

que en definitiva “la idea de propiedad en la persona debe ser abandonada si un orden más libre y democrático debe ser creado” (2002: 20).

Para Pateman, los esfuerzos de Cohen han sido insuficientes por haberse concentrado excesivamente en la explotación dejando de lado el problema de la subordinación implícito en toda relación laboral capitalista. “Así, la explotación de los trabajadores es analizada pero no la alienación de la autonomía o del derecho al auto-gobierno -la subordinación- implicada en el contrato de empleo”. Dicha subordinación, sostiene, supone la aceptación de la idea de “propiedad en la persona -una ficción política, pero una ficción con una poderosa fuerza política” (2002: 21). Conviene decir aquí que la ficción no supone irrealidad, sino una representación de la realidad. Los glosadores medievales ya lo sabían: *fictio figura veritatis*, decían.

Pateman concede que antropológicamente es imposible separar, como dice Cohen, lo que posee de lo que es poseído; por eso, la propiedad en la persona es una ficción política. Sin embargo, en la práctica se mantiene la ficción operativa y se actúa, vía contrato, como si la propiedad en la persona fuera alienable. Y he aquí el punto crucial: “El aspecto significativo de los contratos que constituyen tales relaciones (matrimonial, de empleo, etc.) no es el intercambio, sino la alineación de una particular pieza de propiedad en la persona, es decir, el derecho al auto-gobierno. Cuando los ‘derechos’ son vistos en términos de propiedad pueden ser alienados, pero en una democracia, el derecho al autogobierno sólo es parcialmente alienable” (2002: 27).

Esta concepción propietaria de los derechos está sujeta a tres interpretaciones. Si se considera que estos derechos son totalmente alienables, se llega al absolutismo o *dominium* y es posible justificar la esclavitud, como en el caso de Nozick. Si en cambio se considera que son parcialmente alienables, estamos en presencia del constitucionalismo, que permite la alineación de propiedad sólo parcial. Así, no puede alienarse la persona como todo, pero sí su fuerza de trabajo. “Este camino lleva a la democracia en el cuerpo político pero no en la economía”, concluye Pateman (2002: 31). Cabe la posibilidad lógica de considerar que los derechos de propiedad en la persona son inalienables y en consecuencia impugnar la institución del empleo, una de las piezas clave del capitalismo. Pero como toda propiedad es por definición alienable, es preciso decir que los derechos de autogobierno no pueden ser concebidos en términos de propiedad de la persona sino en términos de autonomía. Por eso, autopropiedad (o propiedad en la persona) y autonomía son términos incompatibles.

La institución del empleo, como se vio, reside en una ficción política: “la ficción de que las capacidades pueden ser tratadas como separables de las personas” y de que “los individuos son propietarios de propiedad en sus personas” (Pateman, 2002: 33 y 36). Sin embargo, en los hechos los empleadores contratan personas y no pedazos de propiedad, gobiernan personas enteras y no sólo factores de producción. Por ende, la relación de empleo entraña un vínculo de subordinación y restricción de la libertad que la autora denomina “subordinación civil”. Dicha subordinación a su vez

se justifica mediante el “mito fundamental de que la propiedad de capital da al propietario el derecho de gobierno sobre otros” (2002: 36). Incluso en casos de capitalismo limpiamente generado, “la consecuencia de la entrada voluntaria en un contrato de empleo es la subordinación civil, la disminución, a un grado mayor o menor, dependiendo de las circunstancias del contrato particular, de la autonomía y el auto-gobierno” (2002: 38).

Es obvio desde la perspectiva democrática que tal subordinación resulte problemática.

¿Cómo es posible justificar la existencia del dominio del capitalista y al mismo tiempo afirmar las virtudes de la democracia en la esfera pública? La respuesta está precisamente en el mantenimiento de la ficción política de que la fuerza de trabajo es alienable, tan alienable como el derecho al auto-gobierno. “La justificación del empleo como el paradigma del trabajo libre descansa en la ficción política de que un pedazo de propiedad de la persona, la fuerza de trabajo, es alienable. De hecho, la fuerza de trabajo no es separable de su dueño y por lo tanto no es alienable. Ya que la fuerza de trabajo no puede ser alienada, cualquier debate sobre si debería o no debería ser alienable (...) es un debate sobre ‘hagamos como si’. Tal debate distrae la atención de la subordinación que constituye el empleo, y de lo que es en efecto alienado a través del contrato de empleo, el derecho al autogobierno” (Pateman, 2002: 50).

La idea de subordinación que comporta la institución del trabajo asalariado no es, desde luego, un hallazgo de Pateman. Engels, en su “Introducción” a *Wage Labour and Capital*, ya sostuvo la “inseparabilidad” de las personas y su fuerza de trabajo. Dice Engels: “(el trabajador) alquila o vende su fuerza de trabajo. Pero su fuerza de trabajo está unida (*intergrown*) con su persona y es inseparable de ella” (1991: 67). También Lukács dice que la fuerza de trabajo es “inseparable de la existencia física” del trabajador (Lukács, 1990: 166).

Más aún, Marx entiende que la venta de fuerza de trabajo es una rendición de la actividad vital. “(El obrero) trabaja para vivir. Ni siquiera reconoce al trabajo como parte de su vida, es en cambio un sacrificio de su vida” (Engels, 1991: 73). Este sacrificio, este perder para sí el ‘noble poder reproductivo’ implica una brutal subordinación, pero no sólo una subordinación individual, sino una subordinación colectiva, de clase. “El trabajador cuya única fuente de supervivencia es la venta de su trabajo no puede abandonar a toda la clase de compradores, esto es, la clase capitalista, sin renunciar a su existencia. El no pertenece a éste o aquél burgués, sino a la burguesía, a la clase burguesa, y es su negocio abandonarse, esto es, encontrar un comprador en la clase burguesa” (Engels, 1991: 73). En suma, se trata de una “dominación del trabajo pasado, acumulado y materializado sobre el trabajo viviente lo que transforma al trabajo acumulado en capital” (Engels, 1991: 79).

El capitalismo lleva inscrita una relación de dominación de una clase sobre la otra. Otra vez estamos en presencia de la categoría fundante del marxismo, la lucha de clases. De esto Pateman no dice una sola palabra. Su análisis, valioso como es, contiene la limitación de pensar que basta con una correcta conceptualización, con el abandono de ciertas categorías analíticas, para producir los cambios deseados, al igual que Cohen sugiere rechazar la tesis de autopropiedad pero no nos dice qué lograremos con dicho rechazo más allá de una gratificante victoria sobre las hordas no-zickianas. Luego, así como Cohen desaprovecha la doctrina del fetichismo porque ha cambiado su visión respecto de la naturaleza del proletariado, también Pateman queda a mitad de camino por no observar que la democracia y la lucha de clases son categorías inseparables. Si sólo se trata de un cambio de lenguaje, colapsamos otra vez en la ilusión de los jóvenes hegelianos, aquéllos a quienes Marx acusara de querer cambiar el mundo con sólo combatir las frases de este mundo.

Bibliografía

- Altwater, Elmar 1993 *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of 'Actually Existing Socialism'* (London-New York: Verso).
- Amin, Sarmir 2000 “Capitalismo, imperialismo, mundialización”, en Seoane, José y Emilio Taddei (Compiladores) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Anderson, Perry 2000 “Renewals”, en *New Left Review* (Londres) Second Series, N° 1, January-February, 5-24.
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cohen, Gerald A. 1998 [a] (1978) *Karl Marx's Theory of History: a Defense* (Oxford: Clarendon Press).
- Cohen, Gerald A. 1998 [b] (1983) “The structure of proletarian unfreedom”, en Goodin, R. y P. Pettit (Editors) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell).
- Engels, Friederich 1991 (1891) “Introduction” to Marx, Karl “Wage Labour and Capital”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).
- Friedman, Milton 1962 *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
- Friedman, Milton y Rose Friedman 1980 *La libertad de elegir* (Barcelona: Grijalbo).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós).
- Geras, Norman 1986 *Literature of Revolution. Essays on Marxism* (London: Verso).
- Hayek, F.A. 1944 *The road to serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Kymlicka, Will 1997 *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).
- Lukács, Georg 1990 (1922) *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press).

- Marx, Karl 1990 (1867) *El Capital*. (London: Penguin Books) *Volume 1*.
- Marx, Karl 1991 (1849) “Wage Labour and Capital”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).
- Marx, Karl y Friedrich Engels 1998 (1848) *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Crítica-Grijalbo).
- Nozick, Robert 1991 (1974) *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Pateman, Carole 2002 “Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, en *The Journal of Political Philosophy* (Oxford) Vol.10, N° 1, March, 20-53.

Notas

- 1 Nozick no centra su argumento a favor de las apropiaciones sólo en la tesis de que el trabajo, mezclado con la naturaleza, produce el efecto legitimador de la apropiación. La apropiación se considera completa y legítima una vez satisfecho el proviso lockeano en la blanda versión de Nozick. Sobre este punto abunda Cohen al distinguir dos posibles fuentes de apropiación, una derivada de la simple mezcla del trabajo con la naturaleza y la otra consistente sólo en el trabajo que agrega valor.
- 2 Para un resumen más exhaustivo sobre los argumentos de Cohen véanse las excelentes obras de Will Kymlicka (1997) y Roberto Gargarella (1999).
- 3 Véase el acertado resumen de Gargarella sobre la posición de Nozick y la réplica de Cohen.
- 4 Cohen advierte en el capítulo V que los marxistas no han tenido en cuenta el problema de la autopropiedad, o no se han ocupado de rechazarlo, por confiar en el denominado *technological fix*, esto es, en que en un futuro de plena abundancia el principio de necesidad no tendrá valor normativo porque la justicia será una consecuencia de dicha abundancia.
- 5 En *Karl Marx's Theory of History*, en efecto, Cohen dedica el Capítulo V al problema del fetichismo. Este capítulo supone a su vez la extensa exposición del Apéndice I, en el cual Cohen discurre sobre la relación entre esencia y apariencia en Marx. El lector no advertido asumirá sin problemas que Cohen realiza una ‘defensa’ del fetichismo. No hay en el texto ninguna indicación en contrario. Sin embargo, en un párrafo agregado un año después a la *Foreword* de la primera edición, Cohen dice: “A new impression enables me to add two remarks (...) I regret my failure to indicate that Chapter V and Appendix I of this book are, unlike the rest of it, intended as exposition without defense of Marx's views” (1998 [a]). Que Co-

hen haya debido aclarar que no intentaba defender la doctrina del fetichismo indica que el tono del texto es confuso y permite leerlo como una defensa.

6 El desencanto de Cohen respecto de la posibilidad de que el capitalismo genere al sujeto social que cavará la tumba del sistema de algún modo anticipa la cruda y también inquietante posición de Perry Anderson, quien recientemente sostuvo que “ninguna agencia colectiva capaz de equiparar el poder del capital aparece en el horizonte. Estamos en un momento (...) en que la única fuerza revolucionaria capaz, actualmente, de perturbar su equilibrio parece ser el progreso científico mismo -las fuerzas productivas, tan impopulares entre los marxistas convencidos de la primacía de las relaciones de producción cuando el movimiento socialista aún estaba vivo” (Anderson, 2000: 17).

7 Por algún motivo, Pateman no le concede a Cohen el haber contemplado la fuerza de los argumentos democráticos. Es cierto que Cohen centra buena parte de su ataque en la teoría de la explotación, pero su breve referencia a las obras de Dahl y Walzer hace que la crítica de Pateman sea por lo menos exagerada en este punto. Lo mismo ocurre con el deliberado intento de Cohen de refutar la autopropiedad sin recurrir a la irrelevancia moral del azar, camino éste que no explora por considerarlo suficientemente transitado por John Rawls y Ronald Dworkin, entre otros.

Las precondiciones económicas del autogobierno político

Roberto Gargarella*

Introducción

En la actualidad tendemos a descuidar las vinculaciones que existen entre las reflexiones político-constitucionales y las referidas a la organización económica de la sociedad. Desarrollamos tales reflexiones como si estuvieran dirigidas a dos esferas completamente independientes entre sí. Asumimos, de hecho, que es posible pensar acerca del modo en que organizamos nuestra vida constitucional sin preocuparnos mayormente por el contexto socioeconómico en donde van a funcionar las instituciones que propiciamos. Del mismo modo, nos acercamos a los asuntos de la vida económica sin mayor preocupación por el impacto que los desarrollos de la misma tienen o podrían tener sobre la comunidad. En todo caso, cuando vemos que tales desarrollos resultan demasiado nocivos para nuestra vida social, nos preocupamos por idear remedios destinados a repararlos, como si no hubiéramos estado sobre aviso de lo que podía ocurrirnos.

Exploraré aquí tres argumentos destinados a articular particularmente nuestras intuiciones políticas igualitarias con nuestras intuiciones igualitarias en materia económica. Los tres argumentos aparecerán enraizados en la tradición del pensamiento republicano, y específicamente en la preocupación republicana por tornar posible el autogobierno colectivo. Antes de examinarlos, dedicaré unas líneas a llamar la atención sobre el modo en que tiempo atrás el igualitarismo político y el económico aparecían interrelacionados.

* Abogado y sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctor en Derecho (UBA, 1991). Jurisprudence Doctor (Universidad de Chicago, 1993). Post-doctorado en el Balliol College (Oxford, 1994). Guggenheim Fellow (2000).

El desacople entre el diseño constitucional y el diseño de la economía

Según entiendo, contemporáneamente tendemos a despreocuparnos de los prerrequisitos económicos de los sistemas institucionales que defendemos. Esta falta de reflexión político-académica resulta notable en particular cuando comprobamos de qué modo, hace siglos, ambas cuestiones eran examinadas como cuestiones básicamente inescindibles –en especial en los estudios que a grandes rasgos, y desde nuestro lenguaje común, podríamos inscribir dentro del campo del pensamiento igualitario. Un excelente y pionero ejemplo de esta visión aparece en el famoso trabajo *Oceana*, de James Harrington, quien en 1656 trató de explicar de qué modo se podía organizar a la sociedad de forma tal de ponerla al servicio de los ideales del autogobierno. Harrington propició la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras para de esta forma evitar las severas desigualdades ocasionadas por la excesiva posesión de riquezas. Su ideal de república se vinculaba por entonces con una sociedad igualitaria, compuesta de ciudadanos dedicados a las labores agrícolas. La vida económica de la sociedad, regulada en *Oceana* a partir de una peculiar ley agraria, se articulaba perfectamente con una diversidad de normas adicionales destinadas a organizar la vida política de la misma, que incluían desde referencias a las formas mixtas de gobierno hasta medidas para tornar obligatoria la rotación de los funcionarios en sus cargos (Harrington, 1656).

Una concepción similar puede encontrarse en los escritos del inglés Thomas Paine, quien también se preocupó por vincular el diseño de instituciones políticas bien definidas con un modelo acabado de organización económica. Su visión del diseño institucional alcanzó su máxima expresión en la Constitución de Pennsylvania de 1776, que contribuyera a redactar, y que incluía entre otras medidas una poderosa legislatura unicameral (que era la contracara de un Poder Ejecutivo debilitado), mandatos cortos, rotación en los cargos, derecho de revocatoria de mandatos, publicidad de las sesiones parlamentarias, instancias de discusión popular de los proyectos de ley. Mientras tanto, su visión de la organización económica de la sociedad resultó expresada fundamentalmente en su escrito *Agrarian Justice*. En dicho trabajo Paine hizo referencias a la propiedad común de la tierra no cultivada y a la necesidad de crear un fondo nacional capaz de asegurar la subsistencia de cada individuo mayor de veintidós años, en compensación de lo que cada uno había perdido a partir de la introducción de un sistema de propiedad privada (Paine, 1995).

De un modo similar, los discursos del igualitarismo político y el igualitarismo económico aparecieron entrelazados en los orígenes del constitucionalismo norteamericano, a partir del trabajo de una multiplicidad de figuras provenientes de extracciones sociales y orientaciones políticas bien diversas. La mayoría de los activistas a los que me voy a referir, agrupados por lo general dentro del campo del ‘antifederalismo’, consideraban que su país se enfrentaba a una divisoria de caminos dramática: o se optaba por una economía basada en el comercio, o se elegía radicalizar la organización agraria que por entonces todavía distinguía a los Estados Unidos. Enfrenta-

dos a aquella encrucijada económica, los antifederalistas propusieron el modelo de organización que fuera más favorable a la promoción de una ciudadanía comprometida y solidaria y así, finalmente, al autogobierno colectivo. En definitiva, decidieron subordinar el diseño de las instituciones económicas al proyecto de organización constitucional más general con el que estaban comprometidos.

Los escritos de Thomas Jefferson, por ejemplo, aún cuando Jefferson rechazara la inscripción de su nombre dentro del campo antifederalista, ilustran muy adecuadamente esta forma de pensar. Jefferson realizó ante todo una significativa contribución a la reflexión institucional, que se hizo visible en los trabajos que preparara para su estado natal, Virginia. Estos apuntes guardaban una perfecta armonía con sus escritos agrarios y su crítica al incipiente desarrollo industrial-comercial norteamericano. De acuerdo con el político virginiano, si la comunidad se organizaba en torno al comercio iba a producirse en el corto plazo un paulatino deterioro de la vida social de la comunidad: previsiblemente, los ciudadanos se iban a preocupar cada vez menos de los asuntos comunes, y cada vez más de los propios. De modo similar, el antifederalista Charles Lee proponía alcanzar una ‘Esparta igualitaria’, una sociedad simple, agraria, y libre de los efectos perniciosos del comercio (Jefferson, 1984). Lee, como otros antifederalistas, asumía que la igualdad en la distribución de la propiedad era necesaria para “preservar la libertad civil” (Wood, 1969: 70).

También en Latinoamérica pueden encontrarse concepciones similares durante los años fundacionales del constitucionalismo. El líder político uruguayo José Gervasio Artigas acompañó su prédica democrática con la redacción de un significativo ‘Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña’, en septiembre de 1815, en el que ordenaba una repartición de la tierra con criterios muy igualitarios: “los negros libres, los zambos de igual clase, los indios y los criollos pobres, todos podrán ser agraciados con suertes de estancia, si con su trabajo y hombría de bien propenden a su felicidad y a la de la Provincia” (Street, 1959).

Del mismo modo, a mediados del siglo XIX, muchos de los más importantes políticos mexicanos retomaron una tradición igualitaria ya bien arraigada en su país y propusieron estrechar los vínculos entre el constitucionalismo y la reforma económica. Notablemente, el presidente de la Convención Constituyente de 1857, Ponciano Arriaga, sostuvo que la Constitución debía ser ‘la ley de la tierra’. Refiriéndose a la ‘monstruosa división de la propiedad territorial’, defendió la reforma de la misma como elemento necesario para la ‘igualdad democrática’ y la ‘soberanía popular’ (Zarco, 1957: 388-389). Resultaba obvio para él que el pueblo mexicano no podía ser “libre ni republicano, y mucho menos venturoso por más que cien constituciones y millares de leyes proclamen derechos abstractos, teorías bellísimas pero impracticables, en consecuencia del absurdo sistema económico de la sociedad” (Zarco, 1957: 387). De modo todavía más enfático, el convencional Ignacio Ramírez defendió la participación de los trabajadores en las ganancias de las empresas, tanto como el establecimiento de un salario de subsistencia para todos, como forma de asegurar los funda-

mentos de la nueva república. A él, como a otros convencionales, les preocupaba que la nueva Constitución no dijera “nada [sobre los] derechos de los niños, de los huérfanos, de los hijos naturales que faltando a los deberes de la naturaleza, abandonan los autores de sus días para cubrir o disimular una debilidad. Algunos códigos antiguos duraron por siglos, porque protegían a la mujer, al niño, al anciano, a todo ser débil y menesteroso, y es menester que hoy tengan el mismo objeto las constituciones, para que dejen de ser simplemente el arte de ser diputado el de conservar una cartera” (Sayeg Helú, 1972: 92). Orientado por similares preocupaciones, el convencional Olvera presentó entonces un Proyecto de Ley Orgánica sobre la Propiedad, mientras que su par Castillo Velasco adelantó su ‘Voto Particular’ destinado también a proponer una redistribución de la propiedad.

Todas estas iniciativas se orientaban en direcciones similares. Originadas en el trabajo de personalidades muy relevantes en su tiempo, ponían su acento en cuestiones que hoy lentamente hemos ido dejando de lado. Fundamentalmente, venían a llamarnos la atención sobre la importancia de razonar más articuladamente, de reconocer la relación entre la organización política y la económica. De modo más específico, tales elaboraciones venían a articular un incipiente igualitarismo político con una clara preocupación por el igualitarismo económico.

En lo que sigue exploraré tres argumentos orientados a sostener el valor de concepciones como las tratadas en las líneas precedentes. Dichos argumentos, según entiendo, se encuentran arraigados en la tradición republicana y parten de una común preocupación por afirmar el ideal (republicano) del autogobierno.

Economía, cualidades de carácter y ethos social

En primer lugar examinaré un argumento referido al impacto de los arreglos económicos de una comunidad en la conformación del carácter de sus miembros. Al hacerlo tomaré como supuesto una intuición simple, que nos dice que el autogobierno requiere de ciudadanos animados por ciertas disposiciones de carácter, tales como el ánimo de participar en los asuntos comunes o de comprometerse con la vida pública.

Como punto de partida podríamos comenzar reconociendo que las instituciones más vinculadas con nuestra vida diaria tienen una enorme influencia sobre el modo en que nos conducimos habitualmente. Sabemos que la familia, por ejemplo, es una ‘escuela de carácter’, como lo son las instituciones educativas. En ambos espacios, de modo abierto, se transmiten valores y enseñanzas acerca de cómo vivir. Una vez que admitimos esto podemos comenzar a prestar atención al modo en que se difunden valores y se incentivan ciertos modelos de conducta a partir de las pautas económicas dominantes en nuestra comunidad. Esto tiende a ocurrir, en particular, cuando nuestra vida depende tan estrechamente de nuestros éxitos o fracasos en el mercado económico – como de hecho sucede en la mayoría de las sociedades modernas. En

efecto, en la actualidad, nuestro acceso tanto a los bienes más básicos (salud, educación, vivienda, abrigo, alimentación) como a otros bienes menos centrales (automóviles, medios para el confort hogareño) se vincula decisivamente a la cantidad de dinero de la que disponemos –apareciendo éste como un bien que ‘tiraniza’ sobre los demás (Walzer, 1983). De allí que nuestras vidas se organicen, muy centralmente, en torno a la posibilidad de obtener más dinero: ésta es la llave que nos permite acceder a los bienes que más nos importan.

