoluta.

Borges, cuyo imaginario, campo cultural y simbólicas premodernas gestaron su modernidad estética, terminó anulando sus orígenes.

BIBLIOGRAFÍA

- Barone, Orlando 1976 [1974] *Diálogos Borges-Sabato* (Buenos Aires: Emecé).
- Borges, Jorge Luis 1991 *Obras completas. En colaboración* (Buenos Aires: Emecé).
- Borges, Jorge Luis y Heaney, Seamus 1981 “Diálogo” en: <<http://sololiteratura.com/bor/borheaney.htm>>. Acceso 25 de septiembre de 2010.
- Burgin, Richard 1972 *Conversations avec Jorge Luis Borges* (París: Gallimard)
- Calistro, Julio César 1983 “Entrevista: Borges el eterno” en *Espectáculos. Revista de estudios literarios*, (Buenos Aires) N° 6.
- Carrión, Benjamín 1958 *El nuevo relato ecuatoriano* (Quito: Casa de la cultura ecuatoriana).
- Cobo Borda, Juan Gustavo y Kovacsics de Cubides, Martha 1959 “Textos perdidos de Jorge Luis Borges” en *El Aleph borgeano*, septiembre-octubre.
- Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan 1974 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (México: Siglo XXI).
- Ferrari, Osvaldo 1987 “El orden y el tiempo. Conversaciones de Jorge L. Borges” en *Diálogos últimos* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Henríquez Ureña, Pedro 1927 “Caminos de nuestra historia literaria” en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (Buenos Aires: Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones).
- Jurado, Alicia 1964 *Genio y figura de Jorge Luis Borges*. (Buenos Aires, Eudeba).

- Kafka, Franz 1945 [1925] *La metamorfosis* (Madrid: Revista de Occidente).
- Lotman, Jurij M.; Escuela de Tartu 1979 *Semiotica de la cultura* (Madrid: Cátedra), introducción, selección y notas de Jorge Lozano.
- Negri, Tony y Hardt, Michael 2002 *Imperio* (buenos Aires: Paidós).
- Rama, Ángel 1987 *Transculturación narrativa en América Latina* (México: Siglo XXI), 3ra edición.
- Rodríguez Monegal, Emir 1983 *Borges por él mismo* (Barcelona: Laia), 1ra edición.
- Sarlo, Beatriz 1993 *Borges, un escritor en las orillas* (Buenos Aires: Ariel).
- Spinoza, Baruch 1977 *Ética; demostrada según el orden geométrico* (México: FCE).
- Vázquez, María Esther 1988 [1973] “Borges igual a si mismo” en Borges, Jorge Luis 25 agosto 1983 y otros cuentos (Madrid: Siruela).
- White, Hayden 1992 El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación (Barcelona: Paidós).

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Pensamiento Histórico-crítico de América Latina y el Caribe. El nombre de este Grupo de Trabajo de CLACSO –que me ha tocado el inmenso honor de coordinar– puede quizás sonarle a alguien excesivo, desproporcionado, exagerado. Y bien, ¿por qué no? El grupo se propuso justamente eso: *excederse* en las propuestas ensayísticas en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y la teoría crítica de la cultura; crear una *desproporción* en el pensamiento, actuando y produciendo con la mayor de las libertades posibles; *exagerar* la audacia en la propuesta de maneras nuevas y originales de pensar desde y hacia una teoría crítica latinoamericana. Finalmente, para bien o para mal, estamos en un momento que empuja a volver a pensar Latinoamérica. Para decirlo con un idiolecto que no ha dejado de producir sus efectos en las ciencias sociales, Latinoamérica es de nuevo un *objeto de deseo* del pensamiento crítico.

Este Grupo de Trabajo partió de la constatación de ese deseo. Para cada uno de sus integrantes, semejante constatación estaba lejos de ser una novedad: *todos* ellos habían hecho, en algunos casos desde hace décadas, una verdadera *obsesión* –en el mejor sentido del término, que lo hay– de la tarea político-intelectual de *comprender* Latinoamérica. Comprenderla, y por lo tanto contribuir a transformarla: ¿qué otra cosa debe entenderse por “pensamiento crítico”?

Del Prólogo de Eduardo Grüner

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-1543-75-5



9 789871 543755