Resulta dable pensar entonces que los comportamientos de las personas van a variar significativamente según si viven en una sociedad que vincula su suerte con los resultados que obtengan en el mercado económico, o en otra en donde su suerte es independiente de tales resultados. Para el pensamiento republicano, este tipo de reflexiones resultaban centrales. En efecto, muchos republicanos asumían que una comunidad libre sólo era posible si se basaba en sujetos que a la vez eran libres de toda opresión económica y se encontraban animados a defender ciertos intereses compartidos. Por ello mismo se oponían a “la dependencia de los trabajadores bajo el capitalismo industrial, en razón de que el mismo privaba a aquellos de la independencia mental y de juicio necesarias para una participación significativa en el autogobierno” (Sandel, 1998: 326). En tal sentido, por ejemplo, Thomas Jefferson consideraba que “el gobierno republicano” encontraba sus fundamentos “no en la constitución, sin dudas, sino meramente en el espíritu de nuestra gente.” Dicho espíritu iba a obligar “aún a un déspota, a gobernarnos democráticamente” (Jefferson, 1999: 212). Con Jefferson, muchos republicanos se cuestionaban también qué tipo de cualidades de carácter iban a promoverse a partir de las pautas que regulaban, en su tiempo, la vida económica de la comunidad. El antifederalista George Mason, por ejemplo, se preguntaba: “¿serán los modales propios de las ciudades comerciales populosas favorables a los principios del gobierno libre? ¿O es que el vicio, la depravación de la moral el lujo, la venalidad, y la corrupción, que invariablemente predominan en las grandes ciudades comerciales, van a ser totalmente subversivas para el mismo?” La virtud, concluía Mason, era esencial para la vida de la república y ella “no puede existir sin frugalidad, probidad y rigurosidad en la moral” (Sandel, 1996: 126). Del mismo modo se expresaban autoridades como John Adams o Benjamín Franklin. Para éste último, “[s]ólo un pueblo virtuoso es capaz de alcanzar la libertad. Y cuando una nación se convierte en corrupta y viciosa, entonces luego ella tiene más necesidad de contar con alguien que la domine” (ibid.).

En resumen, estos primeros republicanos norteamericanos asumieron que la incipiente organización comercial del país iba a alentar meros comportamientos egoístas en las personas. En tales contextos, afirmaban, los sujetos iban a empezar a ver a sus pares como potenciales competidores o enemigos, o como posibles clientes a seducir; las relaciones personales iban a pasar a ser dominadas por el interés, y las preocupaciones comunes iban a ser desplazadas por la necesidad de asegurarse un lugar o un mejor lugar en el mundo económico. En los peores casos, algunos individuos –los menos exitosos en esa lucha- iban a quedar marginados de la vida política, forzados como iban a estar a concentrarse en la propia subsistencia. Los más exitosos, mien-

tras tanto, iban a empezar a preocuparse por el lujo y la acumulación de bienes, desentendiéndose de la suerte de los demás. En conclusión, los republicanos veían que el principio del autogobierno iba a resultar afectado en la medida en que se expandieran, tal como estaba ocurriendo en ese momento, formas de accionar capaces de socavar, en lugar de fortalecer, las conductas más solidarias.

Por supuesto, frente a tales testimonios alguien podría decir que la experiencia del capitalismo industrial no vino a negar la posibilidad de la cooperación. En un sentido, dicha experiencia demostró que las formas de organización económica combatidas por los viejos republicanos eran compatibles con la existencia de emprendimientos colectivos. Más aún, podría decirse, en las sociedades capitalistas modernas se pudo advertir el florecimiento de una multiplicidad de asociaciones en donde la gente se reunió y pudo elaborar proyectos en común.

Todas estas observaciones son atendibles, pero sin embargo ignoran el punto que parece más relevante en las críticas republicanas. Ellos no negaban ni tenían por qué negar la posibilidad de que el capitalismo industrial dejara espacio para la cooperación. Lo que les interesaba señalar, en primer lugar, era que cualquier forma de organización económica promovía ciertos caracteres y conductas, mientras que desalentaba otros. Es decir, nos mostraban que ningún modelo económico resulta neutral en materia de conductas personales. Por ello mismo, los republicanos nos invitaban a prestar atención al peculiar *ethos social* promovido por el modelo de organización económica predominante en nuestra sociedad.

La segunda reflexión que nos legaron aquellos republicanos tiene que ver con el específico *ethos social* promovido por el capitalismo industrial. Básicamente, ellos nos anunciaban que tal tipo de arreglos económicos iba a cultivar los rasgos socialmente menos atractivos de nuestra personalidad. Así, fundamentalmente, a partir del modo en que tales arreglos tendían a aprovecharse de, y promover, dos especiales motivaciones humanas como lo son la codicia y el miedo -la codicia de obtener cada vez más dinero y así poder acceder a más y mejores bienes, y el miedo de caer en el abismo de la desocupación o la falta de un trabajo bien remunerado, que amenaza con privarnos de una existencia social digna¹.

Por supuesto, este tipo de comprobaciones acerca de cuáles son las motivaciones que alienta el capitalismo no dependen ni necesitan depender de la mirada crítica de los republicanos. Ellas se derivan más bien de un simple análisis del sistema de incentivos que el propio capitalismo industrial se enorgullece de explotar. Tal vez, podríamos concluir, dicho sistema de incentivos sea el más atractivo en cuanto a la riqueza de recursos que es capaz de generar. Sin embargo, en este punto lo que nos interesa -y lo que le interesaba al pensamiento republicano- es otra cuestión, vinculada con las cualidades de carácter que ese esquema de incentivos promueve. Dicho esquema crea, y se alimenta de, desigualdades; depende de ellas. Lo que los republicanos nos preguntaban, entonces, era si estábamos dispuestos a suscribir el sistema de valores que propiciaba dicha forma de organización.

Las desigualdades económicas como promotoras de desigualdades político-sociales

Una segunda cuestión que conviene examinar tiene que ver con las relaciones existentes entre las desigualdades económicas y la posibilidad de tornar posible el autogobierno colectivo. Podría decirse, en este sentido, que en la medida que en la comunidad se generan intereses antagónicos, se torna más difícil la posibilidad de contar con un gobierno que responda a los intereses de todos. Lo que tiende a ocurrir, entonces, es que un sector de la comunidad comienza a dominar al resto.

Tiempo atrás esta línea de reflexión resultaba relativamente obvia dentro del pensamiento social. Típicamente, Jean Jacques Rousseau asumía que la existencia de desigualdades económico-sociales importantes iba a afectar de modo decisivo el funcionamiento político de la sociedad (Rousseau, 1992).

En efecto, Rousseau consideraba, por un lado, que sólo una comunidad bien integrada podía ser capaz de autogobernarse o de vivir conforme a los requerimientos de la 'voluntad general'. Por otro lado, el ginebrino reconocía la existencia de dificultades significativas para la conformación de dicha 'voluntad general'. Conviene advertirlo: tal idea no aparecía en Rousseau como un sinónimo de 'decisión mayoritaria'. Más bien, la noción de 'voluntad general' se distinguía de otras por la particular actitud que requería de los individuos a la hora de conformarla. Para constituir la 'voluntad general', en efecto, los miembros de la comunidad debían considerar ante todo cuál era la decisión que más convenía al conjunto. Y sólo si los distintos miembros de la comunidad lograban dejar de lado sus intereses particulares el interés general comenzaba a tornarse posible.

Ahora bien, Rousseau no pensaba que para alcanzar aquella predisposición común en favor de los intereses compartidos bastara con invocar simplemente algún principio general de solidaridad. Ese tipo de invocaciones resultaban inútiles si los miembros de la comunidad no se sentían personalmente inclinados a pensar en el interés común. En definitiva, aquella predisposición social dependía de ciertas condiciones contextuales que no siempre se encontraban presentes.

Según Rousseau, una comunidad marcada por desigualdades económicas profundas era una comunidad que iba a ser incapaz de autogobernarse. En ella, los individuos iban a dividirse en una multitud grupos de intereses diversos e iban a pujar en defensa de beneficios sectoriales: cada uno iba a confundir el interés de su propio círculo con el interés general. Enceguecidos por sus propios intereses, ninguno de los integrantes de estos distintos grupos iba a ser capaz de distinguir ni trabajar en pos del bien común, que iba a quedar finalmente disuelto en múltiples intereses particulares. Los pobres votarían entonces una política para los pobres, y los ricos una para los ricos. La sociedad pasaría a ser fragmentada, y la 'voluntad general' dejaría de ser soberana. Dicha dinámica política, entonces, no concluía con el triunfo de la voluntad colectiva sino, por el contrario, con una situación en donde alguno de los grupos integrantes de la sociedad afirmaba su dominio por sobre todos los demás².

Siguiendo una línea de reflexión similar a la avanzada por Rousseau, activistas como Thomas Jefferson afirmaron el valor de las comunidades pequeñas, igualitarias, homogéneas, como promotoras de un mayor involucramiento cívico en los asuntos de todos. Para Jefferson, sin la existencia de arreglos de este tipo las personas iban a ver debilitados sus vínculos con el sistema político, al que advertirían como lejano a sus propios asuntos. Según el político de Virginia, la organización en comunidades pequeñas y homogéneas iba a hacer posible una ‘verdadera democracia’, en donde todos habrían de estar ocupados en las cuestiones más cercanas y más importantes. Por lo demás, este activismo de nivel local iba a favorecer el control cívico sobre lo que se decidiera en niveles representativos más elevados. Así organizados, decía Jefferson, los ciudadanos serían capaces de “quebrantar, de modo pacífico y periódico, las usurpaciones de sus representantes menos confiables, rescatándolos de la horrible necesidad de tener que hacerlo de un modo insurreccional” (Jefferson, 1999: 219).

Ahora bien, en sociedades marcadas por el ‘hecho del pluralismo’, esto es, por la existencia de múltiples formas de vida razonables y al mismo tiempo radicalmente diferentes entre sí (Rawls, 1991), reclamos como los que podían avanzar Rousseau o Jefferson pueden aparecer como amenazadores o simplemente inútiles. Puede pensarse, en efecto, que en el contexto de sociedades como las actuales, insistir con la idea de homogeneidad social es inútil porque ‘ya no hay vuelta atrás’, no hay posibilidad sensata de recrear el tipo de ideal que ellos defendían, basado en comunidades pequeñas y homogéneas. Además, podría agregarse, dicho ideal debería descartarse aún en el caso de que fuera fácticamente posible, dado que amenaza con forzarnos a combatir la diversidad, a discriminar al que actúa o piensa de modo distinto de la mayoría.

Dicho esto, sin embargo, cabría reconocer que una reconstrucción plausible del pensamiento de Rousseau o Jefferson no necesita poner el acento en la homogeneidad como objetivo social primordial. Lo que destaca de tales observaciones es, primero, el énfasis que ponen en el estudio de (lo que podríamos denominar) las precondiciones del autogobierno. Según autores como los citados, existían factores sociales que favorecían el autogobierno y otros que lo perjudicaban, por lo que convenía prestar atención a los mismos en la medida en que estuviéramos efectivamente comprometidos con el logro de una sociedad autogobernada. En segundo lugar, y más específicamente, ellos venían a decirnos que en sociedades no igualitarias –y sobre todo en sociedades quebradas entre grupos ricos y pobres- era dable esperar que el modelo del autogobierno terminara siendo desplazado en favor de otro, en donde el grupo de los más aventajados iba a dominar a los demás.

Este último reclamo en particular resulta especialmente pertinente para las sociedades modernas, en donde pueden advertirse con claridad los múltiples modos en que las desigualdades económicas repercuten sobre otras esferas, reproduciendo aquellas desigualdades. Parece claro, por ejemplo, que la existencia de desigualdades económicas significativas suele provocar un acceso diferencial a la educación en don-

de los más ricos acceden a un nivel de enseñanza mucho más elevado que los más pobres, y que este tipo de diferencias tiende a repercutir gravemente en el desarrollo político de la comunidad. Parece claro también que, si no se controla el uso del dinero en las campañas políticas, la política tiende a acercarse peligrosamente a los intereses de los grupos más ricos. Parece claro, al mismo tiempo, que si la comunidad no reacciona frente a la desigualdad de recursos, las ideas de los más aventajados tienden a circular con enorme facilidad, mientras que las de los sectores con menos recursos comienzan a depender para su circulación de la simpatía o piedad que puedan generar en aquellos que controlan los principales medios de comunicación. En definitiva, son múltiples las formas en que las desigualdades económicas contribuyen a prohiar desigualdades en otros ámbitos. Todas esas ramificaciones de la desigualdad, en última instancia, no hacen más que prevenir el logro del autogobierno colectivo.

Economía, controles y autogobierno

En esta sección me ocuparé de un último argumento, que sostiene que si tenemos razones para afirmar el valor del autogobierno político, y consecuentemente para promoverlo, entonces por razones de consistencia también tenemos razones para afirmar y promover el valor del autogobierno económico. En otras palabras, se mantiene aquí que los principios que tornan atractivo el ideal del autogobierno político —y así, la posibilidad de que tomemos bajo nuestro control los asuntos más importantes de nuestra vida política— son los mismos que debieran tornar atractivo el autogobierno económico. Esta propuesta, claramente, viene a desafiar el tipo de convicciones que parecen más frecuentes en las comunidades modernas, en donde el principio del autogobierno encuentra alguna manifestación dentro de la esfera política, pero se detiene luego en la puerta de entrada de otras áreas, como la económica.

Para comenzar nuestro análisis podemos partir de la que parece ser la manifestación más importante de nuestro compromiso con el ideal del autogobierno político: el principio de un hombre-un voto. La severa afirmación que hacemos de este ideal se basa indudablemente en el hecho de que nos reconocemos como iguales, en nuestra preocupación por asegurar que todos estemos en un pie de igualdad. Estamos convencidos de que, en política al menos, nadie merece una consideración diferencial por razones vinculadas a su color de piel, género, clase u origen social. De allí derivamos la idea de que la política es un asunto colectivo, que en principio debe quedar en nuestras manos. Así, podemos reconocer el sentido de las afirmaciones de Jefferson cuando decía que la política republicana requería de una cada vez mayor “presencia del elemento popular en la elección y control” de la misma (Jefferson, 1999: 209). ¿Es irrazonable entonces pensar en la esfera económica a lo largo de lineamientos similares? ¿Por qué lo que resulta razonable en la esfera política no puede serlo en la económica? ¿Es que nos desinteresamos por completo de lo que pueda resultar justo o injusto a nivel económico? ¿Es que consideramos que la única forma justa de ac-

tuar en este terreno consiste en dejar que las desigualdades se creen, para recién después en el mejor de los casos intentar remediarlas? En definitiva, la pregunta que nos incitan a hacer los republicanos es por qué no extendemos el principio de un hombre-un voto al campo económico, en donde en la actualidad la voluntad de algún individuo o grupo (un gran inversionista, un lobby empresario) termina teniendo mucho más peso que el reclamo de miles o millones de individuos.

Históricamente, fueron varias las respuestas que se intentaron para hacer frente a este tipo de preguntas. Por ejemplo, desde la ‘escuela manchesteriana’ de la economía se comenzó a difundir la idea de la ‘mano invisible’ como única forma sensata de respetar la libertad de las personas. Según Adam Smith, el ordenamiento económico debía ser el resultado de la libre interacción entre los distintos agentes que forman parte de la comunidad y no de la voluntad de algún grupo o mayoría circunstancial.

Tales ideas se hicieron muy populares también en América Latina. El notable pensador colombiano José María Samper sintetizó canónicamente las mismas en su ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. En dicha obra, Samper sostuvo que en las sociedades, como en la naturaleza, la espontaneidad de los procesos conducía a su equilibrio, y definió al liberalismo como individualismo, antiolectivismo y antiestatismo³. Afirmó entonces:

“Si se quiere, pues, tener estabilidad, libertad y progreso en Hispano-Colombia, es preciso que los hombres de Estado se resuelvan a gobernar lo menos posible, confiando en el buen sentido popular y en la lógica de la libertad; que se esfuercen por simplificar y despejar las situaciones, suprimiendo todas las cuestiones artificiales, que sólo sirven de embarazo” (Samper, 1881: 486-488).

En la Argentina, Juan Bautista Alberdi reivindicó también dicha doctrina del ‘dejar hacer’, que renacía en su época gracias al trabajo de figuras tales como Herbert Spencer y Adam Smith, con las que Alberdi estaba muy familiarizado. “Toda la cooperación que el Estado [puede] dar al progreso de nuestra riqueza [debe] consistir en la seguridad y en la defensa de las garantías protectoras de las vidas, personas, propiedades, industria y paz de sus habitantes” (Alberdi, 1920: 157). En todas las demás tareas de las que quisiera ocuparse, el Estado se encontraba destinado a un irremediable fracaso. El Estado, decía, obra entonces “como un ignorante y como un concurrente dañino de los particulares, empeorando el servicio del país, lejos de servirlo mejor” (Alberdi, 1920: 163)⁴.

El rechazo de tales autores hacia el activismo del Estado, por supuesto, no era dogmático ni se basaba en una defensa ingenua de la libertad individual. Ellos temían que, invocando los mejores ideales (salvaguardar a los sectores más desaventajados, por ejemplo), el Estado terminara involucrándose en los asuntos de cada uno, ahogando las iniciativas personales, y finalmente oprimiendo a los individuos. Según estos autores, a partir de su esencial falta de información el Estado iba a tender a convertirse en un ‘gigante bobo’, bienintencionado pero incapaz de actuar.

Ideas como las anteriormente expresadas siguen siendo populares en la actualidad. Así, hoy se nos dice que a partir del monopolio de la violencia legítima que ejerce el Estado tiende a convertirse en una temible fuente de peligros para la libertad personal. Del mismo modo, se nos dice que a partir de la cantidad de recursos que controla el Estado va a convertirse en una presa demasiado atractiva para ciertos intereses sectoriales, que harán lo posible por poner la capacidad de éste a su propio servicio. En definitiva, y conforme a tales argumentaciones, cualquier intento de instauración de un principio igualitario resulta inaceptable dados los riesgos de caer ya sea en la ineficiencia económica o en el totalitarismo político.

Ahora bien, este tipo de objeciones no parecen en principio bien orientadas. En verdad, resulta curioso que la pretensión de ‘darle voz a cada uno de los afectados’ se asimile al totalitarismo. En la política, notablemente, asociamos dicha pretensión con la libertad, y a su opuesto justamente con el totalitarismo. Por lo demás, la idea de que la gestión colectiva requiere que ‘cada paso’ económico se decida colectivamente implica una reducción al absurdo de propuestas como las que aquí podrían formularse. Nuevamente, defender la primacía de la voz y el control colectivos, en política, no requiere que pensemos en expresiones plebiscitarias permanentes. Es dable pensar una vida política distinguida por una mayor intervención comunitaria y que al mismo tiempo —y que por ello mismo— sea más respetuosa de la libertad de cada uno. Del mismo modo, podría decirse, es imaginable un mundo de menor discrecionalidad económica en donde ciertos agentes económicos o lobbies empresarios no cuenten con el poder de decisión y veto con el que hoy cuentan, y que por ello mismo sea más compatible con la libertad general.

¿Cuáles son las razones, entonces, para asimilar este mundo con un mundo de menores, y no mayores, libertades individuales?

Tal vez lo que se nos quiere decir es que el mundo del igualitarismo económico es en un sentido más justo que otro no distinguido por el igualitarismo, pero que al mismo tiempo es, y tiende a permanecer como, un mundo indebidamente más pobre, dada la ineficiencia económica propia de las decisiones mayoritarias. Sin embargo, si éste es el argumento en juego, el mismo tampoco resulta inmediatamente atendible. Ante todo, porque supone algo que no es nada obvio: que las desigualdades económicas ayudan a generar niveles de riqueza significativos los cuales en definitiva terminan siendo beneficiosos para todos los miembros de la comunidad. La primera premisa de tal argumento puede ser cierta, pero el pensamiento republicano nos ayuda a ver que la segunda no tiende a serlo, dada la forma en que las desigualdades económicas tienden a generar desigualdades políticas, y así a perpetuarse. Por lo demás, y para sostenerse, dicho argumento requiere afirmar alguna variante de la idea elitista según la cual la comunidad sólo es capaz de tomar decisiones ciega e irracionalmente. Este argumento es por lo menos apresurado e inatractivo, al exigirnos que dejemos de lado los presupuestos igualitarios que afirmamos al proclamar ideas como la de un hombre-un voto⁵.

Conclusiones

En este trabajo procuré defender tres argumentos destinados a reconectar nuestras intuiciones políticas igualitarias con nuestras intuiciones igualitarias en materia económica. El primero mostraba que el autogobierno político requiere de individuos animados por ciertas cualidades de carácter, y sostenía que en condiciones económicas no igualitarias tales cualidades tienden a ser socavadas. El segundo afirmaba que las desigualdades económicas bloquean el ideal del autogobierno político, generando una situación más bien opuesta a aquél, en donde los más aventajados ejercen su dominio sobre los menos aventajados. El tercer argumento, finalmente, sostenía que los mismos principios que nos llevan a defender el autogobierno político, y así la idea de ‘un hombre-un voto’, deben llevarnos a defender el autogobierno en materia económica.

Bibliografía

- Alberdi, J.B. 1920 *Obras Selectas* (Buenos Aires: Librería La Facultad, edición ordenada y revisada por J.V.González).
- Cohen, G.A. 2002 “¿Por qué no el socialismo?” en Gargarella, R. y F. Ovejero (Compiladores) *Razones para el socialismo* (Barcelona: Paidós).
- Harrington, J. 1992 (1656) *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Holmes, S. y C. Sunstein 1999 *The Cost of Rights* (New York: Norton & Company).
- Jaramillo Uribe, J. 1964 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Editorial Temis).
- Jefferson, T. 1984 *Writings* (New York: Literary Classics).
- Jefferson, T. 1999 *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Paine, T. 1995 *Collected Writings* (New York: The Library of America).
- Rawls, J. 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, J. 1991 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Sandel, M. 1996 *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Sandel, M. 1998 “Reply to Critics”, en Allen, A. y M. Regan (Editores) *Debating Democracy's Discontent* (Oxford: Oxford University Press).
- Sayeg Helú, J. 1972 *El constitucionalismo social mexicano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Street, J. 1959 *Artigas and the Emancipation of Uruguay* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walzer, M. 1983 *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell).
- Wood, G. 1969 *The Creation of the American Republic* (Chapell Hill: University of North Carolina Press).
- Zarco, F. 1957 *Historia del Congreso Constitucional de 1857* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos).

Notas

1 Como señalara contemporáneamente el filósofo G.A. Cohen, desde el punto de vista de la codicia ‘las otras personas son vistas como posibles fuentes de enriquecimiento (me sirvo e ellos), y desde el miedo, son vistas como amenazas’ (Cohen, 2002). Conviene dejar en claro también que las afirmaciones de Cohen no son una excepción dentro de la filosofía política de nuestro tiempo. El trabajo de Michael Sandel en *Democracy’s Discontent*, por ejemplo, representa un excelente intento de retomar la tradición republicana y mostrar su relevancia para pensar las formas de alienación y explotación presentes en sociedades como las nuestras (1996). Aún autores inscriptos en vertientes más claramente liberales, como John Rawls, muestran su sensibilidad frente a aquellas preocupaciones. En efecto, en el influyente trabajo de Rawls resulta muy importante mostrar de qué modo ciertas desigualdades económicas pueden impactar sobre el carácter de las personas y así, finalmente, sobre el carácter de la propia sociedad. Según Rawls, en una sociedad en donde pocos tienen mucho y muchos casi nada, es esperable que los más desaventajados sufran una sensible pérdida en su autoestima –un dato grave si uno asume, como el filósofo norteamericano, que el autorrespeto es el ‘bien primario’ más importante (1971: 468).

2 Es curioso ver de qué modo esta línea de pensamiento se diferencia de la que se tornaría predominante tiempo después en ciertos sectores de la dirigencia norteamericana. Mientras un político tan influyente como James Madison asumía que la sociedad estaba dividida en grupos y que los individuos actuaban a partir de motivaciones fundamentalmente egoístas, Rousseau consideraba que ambas situaciones eran más un resultado de la creación humana que rasgos fijos e imposibles de erradicar de las nuevas sociedades. Más aún, como Rousseau consideraba que la formación de la ‘voluntad general era un objetivo social primordial, consideraba necesario emplear los poderes del Estado para asegurar las condiciones sociales que la hicieran posible.

3 Del mismo modo, Samper afirmaba “[las] razas del Norte tienen el espíritu y las tradiciones del individualismo, de la libertad y la iniciativa personal. En ellas el Estado es una consecuencia, no una causa, una garantía de derecho, y no la fuente del derecho mismo, una agregación de fuerzas, y no la única fuerza. De ahí el hábito del cálculo, de la creación y del esfuerzo propio. Nuestras razas latinas, al contrario, sustituyen la pasión al cálculo, la improvisación a la fría reflexión, la acción de la autoridad y de la masa entera, a la acción individual, el derecho colectivo, que lo absorbe todo, al derecho de todos detallado en cada uno” (Jaramillo Uribe, 1964: 50).

4 Decía Alberdi: “En todo interviene el Estado y todo se hace por su iniciativa en la gestión de los intereses públicos. El Estado se hace fabricante, constructor, empresario, banquero, comerciante, editor, y se distrae así de su mandato esencial y único, que es proteger a los individuos de que se compone contra toda agresión

interna y externa” (ibid.) Y en el mismo sentido agregaba: “la libertad individual (...) es la obrera principal e inmediata de todos [los] progresos, de todas [las] mejoras, de todas las conquistas de la civilización en todas y cada una de las naciones (...) Pero la rival más terrible de esa hada de los pueblos civilizados es la Patria omnipotente y omnímota que vive personificada fatalmente en Gobiernos omnímodos y omnipotentes, que no la quieren porque es límite sagrado de su omnipotencia misma (...) Por decirlo todo en una palabra final, la libertad de la patria es una faz de la libertad del estado civilizado, fundamento y término de todo el edificio social de la humana raza” (1920:170-71).

5 En este punto conviene introducir un último comentario vinculado con los alcances y límites de la neutralidad estatal. No es razonable afirmar que criterios como los hasta aquí defendidos implicarían grados inaceptablemente amplios de intervencionismo estatal. Esta es una crítica débil, ante todo, porque asume que situaciones económicas como las que predominan en una mayoría de sociedades modernas no son, ellas también, el producto de la intervención del Estado. Vale decir: no tiene sentido impugnar el intervencionismo económico que aquí se defiende enarbolando por ejemplo la defensa de un esquema de propiedad privada y ‘libre mercado’ aparentemente libre de injerencias estatales. Ambas formas de organización, necesariamente, requieren de un intenso intervencionismo estatal. En algún caso, tales intervenciones expresan la voluntad colectiva de modo más claro (por ejemplo, aquellas intervenciones que procuran implementar lo que la comunidad ha decidido luego de un proceso de debates públicos), y en otras lo hacen de forma menos visible (a través de la decisión del Estado de utilizar el aparato judicial para proteger la propiedad amenazada de algunos individuos o a través de la decisión del Estado de respaldar con su poder coercitivo ciertos acuerdos entre particulares y no otros). Ver al respecto, por ejemplo, Holmes y Sunstein (1999).

TERCERA PARTE

*La filosofía política
y el discurso de la posmodernidad*

Ética y política

Adolfo Sánchez Vázquez*

I

Nos proponemos examinar en una perspectiva general la relación entre moral y política. Una relación que se mantenía viva en la Antigua Grecia, pues ciertamente en ella una y otra aparecen estrechamente vinculadas en la filosofía moral y política de Platón y Aristóteles, así como en la vida cotidiana de los atenienses. La moral de los individuos sólo se cumple en la política y es en ella donde se despliegan sus virtudes -justicia, prudencia, amistad- y pueden alcanzarse -como asegura Aristóteles- la felicidad. Por ello, define al hombre como animal político. O sea: por su participación en los asuntos de la polis, o ciudad -Estado. Las virtudes morales del individuo sólo pueden lograrse con su participación comunitaria. Tenemos pues, en la Grecia clásica, una unidad indisoluble de moral y política. Ahora bien, lo que aparece unido en la Antigüedad lo desune la Modernidad, como lo desunen desde posiciones inversas Maquiavelo y Kant. Maquiavelo al separar la política de la moral, y Kant al postular una moral universal, abstracta, individualista, que por su autonomía y autosuficiencia no necesita como tal de la política. En tiempos más cercanos, en el siglo XIX, los socialistas utópicos asientan la emancipación social sobre todo en la moral, en la fuerza del ejemplo y del convencimiento. Marx y Engels, en cambio, al pretender una emancipación social efectiva, ponen el acento en la práctica, en la acción colectiva, o sea en la política, pero sin descargar a ésta de su carga moral.

*Catedrático de Estética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Profesor Emérito de la misma. Ha sido *investido Doctor Honoris Causa* por las universidades mexicanas de Puebla y Nuevo León, las universidades españolas de Cádiz y UNED y por la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el marco de las jornadas que dieron lugar a esta publicación.

El problema de las relaciones entre política y moral, no obstante sus lejanos antecedentes, reaparece en nuestros días con una renovada actualidad, no sólo por la necesidad de hacer frente a la corrupción generalizada de la política dominante, sino también por las exigencias que, fuera o en contra del poder realmente existente, impone una política de verdadera emancipación social.

En la relación entre moral y política se plantean hoy cuestiones que si bien se daban por resueltas en la Antigüedad griega, se vuelven inquietantes al quebrantarse los cimientos de la modernidad (por supuesto, se trata de la modernidad capitalista). Y esas cuestiones son las siguientes: ¿puede realizarse la moral sin proyectarse públicamente en algo que está más allá de ella, es decir, en la política? Y a su vez, ¿puede prescindir la política de la moral? Se trata en verdad de viejas cuestiones que hoy se plantean especialmente quienes combaten la generalizada corrupción moral de la política, y sobre todo quienes -como alternativa a ella- siguen considerando necesaria la realización de un proyecto de emancipación social después de haberse derrumbado el que pasaba falsamente como tal.

Pero, al abordar la relación entre moral y política -teniendo en la mira la presencia de una y otra en la aspiración a una verdadera emancipación, propia de una izquierda social, radical-, hay que tratar de precisar cómo entran cada uno de los términos en esa relación. La moral entra con los valores de igualdad y justicia social, así como con los de libertad real, democracia efectiva y dignidad humana; dando pues su propio contenido a los fines de una política emancipatoria. Y en esta política, la moral encuentra -como encontraban los griegos- el espacio, la vía o el medio adecuado para realizarse. Se trata, por tanto, de la moral que no se encierra en sí misma; que no se amuralla en el santuario de la conciencia individual; que, de la mano de la política, va a la plaza pública y que, socializando así sus valores, impregna la acción colectiva, propiamente política; una acción que por ser tal no puede reducirse a una dimensión moral individual.

Ciertamente, hay morales que no dan este paso porque en su propia naturaleza está el prescindir de la política, ya sea porque se consideran autosuficientes dentro de sus propias murallas, ya sea porque ante sus consecuencias prácticas, políticas, más allá de ellas, se muestran indiferentes.

Paradigma de las primeras, de las amuralladas en sí mismas, es la moral kantiana, a la que le basta la recta intención del sujeto individual o su buena voluntad. No necesita por consiguiente trascenderse, proyectarse fuera de sí o rebasar sus murallas.

Otra versión de esta moral que prescinde de la política es la que Max Weber llama 'ética de la convicción'. Esta moral, aunque reconoce que tiene consecuencias políticas, se desentiende de ellas. Vale decir: el sujeto moral (individual o colectivo) no asume la responsabilidad de sus actos o efectos políticos. Al absolutizar los principios y desentenderse de las consecuencias de su aplicación, esta 'moral de la convicción' o de los principios viene a proclamar la máxima de '¡Sálvense los principios, aunque se

hunda el mundo?. En la política impregnada de semejante moral, la fidelidad incondicional a los principios (o también al jefe o al partido que los encarna), se conjuga forzosamente con la indiferencia ante sus consecuencias. Y, si se aceptan éstas, sólo se trata de las que se ajustan a los principios supremos asumidos. Este absolutismo de los principios constituye el caldo de cultivo del sectarismo y del fanatismo políticos que, si bien es consustancial en la extrema derecha, no deja de hacer estragos en ciertas franjas de la izquierda. Así, pues, tanto cuando domina el rigorismo moral de tipo kantiano, como si se impone la ‘ética de los principios’, la política se desvanece. En el primer caso, porque se hace innecesaria; en el segundo porque deja de interesar y, si interesa, sólo es -perdida su especificidad- como simple apéndice de la moral.

La relación entre moral y política no sólo conoce esta forma de la ‘moral sin política’ que acabamos de mostrar, sino también la forma inversa de la ‘política sin moral’ o ‘realismo político’. Su paradigma lo encontramos en *El Príncipe* de Maquiavelo, de acuerdo con el cual la política se basta a sí misma. Por lo tanto, no admite ningún juicio moral; lo que cuenta es el fin que se persigue, fin que se tiene por valioso como tenía Maquiavelo el suyo. En su caso, era el del ‘mejor gobierno’ o la ‘grandeza de Italia’. Trazado el fin, el éxito en su realización es la medida de la ‘buena política’.

En otra variante de esta política ‘realista’, se admite la intervención de la moral pero sólo como sierva de la política. No obstante esta admisión, se trata también de una ‘moral sin política’, pues en ésta la moral –al perder su autonomía o su naturaleza específica- acaba, con su servidumbre, por negarse a sí misma. Semejante ‘política sin moral’ tan frecuente en el pasado, reaparece en nuestra época en su forma más extrema y brutal, ya sea con el nazismo al supeditar su ‘moral’ al supremo interés de la nación alemana o de la raza aria, ya sea con el ‘socialismo real’ al subordinar la moral a su política, invocando el socialismo originario de Marx, para usurparlo y negarlo con su ‘realismo’ político.

II

Al llegar a este punto de nuestra exposición, consideramos pertinente hacer algunas precisiones sobre la naturaleza de la política; más exactamente, de toda política. Ciertamente, trátase de una política autoritaria o democrática; conservadora, reformista o revolucionaria; de la ejercida por partidos políticos o por organizaciones y movimientos sociales, toda política, insistimos, tiene dos aspectos: uno, el que podemos llamar ideológico -en un sentido amplio, general-, constituido por los fines que se tienen por valiosos; incluso, como ya vimos, los tiene una política tan ‘realista’ como la maquiavélica. Y en ese aspecto, entre sus fines valiosos, se inscriben con su contenido moral, cuando se trata de una verdadera política de izquierda, emancipatoria, los fines ya mencionados de la igualdad y justicia social, democracia efectiva, libertades individuales y colectivas, dignidad humana y defensa incondicional, no selectiva, de los derechos humanos.

Pero en la política hay también otro aspecto esencial, el práctico- instrumental. Ciertamente, si la política es asunto de fines, lo es de aquellos que no sólo se proclaman, sino que se aspira a realizarlos. Por ello, ese aspecto práctico-instrumental es insoslayable. Y en él hay que situar la relación de la política con el poder, en su doble condición de objetivo que se espera alcanzar para conservarlo, reformarlo o transformarlo radicalmente, y de medio para realizar –desde él y con él- las metas que se tiene por valiosas. Aunque no puede descartarse la tentación de convertirlo en un fin en sí mismo, el poder político no es -no debe ser- para una política de izquierda un fin en sí. El poder político debe ser un objetivo al que se aspira para convertirlo en el medio necesario para alcanzar algún fin último. Esta relación con el poder concebido en este doble plano de fin hoy, medio mañana, nos parece indispensable en política, sobre todo si se trata de la política que tiene en su mira la transformación radical de la sociedad. En esta dimensión práctico-instrumental de la política, que se define por su relación con el poder, se sitúan las acciones colectivas que se llevan a cabo de acuerdo con la estrategia y la táctica que se consideran más adecuadas, así como los medios a que se recurre por juzgarlos más eficientes. Aquí nos topamos con el viejo problema –siempre actual– de la relación entre los fines y los medios que en definitiva entraña la relación entre los dos aspectos que hemos caracterizado: el ideológico-valorativo y el práctico-instrumental, como propios de toda política.

Esta relación entre fines y medios es innegable, como ya hemos puesto de manifiesto. Lo que varía es el modo en que se da esa relación, y el lugar que en ella ocupa cada uno de sus términos. Con respecto a los fines, hay que subrayar una vez más que su absolutización, al igual que su sacralización, propias del fanatismo y sectarismo políticos, llevan a la indiferencia moral ante su uso con tal de que los fines se cumplan o los principios se salven. Se convalida así la máxima jesuítica de que ‘el fin justifica los medios’. Ahora bien, aunque se trate de fines valiosos, o que se tengan como tales, no se puede justificar en modo alguno el uso de medios moralmente repulsivos o aberrantes, como la tortura, el secuestro, el terrorismo individual o de Estado, para no hablar de los que se usaron en tiempos no tan lejanos como el exterminio masivo de los campos de concentración nazis, el Gulag soviético o el holocausto nuclear de Hiroshima y Nagasaki desatado por los Estados Unidos. Cualesquiera que sean los fines que se invoquen, no pueden absolutizarse los medios que los sirven por su eficacia.

Ciertamente, el aspecto práctico-instrumental del que forman parte los medios es -como hemos venido insistiendo- esencial e indispensable en política, como actividad encaminada a la realización de ciertos fines. En verdad, no se debe elegir un medio que por ignorancia, imprudencia o aventurerismo lleve al fracaso, aunque por otro lado hay que reconocer que toda elección del medio que se considera adecuada corre el riesgo del error, y por tanto del fracaso. Pero, si la eficiencia del medio ha de tomarse en cuenta necesariamente, tanto en su elección como en su aplicación, y así se justifica como tal políticamente, esta relación con el fin no basta para justificarlo moralmente.

Y ello tanto más cuando se trata de una política verdaderamente emancipatoria. El medio tiene que justificarse no sólo por una exigencia política práctica-instrumental, o sea por su eficacia, sino también por la carga moral que forzosamente ha de conllevar.

Ahora bien, puesto que se trata, sobre todo en una política emancipatoria, de convertir un proyecto, idea o utopía en realidad, ese aspecto práctico-instrumental es insoslayable. Ciertamente, si en esta política han de conjugarse fines y medios, o también sus aspectos ideológico-valorativo y práctico-instrumental, no se puede aceptar en modo alguno una política que se presenta como emancipatoria y que se desentiende de ese lado práctico-instrumental. Una política de este género sólo puede conducir a la utopía, en el sentido negativo de su imposibilidad de realizarse. O también – como decía Marx teniendo presente la moral kantiana que la inspira – conduce a la ‘impotencia en la acción’. Más de una vez la filosofía moral y política de nuestro tiempo ha pretendido justificar teóricamente semejante política y la moral que la impregna. Se trata de teorías que al separar política y moral caen en el moralismo en tanto que, al minimizar o pasar por alto su aspecto práctico-instrumental, naufragan en la impotencia del utopismo.

III

Detengámonos ahora, a título de ejemplo de ese modo de abordar la relación entre moral y política, en un filósofo que pasa por ser la cumbre de la filosofía moral y política contemporánea y que constituye el referente obligado de todo aquél que cultive el campo filosófico moral y político. Nos referimos obviamente a John Rawls.

El problema central que se plantea Rawls en su obra fundamental, *Teoría de la justicia*, y al que vuelve una y otra vez en sus escritos posteriores, puede formularse en estos términos: ¿cómo deben ser las instituciones de una sociedad justa? O también: ¿qué principios de justicia debe vertebrar esa sociedad? Se trata aquí de las instituciones y los principios de una sociedad ideal que Rawls considera superior a las sociedades existentes. No nos proponemos ahora mostrar cómo Rawls describe y justifica los principios y las instituciones de esa sociedad. Lo que nos interesa en este momento es fijar el lugar –si es que lo hay para Rawls– de la práctica política, o más exactamente del lado práctico-instrumental de ella en su *Teoría de la justicia*.

Como ya hemos visto, Rawls diseña una sociedad justa, ideal. Sus escasas referencias a la sociedad realmente existente apuntan a lo que él llama un mundo ‘casi justo’, o imperfectamente justo, entendiendo por él el mundo de las democracias modernas occidentales. El mundo injusto, o sea aquél en el que –como es archisabido– habita el 80% de la humanidad, queda fuera de la atención de Rawls. A la vista de su teoría, podríamos distinguir –por nuestra cuenta– tres mundos: 1) el perfectamente justo o sociedad ideal del que Rawls se ocupa sustancialmente; 2) el ‘casi justo’ de

las sociedades democráticas occidentales al que sólo mira tangencialmente y; 3) el mundo injusto actual del que no se ocupa en absoluto. Pero volvamos a la cuestión que nos interesa, no la del lugar que en la teoría rawlsiana tiene el que hemos llamado aspecto ideológico-valorativo, y dentro de él la moral, lugar clara y prolijamente descrito al diseñar sus sociedad ideal, sino la cuestión del lugar que asigna al lado práctico de la política. Y consideremos este lugar con respecto a los tres mundos que antes hemos distinguido.

Rawls habla de la ‘conducta política justa’, pero ésta sólo tendría sentido en el mundo justo, en la sociedad ideal o sociedad ordenada por los principios de justicia. En ella la práctica se regiría -dice Rawls literalmente- por el ‘deber natural’ o el ‘deber cívico’ de ‘sostener el sistema’. En verdad, en este mundo ideal -agregamos nosotros- sin antagonismos ni conflictos; es decir, en ese mundo perfectamente justo, poco espacio quedaría para la práctica política.

Ahora bien, Rawls habla asimismo -y con la parquedad que ya hemos advertido- del mundo real ‘casi justo’ de la democracia occidental existente. Con el ‘casi’ se da a entender que la prevalencia de la justicia en él tiene que contar con espacios o agujeros de injusticia. Pero dado que en ese mundo existe también la injusticia, se requiere -reconoce Rawls- una conducta o práctica política que haga frente a ellas, sobre todo a las más graves. En consecuencia, Rawls propone eliminarlas, y con este motivo encontramos en su *Teoría de la justicia* tres tipos de práctica política, a saber: la desobediencia civil, la objeción de conciencia y la acción militante.

De estas tres prácticas, la dos que suscitan, en un buen número de páginas, la atención de Rawls por considerarlas legítimas son la obediencia civil y la objeción. A la acción militante o ‘resistencia organizada’-como también la llama- sólo le dedica unas cuantas páginas. Rawls no esconde las razones que tiene para ello: ‘no trataré -dice- de ese tipo de propuesta (...) como táctica para transformar o incluso derrocar un sistema injusto y corrupto’. Se ocupará en cambio ‘de lo que produce en un Estado democrático más o menos justo’. O sea, para Rawls no hay lugar para la ‘acción militante’ en el sistema democrático occidental, que si bien registra injusticias es un mundo ‘casi justo’.

Y no lo hay porque para Rawls la ‘acción militante’ -traducida a nuestro lenguaje: la acción radical, revolucionaria- se caracteriza por no apelar al ‘sentido de la justicia’ dominante y por oponerse al orden legal. Cierto es que Rawls reconoce que este orden legal es a veces tan injusto que abre la vía a un cambio revolucionario. Pero aún así él se aferra a la idea de que no sólo la sociedad ideal, sino la real, democrática, occidental que está a la vista, no necesita transformarse aunque sí requiere que se combatan sus injusticias. Pero ¿cómo?. Las opciones rawlsianas son claras. Al no legitimar la ‘acción militante’, y menos aún en su forma revolucionaria, la práctica política queda reducida a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia. Rawls aprueba la primera, es decir, la desobediencia civil, por considerarla una conducta ‘pública, ilegal y no violenta’, que tiende a modificar la ley pero sin cambiar el siste-

ma. Y aprueba también la segunda opción, en este caso, la objeción de conciencia, aunque con alguna reserva, pues si bien la considera legítima por su primer principio de la teoría de la justicia (el de la libertad igual para todos), no la considera así por su segundo principio de justicia (el de las desigualdades económicas y sociales inadmisibles), si éstas garantizan la igualdad de oportunidades y resultan ventajosas para los miembros más desfavorecidos de la sociedad. Ahora bien, sin entrar ahora en esta matización rawlsiana por lo que toca a la segunda opción práctica-política, la verdad es que la aprobación de las dos primeras –desobediencia civil y objeción de conciencia– así como el rechazo de la tercera –la acción militante– demuestran su estrecha visión de la práctica política. Ciertamente, la lucha por la justicia queda limitada a la débil acción de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia, en tanto que se descarta la acción militante. Y no sólo la encaminada a cambiar el sistema o mundo que genera la injusticia, ya que descarta totalmente la necesidad de su transformación, sino que excluye también la acción militante para acceder a un nivel más alto de justicia en ese sistema democrático occidental, ‘casi justo’ para Rawls y profundamente injusto para nosotros.

IV

Podemos concluir, por todo lo anterior, que en la filosofía política de Rawls no hay lugar para la verdadera práctica política como acción colectiva que tiene como referente el poder, y menos aún cuando se trata de una política radical, revolucionaria, encaminada a transformar el sistema. Lo que encontramos en Rawls, es en definitiva, la disociación entre el aspecto ideológico-valorativo —particularmente moral— y el aspecto práctico-instrumental. Esta disociación tiene dos consecuencias para su filosofía política. Por un lado, un moralismo en cuanto que su concepto de la política es, en sustancia, un concepto moral. Ciertamente, esta práctica de conducta, reducida a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia —responde según Rawls— al deber del ciudadano de obedecer o desobedecer la ley justa o la ley injusta respectivamente. Se trata pues, de un concepto moral y no del propiamente político de la política como acción colectiva para mantener, reformar o transformar, según los casos, el poder con vistas a realizar ciertos fines o valores. Por otro lado, esta filosofía moral y política tiene como consecuencia su utopismo. En verdad, no hay en ella ninguna referencia a las condiciones reales necesarias, a los medios que han de emplearse ni a los sujetos políticos y sociales que han de realizar, o aproximarse a, la sociedad ideal diseñada. Lo cual exigiría no sólo una teoría de la justicia que ha de dominar en la sociedad ideal –preocupación fundamental de Rawls— sino también una teoría de la injusticia en la sociedad realmente existente que, por el contrario, poco le preocupa. Se trataría de una teoría que exigiría, a su vez una teoría de la práctica política necesaria –o sea, de la ‘acción militante’– que Rawls descarta, tanto para combatir las injusticias de la sociedad occidental realmente existente como para transformar el sistema capitalista que las genera.

Cierto es que lo que el moralismo rawlsiano desune con su moral sin práctica política lo desune igualmente el inmoralismo del ‘realismo’ o pragmatismo tan generalizado en nuestros días. De ahí la necesidad –sobre todo cuando se trata de realizar un proyecto de emancipación social y humana- de conjugar política y moral; o sea, de unir en la acción política los aspectos ideológico-valorativo y práctico-instrumental. Y de ahí también la necesidad –cuando se trata de una política emancipatoria – de reunir tanto el moralismo de la moral sin política como el inmoralismo de la política sin moral.

V

Llegamos así al final de esta reflexión. Al propugnar la unión de lo que se encuentra desunido en la relación entre política y moral, tenemos en la mira la política que persigue construir una alternativa al mundo injusto del capitalismo neoliberal y globalizador de nuestros días. Una alternativa ciertamente difícil en tiempos en que se pone en cuestión, después del derrumbe del ‘socialismo real’, no sólo toda política emancipatoria, sino incluso la política misma. Y sin embargo, esta alternativa al capitalismo es hoy más necesaria que nunca, y además posible y realizable, aunque no inevitable, pues también es posible el caos y la barbarie. Ahora bien, se trata de una alternativa posible y realizable porque la historia, que hacen los hombres, no ha llegado ni puede llegar a su fin. Admitir un fin de la historia sería caer en un falso -por rígido- determinismo, o en un burdo teleologismo. Por el contrario, la historia sigue abierta, y por ello la posibilidad de transformar al hombre y la sociedad. Y a su vez, porque en esta historia la naturaleza humana nunca ha sido -ni será- inmutable, tampoco puede ser eterno el ‘homo economicus’ al que reduce al ser humano, hoy más que nunca, el capitalismo en su fase más depredadora- neoliberal e imperial.

*La teoría posmoderna del Imperio
(Hardt & Negri) y sus críticos*

Alan Rush*

MI experiencia de la lectura del voluminoso libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri, (Hardt y Negri, en adelante H&N, 2002[a]) fue -como supongo para muchos otros lectores- ambigua y contradictoria. Una obra brillante y reveladora, fresca y bella, seductora, pero en más de un momento pesada, oscura, endeble, delirante, irritante y hasta indignante.

¿Es *Imperio* una moda más? ¿Son H&N dos nuevos meteóricos Fukuyamas destinados a ser olvidados tan pronto se apague el fulgor publicitario de su aparición? Creo que no, que estarán un tiempo entre nosotros. Tanto sus defensores como sus críticos, salvo excepciones, reconocen que el espectacular éxito comercial de las numerosas ediciones de *Imperio* radica, al menos en parte, en una auténtica necesidad de muchos de nosotros de comprender una situación planetaria que parece desafiar interpretaciones y prácticas heredadas: económicas, políticas, culturales.

H&N han anunciado que trabajan sobre un segundo volumen de *Imperio*, referido a los problemas organizativos de la lucha contra el dominio global. Esperemos que este 'Imperio contraataca' o 'Retorno de los Jedis' potencie las virtudes del primer volumen y supere muchas de sus notorias debilidades mediante una real asimilación de la literatura crítica que ha suscitado.

* Docente e investigador del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA) y del Instituto de Epistemología, Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Argentina.

En este trabajo sólo examinaré unos pocos aspectos del complejo libro de H&N y de las polémicas que viene provocando. Comenzaré con algunas observaciones metodológicas y estilísticas introductorias, y pasaré luego a confrontar a H&N con sus críticos en relación con dos temas centrales: imperio o imperialismo, y las consecuencias políticas prácticas que cada bando saca de sus respectivas visiones. Finalmente, haré una breve referencia a la polémica noción de ‘multitud’.

Observaciones metodológicas y estilísticas

Cualquier obra tan extensa y polifacética como la que nos ocupa posibilita muy diversos abordajes. Pero el particular estilo y lógica del libro de H&N obliga a un nomadismo casi constante del propio lector, traslación que a veces desorienta y exaspera. Al comienzo del libro, H&N sobriamente reivindican la interdisciplinariedad, y en tal sentido inscriben su enfoque en continuidad con el de *El Capital* de Marx (1973), y con *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (2000). Sin embargo, como sugieren H&N en una entrevista, no hay acá moderna síntesis interdisciplinaria sino co-presencia, estallido de fronteras disciplinarias, e hibridación posmoderna. H&N injustificadamente rechazan la dialéctica, al congelarla en su forma moderna burguesa-hegeliana, autoritaria y teleológica, e incapaz de desarrollo. En consecuencia, proponen otro método y otra lógica, que según H&N, celebra el eclecticismo (Hardt y Negri, 2002[b]).

A ello se vincula lo que podríamos llamar, exagerando un poco, el carácter caleidoscópico u holográfico del texto de *Imperio*. Hay de todo en el libro, muchas y muy diversas partes o aspectos componentes, de modo que agitando el caleidoscopio casi cualquiera de ellas puede adquirir por turno la centralidad organizadora, resultando configuraciones diferentes y hasta opuestas. De modo que casi es posible encontrar en *Imperio* lo que uno desee. En la práctica, esto podría implicar que entre la ‘multitud’ de conversos surjan no meras diferencias teóricas y prácticas, sino antagonismos excluyentes. Un lector que no agite mucho el tubo del caleidoscopio podría contentarse con una única interpretación elegida, favorable o desfavorable; pero en realidad ello no es tan fácil, porque el texto de H&N se nos presenta más bien como una holografía en que las diferentes perspectivas y figuras están presentes simultáneamente. De modo que nos obliga a ese constante nomadismo de una a otra, movimiento tan seductor y fecundo algunas veces como irritante y estéril otras. Obviamente, mi crítica parte del supuesto de que aunque nuestra realidad global sea fluida, compleja y multi-perspectivista, presumiblemente posee estructuras, y no es tan gelatinosa y fácilmente moldeable como querrían H&N.

Al colocar a *El Capital* como uno de sus modelos, H&N han dado pie a la interpretación, asumida por algunos comentaristas, de que *Imperio* constituye la reescritura para el siglo XXI de esa gran obra de Marx. Atilio Boron (Boron, 2002) y varios otros críticos han señalado con razón la relativamente poca economía política, en el

sentido científico-social y empírico, que contiene *Imperio*, y en qué importante medida esa carencia debilita toda la interpretación política y las propuestas programáticas prácticas. Por su parte, Slavoj Žižek ha llamado a *Imperio* “el *Manifiesto Comunista* del siglo XXI” (Žižek, 2001). Un desatino: el *Manifiesto* era un texto breve, popularmente comprensible, y de claras consecuencias prácticas. *Imperio* no es ninguna de las tres cosas.

Puestos así a tratar de hacer análoga la naturaleza metodológica y estilística -no el contenido- del libro de H&N con la de alguna obra de Marx, creo que deberíamos pensar más bien en los *Grundrisse* o en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844. En efecto, *Imperio* es principalmente una obra de *filosofía* económica, social y política. Ante la invitación a escoger entre dos alternativas -manifiesto político y manifiesto teórico- H&N, luego de señalar la inseparabilidad de una y otra dimensión de su libro, reconocen sin embargo que “es ciertamente más un manifiesto teórico que un manifiesto político” (H&N, 2002[b]; Negri 2002[b]).

Boron y otros críticos no destacan como creo que se merece esta original filosofía económica -también social y política, etc.- de carácter programático, bastante especulativa y por cierto discutible, que H&N avanzan en *Imperio*. Así, H&N señalan como una tarea pendiente elaborar una nueva teoría del valor, además de presentar sus especulaciones sobre el ‘trabajo inmaterial’, el ‘intelecto general’, etc. Agreguemos que H&N incorporan a su filosofía económica y política numerosos aportes del feminismo, que consideran de capital importancia.

Pero destacar la filosofía económico-política de H&N no implica, obviamente, que criticar las carencias científico-empíricas de *Imperio* sea injusto, porque como ya dije son los autores mismos quienes invitan a comparar su libro con *El Capital*, y pretenden dar explicaciones y descripciones fácticas del imperio capitalista posmoderno y sacar conclusiones político-prácticas, como si su libro no fuera principalmente un esbozo programático de filosofía económica y política. Parecería haber entonces cierta asimilación reflexiva y/o cierta adaptación oportunista y *post-hoc*, ‘gelatinosa’, de H&N a críticas científico-empíricas recibidas.

Imperio o imperialismo

Como es sabido, *Imperio* ha recibido muy duras críticas (Petras, 2001; Boron, 2002; Bellamy Foster, 2001). Creo que en lo esencial estas críticas son justas, aunque una actitud de fuerte rechazo les confiere una parcialidad interpretativa por momentos excesiva.

Los principales argumentos de estos críticos directamente refutan tesis centrales de H&N. Por ejemplo, contra la tesis de la declinación de los estados nacionales, Boron opone evidencia empírica sólida y diferenciada: los estados centrales, hegemónicos, crecen aún a pesar de la propaganda neoliberal que por supuesto -como ocurre

con la apertura comercial y otros mandamientos del centro- son ante todo para acatamiento de la periferia. En cambio, los estados periféricos sí se debilitan sometidos a las transnacionales y a ‘sus’ gobiernos nacionales hegemónicos, con la salvedad de que se debilitan en sus funciones democráticas y asistencialistas, fortaleciendo sus funciones represivas. Boron muestra que los estados nacionales no declinan uniformemente en todo el planeta, ni en todas sus funciones, manteniendo los estados centrales aún hoy buen número de formas y funciones asistencialistas y democráticas, lockeanas, comparados con los estados más desembozadamente represivos, hobbesianos, de la periferia. Los capítulos centrales del libro de Boron son una lectura imprescindible, una clara y fundada explicación de la creciente polarización e injusticia del orden global para un número siempre mayor de hombres, mujeres y niños del planeta (Boron, 2002)¹.

Para H&N el imperialismo declina junto con los estados nación que lo promueven o padecen.

Vamos del imperialismo moderno al imperio posmoderno, hacia un mundo interconectado en que la diferencia y el antagonismo entre Primer y Tercer Mundo tiende a perder sentido; la brecha Norte/Sur, centro/periferia, disminuye; llega a ser una diferencia de grado decreciente. Para Boron, Petras, etc., el imperialismo no ha desaparecido ni declina, sino que tiende a acentuarse, y la exacción y dominación de la periferia por el centro se hace más marcada y brutalmente injusta.

Estos críticos, justificadamente indignados por muchas de las tesis de H&N, por ello mismo no encuentran la paciencia para agitar un poco más el tubo del caleidoscopio, para pasearse por los múltiples planos de la holografía. Así, dejan de lado la importante afirmación de H&N de que hay un sentido en el que Primer y Tercer Mundo se entremezclan (H&N, 2002[a]: 14-5 y 307). Podemos citar acá el comentario de Josefina Ludmer, que admite esta observación pero a la vez fija sus límites:

“Dicen los autores que las divisiones espaciales de los tres mundos han estallado, de modo que encontramos el Primer Mundo en el Tercero, el Tercero en el Primero, y el Segundo, ya casi en ninguna parte. Es cierto. Pero las consecuencias del Imperio no sólo son diferentes en el Sur y en el Norte, sino que pueden llegar a ser opuestas. Se reinstala en cierto modo una lucha de clases global (entre) los estados nacionales de primero, segundo o tercer orden” (Ludmer, 2002).

Ludmer, con razón, atribuye a H&N una mirada desde el centro imperial:

“Más miseria y exclusión, menos protección, ajustes permanentes, deudas de la Justicia; el presente argentino nos muestra esa diferencia que los autores *no pueden ver desde los mundos y lenguas de primera clase* con que escriben” (Ludmer, 2002, nuestro énfasis).

Sin embargo es bueno mover aún más el caleidoscopio para apreciar mejor la riqueza que -cual cofre de piratas- encierra el texto de H&N. Es notable que H&N no sólo indican que el Primer Mundo tiene sus propias *favelas* y el Tercero sus propios *shoppings*, *countries*, etc. Además afirman que la polarización de clases en todas esas diferentes regiones ¡tiende a aumentar!. Me refiero a esos brillantes pasajes del texto en que, apoyándose en un libro de Mike Davis, describen la creciente segmentación y fortificación de las grandes ciudades periódicamente arrasadas por la violencia, trátese de Los Ángeles, San Pablo o Singapur (Davis, 1990; H&N, 2002[a]: 308-9). Notemos al pasar que contra sus propios dogmas centrales, H&N utilizan acá las ideas de ‘desarrollo desigual y combinado’, de dialéctica, de una ‘exterioridad’ interior tan palpable como la miseria y las fortificaciones, exterioridad y dialéctica que habían decretado inexistentes en la posmodernidad.

En suma, encontramos en H&N la tesis de la creciente polarización de clases y la creciente injusticia al interior de cada una de las regiones del capitalismo global, junto con la afirmación aparentemente incompatible con ella de la disminución de la brecha entre Primer y Tercer Mundo.

Si precisamente el capitalismo estuviera tan globalizado e interconectado como H&N proponen, las tesis quizá no serían incompatibles. En cualquier caso, numerosos indicadores empíricos señalarían hoy, y bastante elocuentemente, que la brecha económico-cultural y el antagonismo imperialista entre Primer y Tercer Mundo aumentan, no disminuyen. A propósito, la deuda externa de la periferia subdesarrollada, por mucho que se revuelva en el cofre de *Imperio*, simplemente no se encuentra ni en la extensa descripción global del nuevo orden mundial ni en las propuestas programáticas del breve capítulo final. Esto es escandaloso, tratándose de un problema literalmente de vida o muerte para millones de seres humanos.

Otro aspecto interesante de *Imperio* que críticos como Petras y Boron podrían haber considerado más en detalle es que H&N proponen su nueva visión global del imperio como una tendencia, como un proceso en curso. El libro comienza con esta frase: “El imperio *se está materializando* ante nuestros propios ojos”. Y del mismo modo en otros numerosos pasajes. Por ejemplo, cuando hablan del trabajo inmaterial y la transformación de los medios de producción clásicos, exteriores, y su reabsorción como prótesis de los cuerpos productivos, también se trataría de tendencias (H&N 2002[a]: 13, 286, 371).

¿Qué sentido tiene mi observación? En primer lugar, las proposiciones tendenciales no se refutan con unos pocos hechos empíricos, sino fundando -en teorías y hechos- presuntas tendencias alternativas, diferentes, vigentes en regiones espacio-temporales suficientemente extensas. Y esto es lo que hacen bien Boron y Petras, a mi juicio. Pero por lo pronto mi observación invita a mirar con más atención la pirámide del poder imperial que H&N proponen en el capítulo 13 (H&N, 2002[a]: 285-9), a la que Petras no hace referencia alguna, y Boron sólo menciona pero sin detenerse en su interesante contenido. Recordemos que, en lo esencial, esta pirámide de

tres niveles contiene en su tercio superior a los grandes estados hegemónicos, con Estados Unidos a la cabeza, y a los organismos trasnacionales como el FMI, el BM, la OTAN. Luego, sometida a este nivel superior, en el tercio medio de la pirámide encontramos la red de empresas trasnacionales, es decir el mercado global, que a su vez somete a los restantes estados nacionales a los más débiles y/o periféricos. Y finalmente, en la base de la pirámide aparece la multitud, supuestamente representada por idealizadas ONGs, medios masivos de comunicación y ¡horror! la Asamblea General de la ONU.

Pues bien, esta pirámide representaría para H&N, en una primera aproximación, la situación planetaria actual, empírica, sobre la cual actuarán, o mejor dicho seguirán actuando cada vez más, las tendencias hacia el imperio. Adviértase que la pirámide está bastante cercana a las visiones que Petras, Boron y otros marxistas tienen del actual orden mundial. H&N no afirman ingenuamente que los estados nacionales y el imperialismo ya se han evaporado, sino que declinan y empiezan a transferir funciones a agencias imperiales. Mientras tanto, remarcan la importante función mediadora que los estados periféricos continúan ejerciendo para representar a la vez a sus principales mandantes, las empresas trasnacionales, y a sus multitudes empobrecidas, a las que en la medida en que aún puedan hacerlo, insisten H&N, deben continuar disciplinando, enchalecando en el molde de pueblo, de comunidad nacional responsable y obediente (H&N, 2002[a]: 286). En el mismo sentido dicen H&N: “(E)s extremadamente importante que el imperio utilice sus poderes para manejar y orquestar las diversas fuerzas del nacionalismo y el fundamentalismo” (H&N, 2002[a]: 361-2).

Es claro, repito, que Boron y Petras no ignoran esto: por eso oponen a las tendencias postuladas por H&N tendencias alternativas y de suficiente aliento, empírica y teóricamente fundadas, a modo de refutación de la visión de los autores. Pero al ser su presentación de las tesis de H&N simplificada, el lector distraído puede creer que H&N meramente afirman la tesis ingenua de la inexistencia actual o inminente de los estados nacionales, por un lado. Pero por otro, y esto es lo más importante, proponer tendencias inmediatamente sugiere, en la tradición inspirada en *El Capital* de Marx, la posibilidad de contra-tendencias co-presentes que atenúan, desvían o bloquean la tendencia principal. Y hay algo importante en este sentido en el libro de H&N que Boron, Petras y otros críticos tampoco destacan. Se trata de lo siguiente. H&N comienzan el libro delineando los aparatos de comando trasnacional, o más bien la producción jurídica globalizante del imperio. Esto es fuertemente castigado por Boron como formalista e idealista, cuando a mi juicio es un punto de partida tan válido como cualquier otro, a condición de que lo jurídico sea luego reintegrado a la totalidad material, lo que H&N intentan hacer en capítulos siguientes, no importa ahora si con éxito o no (y acompaño a Boron en señalar que la explicación materialista no llega satisfactoriamente, también cuando señala la apología fuertemente ideológica que H&N hacen del constitucionalismo de Estados Unidos). En realidad, el énfasis en los aparatos de comando centralizado, global, o en la tendencia a consti-

tuirlos y legitimarlos jurídicamente, es un punto de partida conveniente si lo que se trata de destacar es justamente uno de los aspectos que marcarían las diferencias cruciales entre imperio e imperialismo.

Pero lo que me interesa acá no es realmente esto, sino que hay argumentos de H&N, no tan desarrollados como merecerían, en el sentido de que una más o menos coherente y completa legitimación jurídica del imperio es imposible, porque la ebullición productiva y rebelde de las multitudes obliga al brazo militar del imperio en formación a intervenir constantemente, arrastrando al derecho a ser una justificación de emergencia de la policía, más que a la inversa (H&N, 2002[a]: 35, 52-3, 70). Acá se advierte en el texto de H&N la presencia de los tres registros lacanianos de lo real, lo simbólico y lo imaginario: el imperio como orden jurídico global es un cierre simbólico imposible, incapaz de apresar y estabilizar una multitud real que lo desborda por todas partes. En su conjunto, en consecuencia, el imperio tendría algo de un real lacaniano ausente, imposible.

Esto aclara un poco la enigmática tesis del imperio como un vacío, un no-lugar, y la tesis de que el mismo proceso de generación del imperio es también el de su corrupción.

Volviendo a la legitimación y viabilidad del imperio, H&N admiten que al no ser posible formal- jurídicamente, tal viabilidad debe conquistarse pragmática e híbridamente, como la eficacia oportunista, siempre precaria, de la maquinaria global de biopoder, resultante de la combinación -adecuada al conflicto del caso- de represión, persuasión mediante imágenes y discursos massmediáticos, producción jurídica *ad hoc*, incorporación al consumo y la producción (H&N, 2002[a]: 52-3). No se trata por tanto de una visión meramente formal-jurídica.

Una vez más, éstas son figuras del caleidoscopio, planos de la holografía no fácilmente distinguibles en el texto de otras figuras y planos. Poco después de presentar su pirámide del poder imperial, H&N nos ofrecen otra imagen, un poco borrosa, no bien explicada pero suficientemente perfilada -la imagen principal quizá, y la que destacan críticos como Petras y Boron: que en el proceso de declinación de los organismos estatales en la pirámide se marcha no hacia una mezcla de formas espaciales, sino hacia una hibridación de funciones ya no localizables. El no-lugar del poder es o tiende a ser directamente el entero mercado mundial con sus aparatos, o mejor funciones transnacionales de comando financiero, militar, etc., ambos enfrentados ahora sin mediaciones estatales a la multitud global en eferescencia (H&N, 2002[a]: 292-4).

Alberto Bonnet, un joven economista marxista, da un bello título a su comentario -por cierto agudo- de *Imperio*: "Suponiendo a Neptuno" (Bonnet, 2002). El título se debe a que según Bonnet H&N se confiesan incapaces de señalar qué lugar y qué organismo corresponden al centro del imperio, pero suponen -como el astrónomo Leverrier para explicar ciertas desviaciones de los cálculos newtonianos de su tiempo- que debe haber algo allí, y en consecuencia suponen a Neptuno, que en es-

te caso sería el mercado mundial y sus aparatos o funciones de comando globales. ¿Por qué tendría que haber algo? ¿Por qué no podría haber un vacío real en ese supuesto no-lugar?, se pregunta Bonnet. En mi opinión, uno de los planos, y no el menos visible de la holografía de H&N, afirma precisamente ese vacío real, reemplazando para el caso una ontología de la presencia plena por otra de la ausencia o de la negatividad.

La consecuencia política de esta interpretación merece destacarse. No sería la de una interconexión pacífica y niveladora de las multitudes en el mercado mundial, visión fácilmente rebatible, sino ésta otra: es posible que antes de que las tendencias al imperio, intrínsecamente inestables y finalmente imposibles, se actualicen, y por tanto antes de que los estados nacionales y los antagonismos imperialistas acaben de declinar, toda la maquinaria híbrida y precaria del biopoder global en formación salte por los aires por la acción de la multitud.

En un reciente trabajo sobre “El imperialismo del siglo XXI”, Claudio Katz, otro influyente economista marxista argentino, constata también, al igual que Boron y Petras, la creciente pertinencia del concepto de imperialismo en el capitalismo actual. La exacción y dominación de la periferia por el centro son también a su juicio una realidad que se exacerba (Katz, 2002)². En esto, los aportes marxistas de comienzo del siglo XX mantienen una importante actualidad. Pero lo que le interesa especialmente es repensar el otro aspecto que la teoría clásica del imperialismo explicaba: no ya la sangría y el sometimiento de la periferia, sino la relación entre las potencias centrales, que en la visión clásica era de competencia, resuelta a través de la guerra. Esta relación no se da de la misma manera hoy. Retomando alternativas que había considerado Ernest Mandel en los ‘70, cabría preguntarse si lo predominante hoy es la competencia inter-imperialista, por ejemplo según la hipótesis de Petras de un neo-mercantilismo sin guerras entre grandes potencias pero con control militar y guerras en los territorios periféricos; el clásico ‘ultraimperialismo’ de Kautsky, hoy remozado como transnacionalismo del ‘Imperio posmoderno’ por H&N; o el ‘superimperialismo’ consistente en el predominio de una superpotencia no sólo sobre la periferia sino sobre el resto de las grandes potencias, casi reducidas por eso a condición periférica.

Tanto Petras como Boron y Katz rechazan las tesis de H&N y afirman la vigencia del imperialismo. Pero con matices diferenciales. Petras, desde su visión de un neomercantilismo en marcha. En el caso de Boron, su insistencia en el poder de Estados Unidos podría hacernos pensar en una perspectiva superimperialista. Sin embargo, explícitamente habla de una hegemonía, y no de un control total o casi-total norteamericano. Katz opina que hoy ninguno de los tres modelos rige predominantemente, mucho menos en estado puro. Hay una combinación de tendencias concurrentes, globalizadoras y superimperialistas, que aumenta las desigualdades y la inestabilidad del sistema total al aumentar el número y tipo de actores nacionales, regionales y globales, económicos, sociales, políticos y militares, y diversificarse las relaciones de competencia, inestable negociación, conflicto. Katz opina que H&N re-

flejan en su modelo imperial tendencias globalizantes de gran importancia que operan realmente hoy. Pero las exageran de manera extrema.

Cabe agregar acá algo aparentemente nimio pero en realidad importante. Tanto Petras como Boron en ocasiones usan la expresión ‘imperio’. No se trataría de una mera variación retórica de ‘imperialismo’ sino, creo, de un reconocimiento, como el de Katz, de la necesidad de pensar lo nuevo, que incluye -pero no se reduce a- las tendencias globalizadoras no sólo económicas y financieras sino políticas, etc. Es decir, que cabría hablar de imperio con imperialismo (título del artículo citado de Petras), y no, como H&N, de imperio sin imperialismo. Boron tituló su intervención en el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre “El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo” (Boron, 2001). Ya en ese texto Boron la emprende brevemente contra *Em-pire* de H&N. Sin embargo, escribe:

“Estamos en presencia de un proyecto animado por el propósito de organizar el funcionamiento estable y a largo plazo de un orden económico y político imperial -un imperio no-territorial, quizás, con muchos rasgos novedosos producto de las grandes transformaciones tecnológicas y económicas que tuvieron lugar desde los años setenta. Pero imperio al fin. De aquí nuestro radical desacuerdo con la reciente obra de H&N en la cual se sostiene la tesis no sólo paradójal sino completamente equivocada del ‘imperio sin imperialismo’” (Boron, 2001: 47).

Refiriéndose al FMI, al BM, Boron escribió unos párrafos antes:

“Estas son las instituciones ‘supranacionales’ y globales que, hoy en día, constituyen el embrión de un futuro gobierno mundial” (Boron, 2001: 47).

Boron parece haber cambiado un poco su pensamiento entre esa intervención en el FSM y su libro sobre H&N. Pero yo aprovecharé ambos textos como complementarios, el de 2002 que enfatiza el imperialismo, y el de 2001 que propone la fórmula ‘imperio con imperialismo’. El riesgo de atenerse sólo al libro de 2002, en mi opinión, es el de ser persuadidos de rechazar las ideas de H&N en su totalidad, sin poder separar la paja del trigo.

En su libro sobre *Imperio* Boron retoma su pensamiento de la intervención en el FSM sólo parcial e impacientemente, poniendo más el énfasis en lo viejo que en lo nuevo del actual orden mundial:

“Estaríamos mucho más cerca de la verdad si parafraseando a Lenin dijéramos que el imperio es la ‘etapa superior del imperialismo’ y nada más” (Boron, 2002: 138).

Para concluir esta sección, la visión imperial posmoderna de H&N se revela como una exageración doctrinaria, ideológica, de reales tendencias a la centralización del comando global del capital en lo económico-financiero, lo jurídico-político, lo cultural. Al advertir sólo estas tendencias parciales, centralizadoras y homogeneiza-

doras, se desdibujan la exacción imperialista de la periferia por el centro y las relaciones de competencia y hegemonía entre los grandes estados y capitales nacionales. En el calor de su polémica con H&N, por momentos Boron tiende a cometer el error inverso. Pero reuniendo lo mejor de cada pensamiento podemos apreciar la importancia y posibilidad de acercarnos a la ‘mixtura’ concreta de las tres o más tendencias -globalistas, concurrencistas y superimperialistas o hegemónicas- en el orden planetario, como lo pide Katz. Si apelamos a los dos textos de Boron acá citados, surge la simple y esclarecedora hipótesis de que el grado de centralización global, imperial, alcanzado, es importante, y que sin embargo no implica declinación del imperialismo. Por el contrario, las agencias globales como el FMI, el BM, la OTAN, etc., están mayormente controladas por el G8, que en su interior reconoce la hegemonía, pero no el poder absoluto superimperialista, de Estados Unidos. Al interior de esas agencias globales se dirime la competencia por el control comercial-militar de las diversas regiones periféricas, etc.

Consecuencias políticas prácticas de las visiones en debate

Quisiera comparar brevemente ahora algunas de las consecuencias políticas prácticas que H&N por un lado y sus críticos marxistas por otro extraen de sus respectivas visiones del imperio o el imperialismo, o más precisamente del imperio sin imperialismo y el imperio con imperialismo.

Aprovechando la paráfrasis de Lenin por Boron, podríamos comenzar diciendo que H&N seguramente aceptarían esta otra paráfrasis posible: ‘el imperio, verdadera etapa superior del capitalismo’. Y con ello se mostrarían, como en varios otros asuntos que mencionaré apenas, excesivamente respetuosos de la tradición, y en tal sentido dogmáticos y conservadores. Me refiero a que para H&N, como para Lenin o al menos el leninismo estándar, ‘etapa superior’ significa última etapa conducente necesariamente más allá del capitalismo. H&N afirman categóricamente que, dado que el imperio inevitablemente decae al tiempo que emerge, y que inevitablemente pone en movimiento a una multitud global cooperativa y rebelde, el ‘acontecimiento’ de la revolución advendrá con la misma inevitabilidad; de hecho, el comunismo ya estaría en un estado relativamente avanzado de gestación dentro del imperio (H&N, 2002[a]: 202, 374). Sólo en un único momento de mayor cautela se permiten atenuar un poco estas metáforas naturalistas de gestación, bien marcianas, para decir que el imperio prepara los cromosomas, no el embrión del comunismo.

En H&N hay bastante de nuevo y valioso, creo, pero también bastante vino viejo en odres nuevos. Por ejemplo, como complemento de lo que parece ser un exceso subjetivista, voluntarista, adquirido en sus años de ‘autonomismo’ italiano, H&N suelen recaer en un economicismo bastante burdo, apenas disimulado por el hecho de que ahora se habla de trabajo inmaterial, de prótesis productivas, etc. Como señala Alberto Bonnet, no es de extrañar que al rechazar la dialéctica el enfoque eco-

nómico de H&N resulte desgarrado entre autonomismo y regulacionismo estructuralista (Bonnet, 2002). Sin negar que el proyecto de un 'Marx más allá de Marx' pueda requerir recuperar insospechados tesoros teóricos de la modernidad temprana, de la pre-modernidad o de muy diversas culturas no occidentales, H&N parecen haberse atascado en su opción por Spinoza contra Hegel y aún contra Marx.

El economicismo de H&N aparece también en su tesis de que a medida que el proceso productivo produce la gradual incorporación y por tanto re-apropiación de los medios de producción como prolongaciones del cuerpo individual y colectivo, nos acercamos gradualmente a un 'umbral' más allá del cual se producirá inexorablemente el 'acontecimiento', la revolución (H&N, 2002[a]: 372).

Volviendo a las consecuencias políticas prácticas, las que encuentra el lector militante -ansioso tras 350 páginas de ardua lectura- son en principio más bien breves y decepcionantes. Pues bien, agitemos el caleidoscopio una vez más y digamos, con Alberto Bonnet, que aún en ese final telegráfico también nos llega algo simple pero muy importante: si el imperio es global, el contraimperio, la lucha de la multitud, debe ser igualmente global. Aparentemente, el texto de *Empire* aparecido en febrero del 2000 fue entregado a la imprenta antes de la gran protesta 'global' de Seattle en noviembre de 1999, en rigor no la primera jornada global de lucha pero sí una que suele ser destacada como origen de un nuevo ciclo de luchas. De modo que el texto de H&N tiene un cierto carácter predictivo o al menos explicativo no despreciable, aún reconociendo, como ya se dijo, el carácter parcial de la tendencia globalizadora de la que se ocupan, y las exageraciones a veces delirantes que resultan de esa preferencia.

Por lo demás, como han mostrado críticos como Boron, Zizek y otros, las propuestas programáticas del capítulo final de *Imperio* son una mezcla de timidez reformista y utopismo impracticable. Ciudadanía global, salario social universal, y un objetivo estratégico rebajado a reclamo inmediato o aún tendencia empírica en curso: la reapropiación de los medios de producción -correspondientes al trabajo crecientemente inmaterial, como ya se dijo.

Refiriéndose críticamente al FSM de Porto Alegre, Negri declaró en una entrevista: "No puede manifestarse contra el G8 diciendo 'otro mundo es posible', y después no practicar colectivamente un éxodo" (Negri, 2001). ¿Propone acaso Negri marchar desde Porto Alegre al Matto Grosso para emular a San Francisco de Asís, aunque con una fauna poco amigable de boas constrictoras, tucanes y mosquitos? En un balance del Segundo FSM publicado en la *New Left Review*, Hardt por un lado critica "por izquierda" a la orientación dominante del encuentro, hegemonizado por ATTAC-Francia y el PT, señalando su programa relativamente estatista, tercermundista, anti-neoliberal, pero no anticapitalista. Pero en un pasaje posterior, al referirse a la crisis argentina y tomar partido por los piquetes y asambleas populares, y por la consigna de 'que se vayan todos', Hardt señala que no es posible acá dar una salida a la crisis rompiendo con las recomendaciones del FMI (Hardt, 2002[a]).

¿Estamos finalmente, entonces, ante dos defensores del imperio capitalista disfrazados de monjes comunistas posmodernos? Evitemos una vez más perder la paciencia. En otra entrevista, Negri aclara que lo que cabe hacer es un éxodo masivo, pero no habla del Matto Grosso y sus tucanes, sino que propone a los hombres y mujeres del planeta no intentar reformar ni ser representados al interior del FMI y el BM, sino una deserción colectiva, una ruptura de la multitud global con esos organismos (Hardt y Negri, 2000). Y esto ya no es delirante, forma parte de las discusiones tácticas y estratégicas de gran parte de la izquierda mundial: ¿Se puede y debe romper con el FMI? ¿Esa ruptura puede ser sólo nacional, o debe ser al menos regional o incluso global? .

Para terminar, de una visión como la de Claudio Katz, de una combinación de tendencias imperialistas competitivas, globalizadoras y superimperialistas, se desprende que la lucha contra el capitalismo debe ser igualmente combinada: de clases al interior de cada nación, lucha anti-imperialista de naciones y regiones contra los amos del mundo, y también luchas globales contra el ‘imperio’. Creo que Boron, Petras y muchos de los marxistas latinoamericanos o amigos de nuestra tierra acuerdan con esto, aún con matices diferenciales. En *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)* ya referido varias de las contribuciones se orientan hacia una amplia articulación y acumulación de estas diversas fuerzas y luchas para la construcción paciente y colectiva de un movimiento contra-hegemónico, tanto anti-neoliberal como anti-capitalista (Seoane y Taddei, 2001).

H&N enumeran los grandes instrumentos de poder del imperio: el dinero, el éter de las comunicaciones, y la bomba (H&N, 2002[a]: 315 ss.). Sin embargo, su excesivo optimismo les lleva a afirmar delirantemente “en realidad, nosotros (la multitud) somos los amos del mundo” (H&N, 2002[a]: 351), y a profetizar que el imperio es inevitablemente la etapa del capitalismo anterior al comunismo global. Los poderes destructivos del imperio serían finalmente impotentes. De la barbarie engendrada por el imperio H&N hablan ingenua y metafóricamente, dándole un signo inmediatamente positivo y creador (H&N, 2002[a]: 203). Al desastre ecológico sólo le dedican una alusión pasajera: aún no reviste gravedad crítica (H&N, 2002[a]: 252). En cambio, para los socialistas que debatimos en vinculación con las luchas concretas de nuestros pueblos, quizá la primera certeza es que si no continuamos articulando nuestras fuerzas, la barbarie imperial ya instalada, la degradación y destrucción de la humanidad y el planeta, que ya tienen gravedad crítica, pueden llegar a ser irreversibles. Pero la segunda convicción es que la muy desfavorable correlación de fuerzas que impuso la globalización neoliberal parece comenzar a revertirse, y que vale la pena apostar nuestro resto de dignidad en la lucha contra el neoliberalismo y el capitalismo (Boron, 2001: 32-33, 49, 52-60).

Observaciones sobre el concepto de ‘multitud’

H&N recibieron abundantes críticas a su concepto de ‘multitud’, y reconocen que muchas son merecidas (H&N, 2002[b]; Negri, 2001, 2002[a], 2002[b]). Consecuentemente prometen desarrollar más el asunto en el segundo volumen de *Imperio*.

Sin embargo, personalmente, encuentro también en relación con la ‘multitud’ varios casos de críticas un poco precipitadas y excesivamente hostiles, pero no por ello del todo injustas. Así, Boron despacha rápidamente el concepto, atribuyéndole no sin razón ser ‘sociológicamente vacío’. Como muchos otros críticos marxistas, Boron supone que la multitud evacúa el concepto de clase y lucha de clases. Ante la incierta aplicación empírica del concepto, Boron pregunta a H&N si la multitud incluye a los empresarios, a los obreros, a los desempleados, y/o a ‘los paramilitares y los escuadrones de la muerte’ con que el capital sofoca las luchas de los sometidos del Tercer Mundo (Boron, 2002:103). Esto es abrupto y algo injusto. Si con mayor paciencia el lector registra una suficiente cantidad de apariciones del término ‘multitud’ en el libro de H&N, advertirá que se la caracteriza casi invariablemente, explícita o tácitamente, por su rebeldía libertaria, por su lucha de clases, etc., lo que *prima facie* las distingue tajantemente de los escuadrones de la muerte. Por ejemplo, leemos en una de las primeras apariciones importantes del término:

“Hasta podría decirse que la construcción del imperio y sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas emprendidas contra las maquinarias modernas del poder y, específicamente, a la lucha de clases impulsada por el deseo de liberación de la multitud. La multitud dio nacimiento al imperio” (H&N, 2002[a]: 55-6).

La multitud productiva es una y otra vez identificada por H&N con el proletariado (¡nunca con las fuerzas represivas o escuadrones de la muerte!) (H&N, 2002[a]: 71, 151, 364). Al mismo tiempo, una razón de ser principal del nuevo término es su diferenciación respecto de ‘pueblo’ e incluso también de ‘clase’ (H&N, 2002[a]: 104-6). ¿Cómo conciliar tantos empleos diversos y aparentemente contradictorios?

Lo que muchos críticos parecen no detenerse a considerar es el doble nivel en que funciona el concepto de ‘multitud’. Ante todo se trata de un concepto ontológico y antropológico, cuya vigencia debe situarse especialmente a partir de la revolución humanista renacentista. Según H&N, hay un primer florecimiento de la modernidad, rápidamente sofocado por el poder del capital y el Estado, en que los individuos se descubren inmanentes a la naturaleza, al ser, y se proclaman seres libres y autodeterminados, creadores, constituyentes de su mundo social. El conjunto de tales individuos que emergen y se descubren como libres y creativos es la multitud, tempranamente manifestada en las utopías igualitaristas, industrialistas y artísticas de Bacon, Moro, Campanella; en la filosofía de la inmanencia y la democracia absoluta de Spinoza. Pronto, sin embargo, ese florecimiento es encauzado, disciplinado por el capital y el estado modernos -una segunda modernidad ilustrada- que sofoca la inmanencia

autodeterminada mediante la trascendencia del estado y la trascendentalidad de la razón formal, que se autolimita para no chocar con la religión, el estado y el capital.

En la segunda modernidad ilustrada y disciplinadora al servicio del mercado capitalista, la multitud de individuos creativos, potencialmente universal, genérica y cosmopolita, es encauzada y controlada en el molde de las clases productivas, sometidas y de los pueblos nacionales, hostilmente celosos de sus particularismos. ‘Clase’, ‘proletariado’, ‘pueblo’, ‘lucha de clases’, ‘imperialismo’, etc., no se oponen por tanto a ‘multitud’, porque designan transformaciones históricas de ésta.

La multitud de productores cooperativos del ‘trabajo inmaterial’, bajo el imperio posmoderno en formación, es explícitamente caracterizada por H&N como “un nuevo proletariado y no una nueva clase obrera industrial” (H&N, 2002[a]: 364). En suma, el concepto ontológico-antropológico de ‘multitud’ -primer nivel del concepto- adquiere cambiantes modulaciones históricas empíricas, segundo nivel del concepto.

H&N suponen que en la transición al imperio, la multitud productiva, cooperativa en el trabajo inmaterial, afectivo y simbólico, es tan flexible y nómada, tan asociativa, creadora por incorporación de saberes y prótesis productivas, que su ‘esencia’ ontológico-antropológica ‘primigenia’ -humanista renacentista- de individuos creativos autodeterminados comienza a aflorar nuevamente, a romper el chaleco de clases y pueblos, a socavar las formas disciplinarias de los estados y sus fronteras, etc. De modo que la multitud comienza a constituir una sociedad sin clases ni estado, ya bajo el imperio³.

Creo que lo dicho hasta aquí basta para corregir la atribución al concepto de ‘multitud’ de una pura vacuidad de significado y su fácil asociación con un contenido de carga ético-política tan negativa como ‘los escuadrones de la muerte’. Pero dicho esto, las dificultades del concepto aparecen inmediatamente. Es evidente que hay una distancia importante, no salvada teóricamente, entre el sentido ontológico-antropológico del concepto, altamente normativo e idealizante, y su sentido empírico-histórico, sociológico, etc. Ya atribuir al humanismo renacentista la emergencia masiva de semejante multitud de individuos creativos autodeterminados resulta una evidente idealización anacrónica. En realidad, todo indica que H&N, que quieren que su héroe sea más bien Spinoza que Marx, han trasladado caprichosamente al Renacimiento el concepto marxiano de ‘individuos libremente asociados’, sólo concebible por el materialismo histórico bajo condiciones de propiedad colectiva de los medios de producción, planificación científica y democrática del trabajo y la distribución, alta productividad y cultura, en el contexto de una mutación cualitativa y una reducción cuantitativa del trabajo, en una palabra bajo el comunismo industrial post-capitalista y no en la sociedad proto-capitalista.

El lector puede acompañar de buen grado a H&N cuando narran la historia del disciplinamiento clasista y nacional de la multitud, pero las cosas empeoran cuando

se supone que en la transición al imperio y su superación comunista, es decir, ante nuestros ojos, las clases y pueblos están recuperando su ser profundo de multitud de individuos libremente creadores. En efecto, ¿dónde están tales individuos e incluso multitudes de individuos autodeterminados y nómades, que resulta tan difícil verlos? H&N obviamente no pueden ejemplificar su categoría con la mayoría de hambrientos, excluidos o esclavos asalariados del capitalismo actual -condenados a no poder efectuar, ni tampoco siquiera imaginar o desear nomadismo alguno- sino sólo con una ínfima minoría de productores de conocimiento, de arte y comunicaciones, de individuos que poseen prótesis cerebrales como computadoras portátiles, prótesis visuales como cámaras fotográficas o video-filmadoras, prótesis auditivas como teléfonos celulares. Tal es la ilustración ofrecida por H&N al describir la reciente protesta global de Génova, donde tales prótesis en efecto desempeñaron un importante papel para eludir la censura oficial de los medios masivos y difundir imágenes e información veraz sobre el asesinato por la policía de un joven manifestante obrero (Negri, 2002[a]). Similar importancia tuvieron para dar a conocer el apaleamiento de Rodney King en 1991 que encendió la rebelión de Los Ángeles en 1992, y algo parecido puede destacarse en ocasión del asesinato de dos jóvenes desocupados 'piqueteros' en Buenos Aires en agosto de 2002.

Dado que el contenido fuertemente normativo e idealizante del concepto de multitud, es decir su escasa ejemplificación actual, y lo poco creíble de la tesis tácita de H&N de que la enorme masa de hambrientos, excluidos y explotados esté en camino -camino gradual y visible, suponen para colmo H&N- a convertirse en una multitud de individuos libremente creativos, en efecto el concepto de 'multitud' tiende a perder contenido empírico-sociológico, pero no así ontológico-normativo.

Una dificultad notoria de H&N y su 'multitud' aparece a propósito de los desocupados. Cosa escandalosa, son ignorados como grupo humano y social hasta que resulta imposible hacerlo. Antes de ello, H&N -como bien dicen Boron, Ludmer y otros críticos, atribuyendo al planeta lo que ven o creen ver desde el centro del imperio- nos describen una economía 'post-industrial', o de 'trabajo inmaterial', y ¡de pleno empleo! Es decir que, contra quienes afirman que 'multitud' reemplaza a 'clase', más bien la verdad es la inversa: en principio el concepto peca de productivismo y 'obrerismo' -más precisamente de 'proletarismo'. Cuando finalmente H&N no tienen más remedio que reconocer los enormes contingentes humanos excluidos del empleo, que no se ve en principio que cumplan con los atributos de la multitud nómade, libremente creativa y rebosante de prótesis potenciadoras de sus talentos, no atinan más que a incorporarlos por decreto a la multitud, sin explicación suficiente:

“A medida que se diluye la distinción entre producción y reproducción, también se diluye la legitimación del salario familiar. El salario social se extiende mucho más allá del ámbito de la familia a la multitud en su totalidad, incluso a los desempleados, porque toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total”(H&N, 2002[a]:365).

Lo que vemos diluirse acá son los contornos empíricos del concepto de multitud, que se ha estirado para no quedar tan pobre en referentes observables. Lo mismo acontece en estos otros dos pasajes:

“en democracia, toda la sociedad, la multitud en su conjunto, gobierna” (H&N, 2002[a]: 176).

“una multitud fluida y amorfa que, por supuesto, está surcada por líneas de conflicto y antagonismo, aunque (sin) una frontera fija y eterna” (H&N, 2002[a]: 185).

En estos pasajes, H&N parecen haber oscilado del extremo ontológico-normativo muy restrictivo a colocarse muy cerca del extremo opuesto en que ‘multitud’ significa el mero conglomerado empírico de individuos, la población. Desde este punto de vista entonces, cabe reconocer la pertinencia de la pregunta de Boron respecto de si el concepto abarca las diversas clases sociales, incluso los paramilitares y los escuadrones de la muerte.

Bibliografía

- Bellamy Foster, John 2001 “Imperialism and ‘Empire’”, *Monthly Review* Vol. 53, N° 7, Diciembre. Traducción en español publicada en el año 2000 por la revista *Herramienta* (Buenos Aires) N° 20.
- Bonnet, Alberto 2002 “Suponiendo a Neptuno. Un comentario crítico de *Imperio*”, en *Cuadernos del Sur* N° 23. Existe traducción en española publicada en el año 2002 por la revista *Realidad Económica* (Buenos Aires) “Dossier sobre *Imperio*”, en línea en <<http://www.iade.org.ar/imperio/3.8.html>>, fecha de acceso 04/X/2002.
- Boron, Atilio 2001 “El nuevo orden imperial y cómo desmontarlo”, en Seoane, José y Emilio Taddei (Compiladores) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Boron, Atilio 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Davis, Mike 1990 *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (Londres: Verso).
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari 2000 (1980) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos).
- Hardt, Michael 2002[a] “Porto Alegre: Today’s Bandung?”, en *New Left Review* N°14, Marzo-Abril, 112-8.
En línea en <<http://www.newleftreview.net/NLR24806.shtml>>, fecha de acceso 04/X/2002.
- Hardt, Michael 2002[b] “Argentina es una inspiración”, entrevista concedida a la revista *Tres Puntos*, N° 264, 18/VII/2002. En línea en <<http://www.3puntos.com/seccion.php3?numero=275&archivo=264cul01&seccion=archivo>>, fecha de acceso 04/X/2002.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2000 “Imperio/éxodo. Un coloquio en línea con Michael Hardt y Toni Negri” (Organizado por la editorial Barnes & Noble, texto inglés en línea desde 03/V/2000 en <<http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0005/msg00022.html>>, fecha de acceso 04/X/2002; versión española en <<http://www.iade.org.ar/imperio/4.9.html>>, fecha de acceso 04/X/2002).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 [a] *Imperio* (Buenos Aires: Paidós). Edición original: *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 [b] Entrevista concedida a Nicholas Brown e Imre Szeman, *Cultural Studies* February, 16. En línea en <<http://webpages.ursinus.edu/rrichter/frames82.htm>> desde el 07/II/2002, fecha de acceso 04/X/2002.

Katz, Claudio 2002 “El imperialismo del siglo XXI” (junio 2002); en línea en <www.eltabloid.com/claudiokatz>, fecha de acceso 04/X/2002.

Ludmer, Josefina 2002 “Una agenda para las multitudes”, en *Clarín* (Buenos Aires) Agosto 27. En línea en <<http://old.clarin.com/suplementos/zona/2000-08-27/i-00501d.htm>> y en <<http://www.iade.org.ar/imperio/7.3.html>>, fecha de acceso 04/X/2002.

Marx, Karl 1973 (1867) *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. I –III.

Negri, Antonio 2001 “Imperio, multitud, éxodo. Intervención en la Universidad ‘La Sapienza’ ” (30/X/2001); en línea en <<http://www.iade.org.ar/imperio/4.10.html>>, fecha de acceso 04/X/2002.

Negri, Antonio 2002 [a] “Así comenzó la caída del imperio”, entrevista cedida a LATINAcop Europa, 22/III/2002, en línea en <<http://www.rebelion.org/sociales/negri220302.htm>>, fecha de acceso 04/X/2002.

Negri, Antonio 2002[b] “El capital ya no tiene capacidad de dominio”, entrevista concedida a la revista *Tres Puntos* (Buenos Aires) N° 268, 15 de agosto de 2002, en línea en <<http://www.3puntos.com/seccion.php3?numero=275&archivo=268eco01&seccion=archivo>>, fecha de acceso 04/X/2002.

Petras, James 2001 “Imperio con imperialismo”. Octubre 29. En línea en <<http://www.iade.org.ar/imperio/3.9.html>>, fecha de acceso 04/X/2002. (Versión en inglés en línea en <<http://www.rebelion.org/petras/english/negri010102.htm>> fecha de acceso 04/X/2002).

Seoane, José y Emilio Taddei (Compiladores) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).

Zizek, Slavoj 2001 Comentario de *Empire* aparecido en *Sueddeutsche Zeitung*; sin fecha. En línea desde Diciembre 3 en <<http://webpages.ursinus.edu/rrichter/hardtrev.htm>>, fecha de acceso 04/X/2002.

Notas

1 Podría pensarse que los estados nacionales hegemónicos sufren también una declinación, en tanto crecientemente subordinados a los intereses del gran capital, como es cada vez más evidente en la más y más amplia intersección entre el conjunto de funcionarios del estado y gobierno de Estados Unidos y el conjunto de accionistas multi-millonarios o billonarios de ese país, y la cada vez más directa funcionalidad capitalista del estado y gobierno de Estados Unidos manifestada en el escándalo Enron, etc. Pero si estos rasgos y funciones debilitan el carácter asistencialista y democrático del estado, refuerzan su función, y al parecer su tama-

ño burocrático y militar, en tanto 'junta que administra los intereses comunes del capital'. El Estado se refuerza -o debilita- para mejor servir al capital, no a los seres humanos.

2 Claudio Katz, Alberto Bonnet, etc. conformaron el *EDI, Economistas de Izquierda*, cuyo valioso programa económico socialista para la crisis argentina puede encontrarse en <www.geocities.com/economistas_de_izquierda> (fecha de acceso 4/10/2002).

3 Acá asoma una entre tantas dificultades de la interpretación de la historia de H&N. Además de que el concepto de posmodernidad no es nunca claramente definido, sino caracterizado por la acumulación de notas económicas -predominio del sector terciario y la informática, por ejemplo- o filosóficas -eclipse de la dialéctica, etc.-, no está explicado por qué la multitud de individuos autodeterminados y creativos que aflora en la primera modernidad pueda y deba realizarse sólo en el post-imperio post-moderno, y no en una nueva, segunda o tercera modernidad.

*La filosofía política
frente al primado del sujeto
y la pura fragmentación*

Miguel Ángel Rossi*

“... después de lo que ha pasado, ya no existe lo inocuo y neutral. Después de que millones de hombres inocentes han sido asesinados, comportarse filosóficamente como si aún hubiese algo inofensivo sobre lo que discutir, como se ha dicho, y no filosofar de manera que uno tenga que avergonzarse de los asesinatos, sería ciertamente para mí una falta contra la memoria ...”
Adorno (1983: 7).

Aproximaciones al nihilismo como referencia de sentido

Puede resultar paradójico que el subtítulo de mi reflexión gire en torno al concepto de nihilismo justamente aludiendo a un perspectivismo de sentido, sobre todo cuando una de las notas esenciales en referencia a aquel es la pérdida del sentido, lo que en términos weberianos conllevaría al hombre moderno a una situación existencial que dicho pensador caracterizaría como ‘la jaula de hierro’.

Pero más allá de la aparente contradicción lógica o semántica con la que resignificamos la categoría de nihilismo, tal inconsistencia parece desvanecerse en el aire cuando entra a jugar de lleno el terreno de las experiencias históricas, obviamente en un sentido laxo, dado que incluimos en él dimensiones culturales, políticas, sociológicas, filosóficas, etcétera. Y es desde estos horizontes concomitantes que puede vislumbrarse –y en esto radica mi supuesto básico– que el nihilismo ha jugado y juega en la historia de Occidente un papel o rol estructural, justamente el de interpelar, cuando no convocar con fuerza de necesidad, la impronta de nuevos sentidos, con-

* Profesor asociado de Teoría Política y Social I, adjunto de Teoría Política y Social II, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor especial, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Ciencia Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina). Doctorando en Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP). Investigador UBACyT.

figuraciones e incluso lógicas estructurantes y hallazgos de fundamentos de los más variados matices y tonalidades. De ahí la responsabilidad de pensar qué tipo de orden debemos construir como sociedad, sobre todo teniendo en cuenta que los tiempos de grandes fisuras también conllevan por lo general respuestas radicales y axiológicamente opuestas, ya sea para pensar instancias fundantes de liberación o para pensar instancias de opresión. Con respecto a la segunda posibilidad, entiendo que la eclosión del nazismo es más que ilustrativa, y en lo que atañe a su dimensión filosófico-ideológica, introyecta una cosmovisión que confrontándose con la lógica nihilista, leída esencialmente en clave economicista y tecno-científica y situada por otra parte en la expansión norteamericana, pretende como contrapartida una suerte de reencantamiento del mundo en aras de un fundamento absoluto. En tal sentido, es interesante la apreciación de Safranski con respecto a Weber: “Quince años antes, principios de la República de Weimer, Max Weber había exhortado en un discurso famoso a los intelectuales a soportar estoicamente el ‘desencanto del mundo’, y había prevenido frente al turbio negocio del intencionado reencanto por parte de los profesores ex cátedra. Quiera o no, en aquel 27 de mayo de 1933 Heidegger está allí como profeta ex cátedra, empujando hacia arriba y con palabras marcialmente sonoras” (Safranski, 1999).

Asimismo, creo relevante explicitar los alcances de mi punto de partida en tanto se desprenden del mismo condiciones de posibilidad para una atención específica en lo que respecta a la emergencia del nihilismo en determinadas épocas de crisis estructurales, como son el caso de la fragmentación de la *polis* griega, la caída del Imperio Romano, la transición del Medioevo al Renacimiento. Rechazo la visión que hace del nihilismo un anclaje exclusivo en el mundo contemporáneo. Ciertamente es que hoy podemos hablar de un horizonte nihilista, sobre todo en lo que atañe a la cuantificación, horizontalidad y mercantilización de los valores, ámbito por demás trabajado por el pensamiento alemán, comenzando incluso por Hegel como antecesor de Nietzsche en relación a la muerte de Dios, pasando luego por el joven Marx y la problemática del ‘valor de cambio’ que en una suerte de ruptura con el mundo cualitativo todo lo prostituye, y concluyendo con Weber, Schmitt y la escuela de Frankfurt, que más allá de sus diferentes posturas teóricas coinciden en la emergencia y hegemonía de la ‘razón instrumental’ como uno de los signos significativos del nihilismo contemporáneo.

De todas formas, habría que hablar de la modalidad del nihilismo contemporáneo sin por ello renunciar a indagar el factor común que liga el transcurrir del nihilismo como dimensión estructural de la vida de Occidente. Al respecto, es indudable que dicho punto de entrecruzamiento no puede ser otro que la crisis y metamorfosis de los valores sociales.

En cuanto a la especificidad contemporánea, se imponen dos notas esenciales: la primera nos introduce de lleno en un terreno metafísico, cuando no teológico, en tanto indaga en la cuestión del nihilismo como pérdida u agotamiento de los valores

en función de un entramado que tendrá como principal interlocutor al Cristianismo, tanto en su vertiente católica como protestante, ya sea para establecer una apología de la trascendencia para el primer caso, como así también de la inmanencia para el segundo. De este modo nos introducimos en la segunda nota, asumiendo el supuesto de la conexión entre metafísica y política. No por casualidad todas las categorías metafísicas encuentran traducción en el reservorio de la teoría política. Sólo a modo de ejemplificación pensemos en las noción de trascendencia como dispositivo para justificar la monarquía; la noción de inmanencia, y de ahí la legitimación de la voluntad general rousseauiana o la democracia spinoziana; o la noción de absoluto, que en términos políticos denominamos soberanía.

De esta forma se entiende por qué la problemática del nihilismo se vincula con fuerza de necesidad con el agotamiento de los valores occidentales, relacionado a su vez con lo que Nietzsche denominó 'la muerte de Dios', tanto como fundamento teológico –Edad Media- o supuesto epistemológico – Modernidad'; ambas modalidades, garantías últimas o primeras –utilizando una terminología aristotélica- de toda posible axiología. En diálogo con la filosofía moderna, Nietzsche muestra cómo la muerte de Dios conllevó consecuentemente a la muerte del fundamento, claro está, en sentido absoluto. Recordemos que tanto Descartes como Kant siguen apelando al principio de la unicidad divina como el único camino posible para reunir la multiplicidad. Dicha perspectiva se extrapola también al plano del sujeto moderno, quien ahora ocupa el lugar de lo divino: el sujeto que reúne las múltiples determinaciones. Pero ahondemos en dicha cuestión.

Hay un consenso generalizado a partir del cual el pensamiento de Nietzsche constituye un punto de inflexión con respecto al ideario de modernidad, ruptura que provoca una herida mortal a la impronta racionalista con la cual se caracterizó hegemónicamente el transcurrir de la filosofía occidental. De este modo, valiéndose de la influencia de Schopenhauer, Nietzsche da el puntapié inicial a lo que en términos generales se ha dado en llamar el irracionalismo filosófico moderno. Al respecto, recordemos que mientras Hegel proclamaba su famosa frase "todo lo real es racional y todo lo racional es real" ante un auditorio repleto de alumnos, en una aula próxima Schopenhauer gozaba de la máxima impopularidad. Pero más allá del dato anecdótico que preanuncia un posible antagonismo, éste se agiganta cuando se entra en el plano de la teoría, y resulta ahora sí insalvable.

Schopenhauer toma como blanco de ataque la 'majestuosidad de la razón'. Recuperando cierta tradición filosófica, hace emerger con fuerza la noción de voluntad², caracterizada ahora desde una dimensión impersonal y cósmica, como ciega pulsión devoradora de sí misma.

Schopenhauer no vacila en proclamar que el propio intelecto es una creación de aquella para justificar sus fines pulsionales. Detrás de toda racionalidad se esconde un juego de pulsiones, un juego de poder. Es innegable que gran parte de 'razón' hay que otorgarle, sobre todo en un mundo occidental y cristiano que desde el despliegue de

una lógica imperialista se hace portavoz de los valores democráticos y humanos, generando la posibilidad de entrometerse en todos los países que su racionalidad tilde de barbarie.

Nietzsche retoma el camino de Schopenhauer, pero a diferencia de su maestro, que pretendía una suerte de redención de la voluntad, su discípulo reviste a aquella de una profunda connotación positiva. Es más, será la única salida posible a un mundo apresado por el nihilismo.

De esta forma, a la muerte de Dios como centro dador de sentido y último fundamento tanto del terreno metafísico como del gnoseológico y moral, le sucederá, en el trono, la 'voluntad de poder', que no vacilará en pronunciar la superación del humanismo y el advenimiento del 'super hombre' situado en las antípodas del bien y del mal.

Pretender agotar el pensamiento de Nietzsche en este trabajo sería más que una ingenuidad. Por otro lado, tampoco es el objetivo. No obstante quisiera dejar en claro que el acento no está puesto en lo que magistralmente Nietzsche entiende por voluntad de poder, sino en los caminos hermenéuticos que dicha noción abrió a partir del filósofo.

Para ello bastaría con mencionar la eclosión del nazismo que en una pretendida estética del horror se hace portador –falseando totalmente, a mi criterio, el pensamiento del filósofo- de un super hombre provisto de una voluntad de poder más que personalizada, también en las antípodas del bien y del mal, o contrariamente –interpretación que comparto en cierto sentido- de una voluntad de poder –vía foucaultiana- dinámica y descentralizada, así como la apertura a un perspectivismo axiológico desontologizado, o el preanuncio de la muerte del sujeto reflexivo que desde la mediación heideggeriana nos abre la puerta a la postmodernidad. Queda claro, entonces, cómo a partir de Nietzsche el pensamiento contemporáneo se provee de una ruta obligada, no sólo respecto a una dimensión filosófica, sino también a las sociológica y política.

Soy consciente de que adentrarme en todas estas líneas interpretativas excedería ampliamente el objetivo de este trabajo. Toda elección teórica implica un renunciamiento, un recorte a un horizonte teórico mucho más abarcativo. Me abocaré en esta oportunidad en primer término al pensamiento de Heidegger sólo en lo que atañe a la temática del nazismo conjuntamente con la crítica del filósofo a la metafísica de la subjetividad, en tanto en una suerte de reverso Heidegger se vale de aquella para discutir con el nacionalsocialismo. Asimismo, quisiera explicitar que la riqueza de la filosofía de Heidegger excede los nefastos y estrechos marcos de la ideología nazi. Sin embargo, y en detrimento de muchos intelectuales que pretenden escindir el pensamiento de Heidegger absolutamente del nazismo, como si el filósofo en una suerte de sublime ingenuidad hubiese incurrido en el nazismo por mera contingencia o, lo que es peor, mostrando la inoperancia de la racionalidad filosófica para los asun-

tos políticos, considero, como contrapartida que el estado de la metafísica nos da la clave para el acceso a la cosmovisión política en juego. En otros términos, si la filosofía expresa una visión de la totalidad, la misma también se reproduce en cierta medida en el *ethos* o la estructura social en juego, sobre todo cuando un dispositivo ideológico logra cristalizarse en dichas totalidades. La aventura del nazismo está lejos de situarse sólo en la figura de Hitler, e incurriríamos en un error si excluimos tanto a los distintos sectores sociales como así también a sus principales pensadores.

En segundo término me ocuparé de la temática del sujeto, sobre todo en contraposición a la lectura heideggeriana, en tanto el filósofo le asigna a la metafísica de la subjetividad una esencialidad totalitaria.

La emergencia del nazismo y su confrontación con el nihilismo

La temática con respecto al nazismo es tan vasta como compleja. Innumerables han sido los textos y artículos que toman a aquella como principal objeto de interés, no sólo por motivaciones teóricas sino fundamentalmente teórico- prácticas, aunque más no sea para activar una memoria que nos prevenga acerca del horror y la discriminación. No obstante, e infinitamente lejos de justificar el ideario nazi, creo relevantes dos de las apreciaciones de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. La primera, tendiente a comprender al nazismo como otra de las formas posibles de la dinámica del capitalismo, aunque sin negar su conformación sociopolítica específica, vinculada tanto a la historia como a la estructura social de Alemania, sobre todo en lo tocante al horizonte de sentido. La segunda, tendiente a percibir el nazismo como uno de los posibles rostros del totalitarismo, aunque por cierto no el único. Dicha observación es más que importante, especialmente cuando se toma en cuenta la hegemonía de un determinado dispositivo ideológico que pretendiendo anclar todo el peso de la barbarie en la ideología nazi silencia otras formas de totalitarismo, como son los casos del estalinismo y el imperialismo norteamericano.

En lo que respecta a dicha problemática, tal vez el texto de Jeffrey Herf (1983) titulado *El modernismo reaccionario* sea una de las contribuciones más profundas, que asombra por su claridad magistral. Herf acentúa con mucha nitidez la gran paradoja de Alemania, que según mi propia opinión es el núcleo a partir del cual puede comprenderse la matriz significativa del nazismo. Se trataría de la aceptación de la tecnología moderna en expansión, al mismo tiempo que un profundo rechazo de la razón ilustrada y todos los postulados de aquella. Esta es la razón de la denominación del libro de Herf, en tanto los ‘modernistas reaccionarios’, parafraseando al autor, eran nacionalistas que convirtieron al anticapitalismo romántico de la derecha alemana en algo alejado del pastoralismo agrario orientado hacia atrás, apuntando por el contrario hacia los lineamientos de un orden hermosamente nuevo que reemplazaba el caos informe generado por el capitalismo por una nación unida, tecnológicamente avanzada. Dichos nacionalistas pugnaban por una revolución que reestableciera la

primacía de la política y el estado sobre la economía y el mercado, y que reintegraría así los lazos existentes entre el romanticismo y el rearme de Alemania. Esta cosmovisión –puntualiza Herf- se dio en llamar ‘romanticismo de acero’.

Herf continua argumentando que el credo modernista reaccionario era el triunfo del espíritu y la voluntad sobre la razón y la función de esta voluntad como un modo estético que justamente estaba más allá del bien y del mal, lo que en otros términos conllevaría al reemplazo de la ética por la estética, aunque esta última fuese una estética del horror.

Por último, el autor del *Modernismo reaccionario* trae a relación a Benjamin para mostrar cómo dicho pensador señaló por vez primera que la modernización técnica e industrial de Alemania no implicaba la modernización en un sentido político, social y cultural más amplio. De ahí el rechazo alemán a los valores de la revolución francesa, y de ahí también la especificidad del nazismo sustentado en la creencia en un hombre nuevo, anclado en la pureza del origen, en diálogo con el ser y haciendo un buen uso de los entes.

Heidegger y el nazismo: en pos de un sujeto tachado

Difícil y ardua tarea implica indagar en el entramado del pensamiento de Heidegger con respecto al nazismo. Muchas y antagónicas son las posturas intelectuales que gravitan en torno de aquel. Una de las más importantes consiste en oponer a Heidegger II contra Heidegger I, bajo el argumento de que la recaída del pensador en el nazismo se debió fundamentalmente a que el filósofo siguió siendo preso de la filosofía de la subjetividad. Incluso, dicha vertiente teórica parte del supuesto de que el nazismo es un tipo de humanismo, obviamente retomando el camino del Heidegger II y la hermenéutica que el filósofo realiza en relación al concepto nietzscheano de ‘voluntad de poder’.

Por otra parte, sería peligroso invalidar la riqueza del pensamiento de Heidegger por su vinculación con el nazismo, pues terminaríamos también anulando categorías teóricas significativas para entender el mundo contemporáneo. Cómo olvidar su contribución a la fenomenología, al punto de poder hablar de una nueva redefinición en términos de una ontología existencial, o su incidencia en el psicoanálisis que en su vertiente lacaniana se nutre de un ser estructuralmente tachado o caído y logra desplegar el registro de lo simbólico e imaginario. Cómo no hacer presente la pregunta heideggeriana acerca del sujeto de la enunciación en referencia a la comunidad de habla como lugar privilegiado del hábitat del ser que incluso, tal vez en una suerte de ironía, es tomado por el pragmatismo norteamericano. Al respecto, es interesante la observación de Eugenio Tria: “Podría decirse, pues, que Heidegger indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el presentarse mismo de la presencia, en lo que tiene de infinito verbal. Heidegger busca ese infini-

to verbal ausente en la concepción todavía sustantivista de Husserl. Busca, pues, el presentarse de la presencia, que es prae-essentia, esencia que comparece, que es ahí. Y con ello indaga, por lo tanto, el esenciarse de la esencia” (Trias, 1983: 4).

De esta forma, y siguiendo las huellas de Trias, Heidegger vitaliza al extremo nociones tales como horizonte de sentido y facticidad, ya que es la propia facticidad del ser-ahí, del *Dasein*, la que se toma o adopta como lugar y patrón para la revelación y sentido del ser, sin que sea necesario recurrir a una operación propia de la conciencia filosófica o del filósofo profesional para acceder a ese sentido.

A pesar de haber hecho hincapié en la relevancia teórica de Heidegger –aunque de manera breve y superficial–, cuestión que por otra parte alcanza un consenso académico fuertemente generalizado, no podemos, o mejor dicho, no debemos dejar de percibir con agudeza las marcas ideológicas que de modo directo o indirecto, explícito o implícito, ligán al filósofo alemán con algunos aspectos del ideario del nacionalsocialismo.

Asimismo, juzgo pertinente como sugerente la observación de Adorno, en tanto advierte a los posibles lectores que intentar adentrarse en la relación de Heidegger con el nazismo sólo es posible a través de una lectura transversal, incluso marginal de los textos de filósofo, en los que a diferencia de sus trabajos principales Heidegger quedaría más en la intemperie. Esta observación es asumida por el propio Adorno, que de hecho se vale de un escrito de Heidegger intitulado *Por qué habitamos en la provincia*. Desarrollemos algunas de sus principales reflexiones:

“Creo que justamente en la situación alemana este concepto de fundamento, suelo u origen desempeña un papel especialmente funesto, y que verdaderamente una gran culpa le corresponde al pensamiento de Heidegger. En este pensamiento la idea de lo primero tiene un sentido ontológico excelsamente sublimado: el del ‘ser’ que está más allá de la separación entre el concepto por una parte y el ente singular por otra, y que se expresa para conseguir la concreción que le corresponde como algo mas allá de la escisión, casi siempre en locuciones tales como suelo, origen, fundamento. De tales expresiones asegura continuamente Heidegger que dicen solamente algo sobre la estructura del ser, que de ninguna manera implican valoraciones sobre ningún fenómeno concreto intrasocial” (Adorno, 1983: 1).

Adorno continúa reflexionando que dichas categorías proceden de relaciones agrarias o pequeño-artesanas que evocan ideales de una ‘estrecha’ vida provinciana a las que identifica con ciertas características del ser. Adorno sugiere que daría la impresión de que para Heidegger la existencia campesina estaría mas cerca de los presuntos orígenes, y consecuentemente que en su pensamiento puede apreciarse la extrapolación de una pureza ontológica anclada en la ideología de la sangre y el suelo. Si bien es innegable que muchas de las apreciaciones de Adorno poseen profundidad respecto del pensamiento heideggeriano, no es menos cierto que otras tantas se ca-

racterizan por ser mal intencionadas e incluso extremar la filosofía de Heidegger hasta convertirla en un panfleto nazi. No obstante, hay un argumento adorniano que comparto plenamente, y que constituye la esencia de un escenario trágico: el problema de la inmediatez. Heidegger, en una suerte de misticismo, pretendería establecer un vínculo entre el hombre y la naturaleza como si entre ambas entidades no hubiera diferencia alguna, como si pudiera existir un estadio y el retorno a éste, previo a toda escisión.

Instancia que por otro lado implicaría la destrucción de todo tipo de subjetividad, dado que para el filósofo la objetivación y cuantificación del universo es causada por la acción de un sujeto unívoco que subsumido en clave metafísica y consumado en una metafísica del poder, todo lo que toca, termina cuantificándolo. De ahí que la única posibilidad que resta es la recepción de un ser que en términos freudianos podemos caracterizar como no castrado.

Sin desmedro de la recomendación adorniana, ya en su obra *Ser y tiempo*, un escrito nada marginal, Heidegger lanza una antinomia que hoy en día lejos está de resolverse: por una lado sostiene que la caída del ser es de un orden estructural, en tanto el ser por definición ya está caído, incluso previo a toda secuencia temporal; por otro lado, Heidegger daría lugar a una hermenéutica de la decadencia del ser en referencia a un *cairos* temporal, como si se hubiese ido degradando paulatinamente hasta perderse definitivamente en las entrañas del ente.

Tampoco es casual la posición del filósofo con respecto al cuidado del ser que desde su mirada ha tenido la filosofía presocrática y que en cierto sentido Heidegger extrapolaba tanto a la filosofía como a la cultura y al pueblo alemán. De hecho, podemos encontrar en el primer Heidegger una suerte de reconciliación entre el ser y la tecnología, o por lo menos una relación ambivalente. Es factible inferir que sólo el *ethos* alemán en apertura dialógica con el ser sabría hacer un buen uso de los entes. Después de la renuncia a su cargo de rector en la Alemania nazi, Heidegger cambiaría esta tesitura radicalmente. Prueba de ello son sus propias clases, en las cuales valiéndose de las nociones de ‘super hombre’ y ‘voluntad de poder’ en Nietzsche –lectura heideggeriana que no comparto– discute indirectamente con el nacionalsocialismo, al que por otra parte no disocia del americanismo en lo que refiere al consecuente triunfo de la tecnología, obviamente como estado de la metafísica contemporánea. En esta misma dirección giran las posiciones de Ferry y Renault, aunque se diferencian radicalmente de mi postura en lo que atañe a la deconstrucción del humanismo. Dichos autores asumen los supuestos de una de las corrientes anteriormente explicitadas, la recaída del primer Heidegger en el humanismo: “Heidegger es el único que puede permitirnos comprender la verdad del nazismo y, de manera más general, del totalitarismo, es decir que la ‘infinitezación o la absolutización del sujeto que está en la base de la metafísica de los modernos encuentra allí su salida operativa’. Y si Heidegger estuvo implicado en lo que él sin embargo contribuyó a descubrir, lo hizo esencialmente sobre la base de una especie de ilusión trascendental respecto del pue-

blo que restituía un sujeto (de la historia) allí donde la analítica del *dasein* y el pensamiento de la finitud habrían de prohibir toda adhesión al mito nazi. Porque Heidegger, que desconstruía tan hábilmente la estructura ontoteológica de la metafísica y su versión moderna como ontoantropología en la que el hombre en su condición de sujeto toma el lugar de Dios, ‘tendría que haber’ reconocido en la ideología nazi el resultado ‘ontotípológico’ del mismo proceso: con el ‘mito nazi’, en el que es el ‘tipo ario’ como ‘voluntad pura (de sí mismo) que se quiere a sí misma’ quien deviene ‘sujeto absoluto’, lo que llega a realizarse es la ‘ontología de la subjetividad (de la voluntad de voluntad)’. Solo los tontos pueden, pues, ‘confundirse’ y creer que el nazismo es un antihumanismo” (Ferry y Renault: 2001).

Regresando al problema de la inmediatez señalado anteriormente por Adorno, Heidegger asume una postura fuertemente romántica. Un romanticismo que termina considerando el terreno de lo racional y conceptual desde la nebulosa de lo demoníaco. Desde dicha perspectiva, la apreciación de Habermas me parece más que relevante: “Con esta crítica del subjetivismo moderno Heidegger hace suyo un motivo que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad. Y más interesante que el giro ontológico que Heidegger da al tema es la inequívocidad con que pone pleito a la razón centrada en el sujeto. Heidegger apenas tiene en cuenta aquella diferencia entre razón y entendimiento, a partir de la que Hegel se propuso desarrollar aún la dialéctica de la ilustración; Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador. Es el propio Heidegger y no la acusada ilustración, el que nivela la razón y la reduce a entendimiento.(...) Y siendo ello así, los elementos normativos que el sujeto extrae de sí no son sino ídolos vacíos. Desde este punto de vista, Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularistas anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Junger, de otro. Lo mismo si las ideas modernas aparecen en nombre de la razón que de la destrucción de la razón, el prisma de la comprensión moderna del Ser descompone todas las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia auto-potenciación” (Habermas, 1990: 2-3)

Pienso que la cita habermaseana hace presentes por lo menos dos nociones que no puedo dejar pasar dada su riqueza para mentar tanto una teoría del sujeto como una teoría social. Más precisamente, se trataría de la distinción hegeliana entre entendimiento y razón en la búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad, y por otro lado del problema de la normatividad social. Habermas, en este caso siguiendo los caminos de Kant y Hegel, adquiere conciencia de que tanto la dinámica social como las relaciones intersubjetivas que forman parte de aquellas no pueden ser desprovistas de un esquema normativo, que deberá ser consensuado por las propias relaciones interhumanas que Habermas encuentra en el diálogo, Kant a partir de la *Crítica del juicio* –el Kant republicano– en la existencia de una comunidad deliberativa basada

en lo que podríamos llamar un pensamiento extensivo que a través de la facultad de la imaginación nos posibilita dar lugar a las opiniones de los otros incluso como propias (de ahí que la fuerza de la auténtica deliberación estriba en romper un apriorismo absoluto y generar así la apertura a la construcción de un sujeto deliberativo que además de comunitario posibilita también la apertura a posibles cambios de opiniones en función de la riqueza de una rueda deliberativa), y Hegel hace presente en la existencia de una intersubjetividad vinculada a su vez a una eticidad estatal que lejos de pensarse como anulando las posibles subjetividades es el encuentro entre la voluntad subjetiva y la voluntad universal. El espíritu de un pueblo que se materializa en costumbres, representaciones artísticas, diversas mediaciones que son inherentes a la propia comunidad.

Estos pensadores son concientes de que una sociedad sólo puede regirse por un horizonte valorativo-regulativo que en una dinámica dialéctica o dialógica oxigena las propias prácticas sociales. Tampoco es casual que Nietzsche hablara en términos de transvalorización como única salida posible a la problemática del nihilismo, para enfatizar el hecho de que la pérdida del fundamento no deconstruye en definitiva la existencia de valores sociales, sin los cuales una sociedad quedaría subsumida en mera disgregación.

Por otra parte, retomar la distinción hegeliana entre entendimiento y razón es retomar la crítica de Hegel tanto a las filosofías de la reflexión, básicamente particularizadas en Kant, como a las filosofías de la intuición y el sentimentalismo. La genialidad de Hegel en este punto en particular giró en función de la búsqueda de una racionalidad que por un lado tenga la agudeza analítica del entendimiento, de la reflexión, pero a la vez supere –y de esto se trata la dialéctica– la vacuidad y formalidad de la que es presa el entendimiento a causa de haber absolutizado e inmovilizado el terreno de las escisiones, y por otro lado incorpore, adelantando una categoría fenomenológica, lo que Husserl denominó ‘el mundo de la vida’. Si por un lado Hegel se queda con la analítica del entendimiento ilustrado, rechazando a su vez una lógica formal, por otro lado se queda con el concepto de ‘vida’ del romanticismo, pero excluyendo tanto el retorno al origen como el problema de la intuición, que para Hegel es un absoluto sin mediación racional. De ahí que, extremando la cuestión, por la mera intuición uno podría decir “hay que matar a los judíos, los negros, los homosexuales, etcétera”, en una suerte de misticismo revelado. Hegel es conciente del problema de los absolutos no mediados, que por otra parte en un juego dialéctico se topan también con una racionalidad legalista y formal, que sólo puede concluir, tanto como el intuicionismo, en la construcción de un mundo totalitario. En el primer caso tendríamos el totalitarismo de la arbitrariedad, y en el segundo caso de una racionalidad formal que no puede hacerse cargo de las demandas de la vida. Como expresión de deseo y asumiendo una posición hegeliana, en una suerte de confesión particular, no podría dejar de decir, contra Heidegger y la postmodernidad, que necesitamos de la razón hegeliana para volver a producir en el encuentro entre la vida y las instituciones.

Por último, lejos de interpretarse al sujeto hegeliano como un sujeto absoluto - claro está en términos de totalitarismo-; el sujeto hegeliano se constituye a partir de una dialéctica con el *ethos* social del que forma parte. En términos más sencillos, subyace la idea de que el hombre constituye a la sociedad pero, a su vez, es constituido, también, por aquella. Incluso, desde un constante dinamismo. La relevancia de explicitar dicha observación, nos salva del error, o mejor dicho el horror, de interpretar a la dialéctica como tesis, antítesis y síntesis. Tesis es lo que se pone, sobre todo en términos de Fichte, a partir de la nada, mientras que en Hegel justamente el sujeto se pone a partir de algo ya presupuesto. Vale decir, el *ethos* social.

Es evidente, entonces, que la constitución de la subjetividad en una suerte de interacción entre los hombres y sus sociedades. Una subjetividad que se constituye desde la figura del 'reconocimiento'. Un reconocimiento de que, a diferencia del sujeto liberal que sólo puede instrumentalizar un espacio público homogéneo, el sujeto hegeliano se constituye anclado existencialmente en el plano de la diferencia. De ahí que Hegel sea tomado por el multiculturalismo en función de mentar nuevas identidades. Hegel deja en definitiva al desnudo el autoritarismo del sujeto liberal: no poder hacerse cargo de un sujeto multicultural situado en el espacio público, justamente por haber pensado un sujeto formal y homogéneo dispuesto a excluir, como instancia política, toda posible diferencia. De ahí que los indios, los negros, las minorías sexuales, sólo puedan ingresar al espacio público despojándose, obviamente, de atributos esenciales: el ser negro, indio, homosexual, etc.

Queda claro entonces que desde una fuerte interpretación teórica Heidegger sería presa del nazismo, motivado fundamentalmente por su recaída en la metafísica de la subjetividad. Anclado en el humanismo que tanto en su variante hegeliana -racionalidad absoluta- como en su variante nietzscheana -voluntad de poder- serían las claves de un sujeto esencialista, todopoderoso.

Conjuntamente con dicha interpretación coexistiría otra, no menos hegemónica, que considera la relación del pensamiento de Heidegger con el nazismo como producto de una mera contingencia, en una suerte de disociación entre pensamiento y vida.

Con respecto a mi propia posición, me hago eco de la pregunta habermaseana que no puede dejar de interpelarme: "Cómo es posible que Heidegger pudiera entender la historia del Ser como acontecer de la verdad y mantenerla inmune a un historicismo liso y llano de las imágenes del mundo o interpretaciones del mundo que caracterizan a las distintas épocas. Lo que me interesa, pues, es la cuestión de cómo interviene el fascismo en el propio desarrollo teórico de Heidegger" (Habermas, 1990: 15).

Habría otro aspecto por el cual generalmente suele relacionarse al pensamiento de Heidegger con el nazismo, sustentado fundamentalmente por el lugar que el filósofo le asigna a la muerte, incluso como la marca fundacional de la constitución de la identidad, en lo que refiere tanto al tema de la singularidad como al de la factici-

dad humana, marca que sólo puede ser transferida o socializada en la constitución de un *pathos* heroico, de un *pathos* alemán, coincidente a su vez y como contracara con la experiencia de los campos de concentración. Lo curioso es que desde ambas instancias se justifica en un sentido lógico, por supuesto no ético, mentar la muerte o su posibilidad como constitutivo de una comunidad. De todas formas desestimo dicha óptica, en razón de que no existe ningún texto de Heidegger que de pie para sustentar el pasaje de la singularidad a la intersubjetividad en relación a la muerte.

Quisiera abordar ahora el último punto de mi trabajo, consistente en la defensa del humanismo, no sin antes discordar con la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

Como bien enfatiza Cragolini, Heidegger presenta a Nietzsche como el último eslabón de la cadena de una metafísica de la subjetividad. De este modo arribaríamos a la consumación del nihilismo, en función de una voluntad de poder que Heidegger interpretaría como la posibilidad absoluta e incondicionada de la voluntad de proyectar como así también imponer valores. En términos de Nietzsche, transvalorización. Así, parafraseando a Cragolini, quien representaría a la voluntad de poder, para Heidegger es el superhombre, figura del hombre técnico que domina y cuantifica todo lo que está a su alcance. Un hombre indiferente por el ser y apasionado por el ente.

En profunda oposición a la lectura heideggeriana, Cragolini considera no sólo que Nietzsche nos abre la puerta a una pluralidad de perspectivas hermenéuticas, sino también que a partir de Nietzsche puede pensarse incluso un sujeto multicultural. En palabras de Cragolini: “La idea de voluntad de poder como razón imaginativa apunta a caracterizar su operar interpretativo y configurador de la realidad que, en dicha tarea, realiza un constante movimiento de aglutinación de fuerzas en torno a un centro -estructuración- y de dispersión de las mismas -desestructuración- para nuevas creaciones de sentidos. La dispersión del sentido, el alejamiento del centro, es el modo de preservarse de las respuestas últimas y de las seguridades de las filosofías buscadoras de *arkhai*. En la modernidad, la *arkhé* la constituye el sujeto mismo, como ente representador. La idea de la voluntad de poder como razón imaginativa permite pensar el sujeto múltiple: aquel que designa con el término “sujeto” o “yo” a esas aglutinaciones temporarias de los *quanta* de poder que le permiten, por ejemplo, actuar, o pensar, sabiendo que el “sujeto” es una ficción. Si el sujeto es ficción, también lo es el “objeto” y la relación que los une, la representatividad. El modo de conocimiento que Nietzsche desarrolla a partir de las nociones de “falsificación”, “ficción” e “interpretación” no es fundamentalmente representativo, en tanto “asegurador” del ente en cuestión” (Cragolini, 2000: 5).

Si por un lado acuerdo con Cragolini en su crítica a Heidegger; por otro considero errónea la hermenéutica que suele hacerse del sujeto moderno como sede o fundamento del totalitarismo. En todo caso, habría que distinguir distintos tipos de sujetos y distintos tipos de subjetividades, obviamente no desvinculadas de las prácticas sociales que le son inherentes.

Justamente, el problema de Heidegger – y tal vez de Nietzsche – fue hacer un lectura de la historia de la filosofía en términos tanto de univocidad como linealidad, sin advertir por ejemplo las profundas diferencias del sujeto lockeano con respecto al sujeto spinoziano, o la impronta kantiana de haber sido el primero en plantear el tema del sujeto como ficción, la cual no puede interpretarse en términos de verdad o mentira, sino, utilizando un lenguaje psicoanalítico, como nexo significativo organizacional. Al respecto, recordemos, incluso, la importancia que le asigna Kant a la facultad de la imaginación en *La crítica de la razón pura* como cierre del esquematismo trascendental a modo de justificar nuestro argumento. Es decir, es la facultad de la imaginación la que en última instancia logra reunir el terreno de la multiplicidad en pos de un yo que subyace y acompaña las posibles representaciones.

De este modo, retomando mi consideración del nihilismo como instancia estructural de la vida de Occidente, entiendo que la salida del mismo sólo puede lograrse articulando la fragmentación en un unidad, es decir, en función de pensar un sujeto articulador. La cuestión decisiva no radica en la destrucción del sujeto sino en qué tipo de sujeto podemos construir, especialmente en tiempos de fisura, en un tiempo de nihilismo, donde la pregunta por el orden social no es para nada irrelevante.

Cabría entonces preguntarnos por qué recuperar la noción de sujeto, pregunta que puede ser contestada prioritariamente en función de nociones que son inherentes a la teoría del sujeto tradicional, como son las nociones de libre arbitrio, praxis, responsabilidad, ética, acción, decisión, todas ellas razones más que suficientes.

En defensa del sujeto humanista

En oposición a toda una corriente interpretativa desde la mediación heideggeriana y anclada en la postmodernidad, por cierto hegemónica en nuestro tiempo, parto de la base de que la noción de sujeto está lejos de ser una invención moderna. Al respecto, hay un brillante texto de Mondolfo intitulado *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*³ libro de una belleza y profundidad incalculables.

El problema está en desarticular la identificación de la noción de sujeto con la noción de individuo, obviamente como una de las características centrales de la modernidad, sobre todo en su variante liberal.

De esta forma, asumo en cierta medida el postulado foucaultiano de pensar la subjetividad jugando al mismo tiempo en el orden de la ficción –por cierto más que necesaria para la existencia social– y también en el orden de construcción a partir de las prácticas sociales y las relaciones de poder. Foucault explicita en su texto *La verdad y las formas jurídicas*⁴ cómo a partir de las prácticas sociales se generan no sólo tipos de objetos de conocimientos, sino también sujetos. Lo interesante es que Foucault, en la última etapa de su producción teórica, nos invita a retomar el ideario del humanismo, invitación para nada despreciable, sobre todo porque a partir del Rena-

cimiento comienza a pensarse el poder como una relación en ruptura con una visión substancialista o 'cosificada' del mismo, a la par que reafirmando una praxis⁵ sustentada en una antropología de la libertad. No en vano, Nietzsche en sus *Intempestivos* giró en torno a la diferenciación cualitativa entre la Reforma y el Renacimiento, diferencia que el pensamiento de Schmitt tuvo en cuenta especialmente para articular una praxis de la decisión también anclada en una metafísica de la libertad. Nietzsche afirma que el Renacimiento, surgido en un instante como un rayo de luz, fue enseguida sepultado por la impronta de la reforma. Weber y Schmitt lo secundaron en este punto, atentos a la novedad radical que instaaura el humanismo renacentista con respecto al plano antropológico. Se trataría de anteponer prioritariamente el concepto de existencia sobre el de esencia, existencia no cosificada que a partir de una naturaleza indefinida, le toca al hombre, como un sublime escultor, ir diseñando en el transcurrir de su camino los matices de su esencia, obviamente a partir de la praxis de su existencia. De ahí también que dichos pensadores hicieran hincapié en la impronta metafísica que trajo aparejada el advenimiento de la reforma. Bastaría mencionar la absolutización de la conciencia luterana conjuntamente con una teoría de la predestinación divorciada de la praxis humana e hipostaseada en pos de lo divino para justificar lo que estamos diciendo. De hecho, una de las polémicas más importantes de la época fue la de Lutero y Erasmo, el primero para defender una teoría de la determinación, el segundo para defender una teoría de la praxis y la acción ética basadas en el postulado de la libertad. Justamente -y éste es mi propio supuesto- el error tanto de Heidegger como de la senda postmoderna consistió en extrapolar los atributos de la Reforma al humanismo, imprimiéndole a éste un esencialismo que, en una suerte de ironía, aquel combatía radicalmente. De esta forma partimos del supuesto que fue el ideario de la reforma, que comenzó deconstruyendo la idea de un sujeto en tanto imposibilidad de una praxis sustentada en la metafísica de la libertad. Curiosamente, Heidegger, que se aprecia de la recuperación del paganismo, contrariamente termina internalizando en alguna medida el determinismo protestante, ahora en aras de un ser que desde el imperativo de la voz divina necesita de sujetos pasivos anclados unívocamente en el plano de la sumisión y la escucha.

De este modo, el auténtico humanismo -si se me permite la palabra auténtico- juega su esencialidad, irónicamente, desde la pretensión heideggeriana, por el transcurrir de una existencia desontologizada que en su propia autoproducción en libertad hace caminos, hace historia, hace y nos hace sujetos. La cuestión, en definitiva, será volver a recordar la recomendación kantiana, no tomar a los otros como medios, lo que en términos hegelianos nos llevará a pensar en términos de una comunidad en donde todos podamos ser sujetos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Terminología Filosófica* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1983, Tomo I, 114-128. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/adorno.htm>
- Cragolini, Mónica *Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. Conferencia en Universidad de San Pablo, Gen (Grupo de Estudios Nietzsche), 21/08/2000. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/cragolini.htm>
- Foucault, M. 1990 (1978) *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa).
- Habermas, Jürgen. *Heidegger: Socavación del racionalismo Occidental en términos de crítica a la metafísica* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel, Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002] Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, en Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1990, 163-195. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/habermas.htm>
- Herf, Jeffrey. 1993 (1984) *El modernismo reaccionario* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Luc, Ferry y Alain Renault *Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger* [en línea]. [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002] Traducción de Alcira Bixio, capítulo dos de Heidegger y los modernos, Paidós, Buenos Aires, febrero de 2001, 57-87. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ferry_renaut.htm>
- Mondolfo, Rodolfo 1978 (1969) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Eudeba).
- Safranski, Rüdiger *La política metafísica de Heidegger* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/politica_metafisica.htm>
- Trias, Eugenio *Vigencia de Heidegger* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. En Heidegger, M., Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Barcelona, Ariel, 1983, 8-22. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/trias.htm>

Notas

1 En el contexto moderno, específicamente en el terreno de la filosofía, Dios es tomado como fundamento gnoseológico, en el caso de Descartes, en tanto modo de garantizar verdades absolutas. Y en el caso de Kant, como criterio epistemológico, dando lugar a la representación. Así, en *La crítica del juicio* Kant plantea la posibilidad de pensar a la naturaleza como un sistema de fenómenos naturales interconectados, como si hubiese sido creado por un arquitecto divino.

2 Schopenhauer da comienzo a una tradición teórica que no sólo ejerce gran influencia en la tradición nietzscheana, sino también en la tradición freudiana, específicamente en lo que atañe a la noción de ‘inconciente’.

3 En dicho texto, Mondolfo plantea como uno de los temas centrales la problemática de la subjetividad en la antigüedad (Mondolfo, 1978).

4 “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault, 1990).

5 Todo el humanismo renacentista reivindicó la impronta ética basada en la afirmación del libre arbitrio, en oposición a la reforma luterana y su teoría de la doble predestinación. Mientras en el primer caso se hablaba de la dignidad del hombre como imagen y semejanza de lo divino, en el segundo caso se ponía el acento en su indignidad.

El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, 'ondas' y furores *

Néstor Kohan**

Un balance maduro

Pocas veces un filósofo ha logrado tantos lectores a nivel mundial en tan poco tiempo. Hoy Negri hace furor. *Imperio*, escrito con la colaboración de su discípulo Michael Hardt –aunque en nuestra aproximación nos referiremos sólo a Negri por economía de lenguaje– se ha vuelto de una semana para la otra en controvertido bestseller. En New York y en París, en Madrid y en Buenos Aires, en Londres y en México DF, en Berlín y en San Pablo, muchos son los que discuten y opinan sobre sus provocativas tesis. El encuentro con *Imperio* o con sus comentarios (porque las adhesiones y los rechazos viscerales no siempre han venido acompañados de la paciente lectura del texto) han desatado en poco tiempo las polémicas más crispadas que se recuerden de los últimos tiempos.

Ecologistas y marxistas, feministas y economistas neoliberales, posmodernos y postestructuralistas, nacionalistas tercermundistas y populistas de variado pelaje, todos al unísono, se sienten desafiados e interpelados por *Imperio*. Este texto genera odio o adhesión inmediata. Rechaza las medias tintas y los matices. Es un libro apasionante y apasionado. Sus lectores no pueden permanecer pasivos luego de transitarlo. Su prosa es taxativa y terminante. Fuerza los argumentos de tal manera que los hace rendir frutos hasta el límite. Siguiendo el estilo de su maestro Louis Althusser, los planteos de Negri se proponen invariablemente como tesis, afirman posiciones, dictaminan sentencias. Quizás por eso su texto sea tan provocador y haya generado instantáneamente tanto aleteo en el mundo filosófico y en la política, en las ciencias sociales y en la cultura de nuestros días.

* El siguiente texto fue redactado y corregido antes de iniciarse la guerra imperialista y la invasión anglo-norteamericana en Irak. Según nuestra opinión, esta nueva guerra de conquista, bárbara y genocida, pone todavía más en crisis el relato de Negri y Hardt (3 de abril de 2003).

** Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Jurado del Premio Internacional Casa de las Américas. Ha publicado libros sobre temas vinculados al marxismo, colaborado en libros colectivos sobre teoría y filosofía política, y publicado artículos académicos en España, Alemania, México, Venezuela, Suecia, Cuba e Italia.

Para los grandes medios de comunicación que lo han apoyado, alabado y promocionado, la figura de Negri adquiere un carácter ‘inocente’ y digerible cuando se subraya su docencia universitaria, pero se transforma rápidamente en ‘culpable’ cuando se recuerda que fue y sigue siendo un militante (no es el caso de Hardt). Para los parámetros ideológicos que manejan estos medios se trata de ‘salvar a Negri’ de sí mismo, a costa de su propia militancia, sacrificando la fuente principal de la que se nutren invariablemente sus controvertidas reflexiones.

Desde nuestro punto de vista, esta obra constituye el balance maduro de su afiebrada y apasionada biografía política. No disponemos aquí del espacio suficiente para recorrer su prolongado y accidentado itinerario biográfico, pero creemos que sus fórmulas contienen —a veces en forma abierta, otras implícita— el beneficio de inventario que Negri aplica sobre toda su experiencia política italiana anterior.

El nexo teórico inmanente entre las propuestas y análisis de *Imperio* y la biografía de Negri ha sido sistemáticamente ocultado, soslayado o directamente desconocido por los grandes medios de comunicación.

Entre los numerosos análisis conceptuales que contiene *Imperio*, al menos en cinco problemáticas podemos detectar la huella indeleble de la trayectoria político-biográfica de su autor: el cuestionamiento de toda ‘vía nacional’ al socialismo (en este rubro se deja sentir la antigua polémica del joven Negri con la dirección del ex PCI —Togliatti a la cabeza— y su propuesta iniciada en 1956 en pos de una ‘vía nacional al socialismo’ que buscaba diferenciarse del modelo soviético promovido por el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS); el rechazo de todo ‘compromiso histórico’ con el Estado—nación y sus instituciones (aquí emerge al primer plano la polémica de Negri en contra del ‘compromiso histórico’ de 1974 entre la Democracia Cristiana Italiana (DCI) y el ex Partido Comunista Italiano (PCI) en tiempos del liderazgo de Enrico Berlinguer; el re-examen autocrítico del fabriquismo y el obrerismo (explícitamente mentados a lo largo de *Imperio*); la actualización de los postulados de la corriente auto-bautizada como Autonomía (fundamentalmente en el reemplazo de la noción de ‘obrero social’ por el concepto mucho más laxo e indeterminado de ‘multitud’); la reflexión sobre el fracaso de la lucha armada posterior al ‘68 (principalmente en lo que atañe al movimiento de las Brigadas Rojas y las polémicas de Negri con el principal líder de aquellas, el sociólogo de la Universidad de Trento Renato Curcio).

Paradójicamente, ninguna de estas cinco problemáticas es estudiada ni por sus entusiastas comentaristas académicos ni por los promotores periodísticos de *Imperio*. En la mayoría de los periódicos se trata a la obra como si fuera la tesis académica de un profesor apolítico o aséptico, y no como el pensamiento maduro de un militante que hace un balance tardío —desde ya polémico y muchas veces errado, desde nuestro punto de vista— a partir de sus propios fracasos políticos y sus propias derrotas de los años ‘60 y ‘70.

Volver a los ‘grandes relatos’

Si *Imperio* posee una virtud, ella consiste en haber intentado poner al día la crítica política del capitalismo, la filosofía del sujeto y su (supuesta) crisis postmoderna, la sociología del mundo laboral y la historización de la sociedad moderna occidental; todo al mismo tiempo y en un mismo movimiento.

Esta pretensión absolutamente totalizante, tan a contramano de las filosofías del fragmento y de lo micro que hasta ayer nomás se encontraban a la moda —y a las que paradójicamente Negri y Hardt, en adelante H&N, no son del todo reacios— constituye uno de los elementos más sugerentes de todo el polémico texto.

Después de veinte años de pensamiento en migajas y de un desierto de polémicas intelectuales que se asemejó demasiado a la mediocridad, hoy hay sed de ideología. Se palpa, se siente. *Imperio* pretende llenar ese vacío. Quizás por eso logró tan repentina repercusión. Aunque creemos que este libro presenta más dificultades que aciertos, de todas formas debemos hacerle justicia. Al volver a poner en el centro de la escena filosófica la necesidad de contar con una ‘gran teoría’, o en la jerga posmoderna de Gianni Vattimo, con ‘categorías fuertes’, que realmente se propongan explicar, ha hecho una importante contribución a las ciencias sociales. A pesar de sus tesis erróneas, a pesar de sus desaciertos políticos o filosóficos.

En estas apretadas líneas nos proponemos tan sólo presentar unas pocas tesis acerca de *Imperio* para identificar en la obra núcleos problemáticos y tensiones abiertas que desde nuestro punto de vista permanecen irresueltos por su autor. Se podrían plantear muchísimas más. Éstas constituyen apenas unas pocas pinceladas posibles. Nuestro modesto objetivo consiste en contribuir a una discusión crítica de la obra más allá de erráticas modas mediáticas y de efímeros furores académicos (*remember* Althusser en los ‘70 o Foucault en los ‘80!).

Dejamos explícitamente en claro que nuestra lectura de *Imperio* no es inocente. Por cierto, ninguna lo es. Presentamos estas tesis para la discusión y el debate, pero no lo hacemos desde la neutralidad simulada o la equidistancia típica del *paper* académico sino desde un ángulo socialista, desde una perspectiva anti-imperialista, desde un horizonte histórico-político anclado en nuestra sociedad latinoamericana y a partir de un paradigma emancipador centrado en la filosofía marxiana de la praxis. Insistimos: no somos neutrales. Negri y los grandes medios que lo promocionan tampoco lo son.

Tesis I: aunque Negri pretende eludirlo, cuando analiza la globalización, su libro *Imperio* vuelve a caer en el viejo (y vituperado) determinismo.

Plantea Negri: “Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, se ha producido una irresistible e irreversible globalización de los inter-

cambios económicos y culturales”. “Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido”, agregan H&N, “un nuevo orden, una nueva lógica y una nueva estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía: el Imperio. Este tipo de sociedad que se estaría desarrollando ante nuestro ojos sería el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo” (H&N, 2002: 13).

¿Dónde reside el carácter problemático de estas atribuciones? En que todo el pensamiento político de Negri siempre ha rechazado de plano, en forma categórica y terminante, la corriente filosófica del determinismo. Así lo ha hecho en sus intervenciones juveniles de los ‘60, en tiempos del obrerismo italiano; en sus teorizaciones de los ‘70, en defensa del autonomismo; y también en sus textos maduros del segundo exilio en París.

En muchos de sus libros anteriores Negri rechaza categóricamente el determinismo y polemiza con él.

En ellos sostiene que el desarrollo de la sociedad capitalista no tiene nada que ver con el desarrollo de un organismo natural. En la sociedad capitalista las regularidades sólo expresan el resultado contingente –nunca necesario ni tampoco predeterminado– de los antagonismos sociales y de las intervenciones colectivas de los sujetos enfrentados en esos antagonismos.

Para Negri no hay leyes de la sociedad a priori –previas a la experiencia– ni hay inteligibilidad precedente de los procesos sociales e históricos: sólo hay verdad a posteriori de lo que vino a pasar. En varios de sus polémicos escritos el filósofo italiano sostiene que la posición determinista enmascara y encubre el antagonismo y la contradicción. A contramano del determinismo, Negri insiste una y otra vez en que los mecanismos de la acción humana son impredecibles. El resultado de las luchas está siempre abierto. Cada nueva fase de la historia humana no revela entonces ningún destino escrito de antemano. ¡La historia está abierta!

Este argumento que atraviesa todos los ensayos filosóficos y políticos de Negri pertenece seguramente a lo más brillante, rico y estimulante que produjo este pensador. En él nos convoca a intervenir en la realidad, a no quedarnos pasivos ni dormidos, a incidir sobre la historia.

Por lo tanto, la dificultad aparece en el primer plano cuando *Imperio* se abre sosteniendo como tesis central que la globalización y la constitución del Imperio –en tanto nueva forma de mando del capital a nivel mundial– tienen como características centrales la ‘irreversibilidad’ y sobre todo la ‘irresistibilidad’ (cabe aclarar que en la traducción de Bixio se reemplaza el término ‘irresistible’ por el de ‘implacable’, pero a pesar de este matiz, la idea fuerza en torno a la globalización permanece inalterada).

Al afirmar esto, el hilo conductor del argumento de Negri cae en una afirmación determinista, contradiciendo el espíritu filosófico general –brillante y cautivante, por cierto– que había animado sus publicaciones anteriores.

De manera problemática y hasta contradictoria con toda su producción teórica juvenil, la nueva fase del capitalismo mundial que él describe utilizando el concepto de ‘Imperio’ –por oposición a la época de los imperialismos– tendría un carácter ineluctable. En otras palabras: no se puede modificar, no hay vuelta atrás. No hay posibilidad alguna de revertir este proceso y, lo que es más grave: ¡ni siquiera de resistirse a él!.

Tesis II: la visión apologética que *Imperio* proporciona de la globalización (y su crítica de la teoría de la dependencia) conducen a Negri a ser escandalosamente indulgente con la actual hegemonía mundial de Estados Unidos.

Tras la caída de la Unión Soviética y el derrumbe del sistema ‘socialista real’ de Europa del Este, el *american way of life* se ha generalizado por todo el orbe. Los Estados Unidos se han convertido en *la* potencia mundial. Son datos difícilmente cuestionables. Tanto la guerra del Golfo Pérsico contra Irak como la intervención ‘humanitaria’ en Kosovo constituyen pruebas de una supremacía mundial sin parangón en la historia moderna y contemporánea. Lo mismo podríamos decir de los bombardeos en Afganistán o el reciente asesoramiento e intervención militar en Colombia. Estados Unidos se da el lujo de bombardear la embajada de la República Popular China en la ex Yugoslavia y no sucede absolutamente nada. Algo impensable en los tiempos en que todavía debía disputar con la Unión Soviética.

Sin embargo, a lo largo de *Imperio*, Negri insiste una y otra vez en que Estados Unidos ya no constituye un país imperialista. Esta tesis va a contramano de los principales teóricos de la política internacional contemporánea, de los más importantes críticos culturales y de las numerosas organizaciones disidentes del ‘nuevo orden mundial’.

Provocativamente y contra todos, Negri plantea: “Muchos ubican a la autoridad última que gobierna el proceso de globalización y del nuevo orden mundial en los Estados Unidos. Los que sostienen esto ven a los Estados Unidos como el líder mundial y única superpotencia, y sus detractores lo denuncian como un opresor imperialista. Ambos puntos de vista se basan en la suposición de que los Estados Unidos se hayan vestido con el manto de poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si el siglo diecinueve fue un siglo británico, entonces el siglo veinte ha sido un siglo americano; o, realmente, si la modernidad fue europea, entonces la posmodernidad es americana. La crítica más condenatoria que pueden efectuar es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los viejos imperialismos europeos, mientras que los proponentes celebran a los Estados Unidos como un líder mundial más eficiente y benevolente, haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergien-

do, contradice ambos puntos de vista. *Los Estados Unidos no constituyen –e, incluso, ningún Estado–nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista*” (H&N, 2002: 15, cursivas en el original).

¿A quién alude elípticamente Negri cuando, con sorna e ironía, hace referencia a ‘la crítica más condenatoria a Estados Unidos’? Obviamente a Edward Said, intelectual palestino residente en Nueva York. Said, crítico literario y cultural, y uno de los impugnadores más agudos de la política exterior de Estados Unidos en el mundo contemporáneo.

En *Orientalismo* (1978), en *Cultura e imperialismo* (1993) y en otros de sus libros, reportajes y entrevistas, Edward Said ha señalado que toda la cruzada norteamericana contra el mundo árabe y musulmán no constituye más que una nueva modalidad de la vieja política imperialista de las grandes potencias occidentales de dominación sobre sus áreas de influencia. En esta política imperialista se inscribe su campaña ‘contra el terrorismo’, fundamentada en una retórica ‘humanitaria’ y pretendidamente universalista.

Aunque en *Imperio* Negri alaba a Said como “uno de los más brillantes intelectuales bajo el sello de la teoría poscolonial” (H&N, 2002: 142), rechaza terminantemente su visión anti-imperialista del ‘nuevo orden mundial’. Al igual que sucede con Said, Negri repite exactamente la misma operación cuando analiza la crítica de Samir Amin e Immanuel Wallerstein al proceso de la llamada globalización. Lo mismo vale para su (más que rápido) descarte de la teoría de la dependencia.

En todos estos casos, Negri defiende a capa y espada una concepción del capitalismo contemporáneo donde las categorías de ‘imperialismo’, ‘metrópoli’ y ‘dependencia’ ya no tienen eficacia ni lugar. Negri no acepta la opinión del crítico cultural palestino residente en Nueva York cuando éste afirma que “las tácticas de los grandes imperialismos europeos que fueron desmantelados tras la primera guerra mundial, están siendo replicadas por los Estados Unidos”.

¿Por qué, cuestionando a Edward Said, Negri se niega a aceptar que en el mundo contemporáneo los estados no son equivalentes o intercambiables? ¿Por qué rechaza con semejante vehemencia las categorías de ‘metrópoli imperialista’ y de ‘periferia dependiente’? Recordemos que el discurso sustentado en la pareja de categorías ‘metrópoli imperialista’ y ‘países semi-coloniales y dependientes’ había sido central en la teoría de la dependencia.

Aunque no todos los partidarios de la teoría de la dependencia coincidían entre sí, como muchas veces se afirmó, apresuradamente, desde alguna literatura de divulgación sociológica norteamericana, sí es cierto que todos llegaban a una conclusión similar. Para ellos el atraso latinoamericano y periférico no es consecuencia de una supuesta ‘falta de capitalismo’ sino de su abundancia. Es precisamente el capitalismo, entendido como sistema mundial, el encargado de producir una y otra vez –es decir, de reproducir– esa relación de dependencia de la periferia en provecho del desarrollo y la acumulación de capital en los países capitalistas más adelantados.

Según esta teoría, las burguesías de los países capitalistas desarrollados acumulan internamente capital, expropiando la plusvalía excedente de los capitalismo periféricos. De este modo –como reconoció Ernest Mandel en su célebre trabajo *La acumulación originaria del capital y la industrialización del Tercer Mundo*– impiden, obstaculizan o deforman su industrialización.

Pero los pueblos de los países dependientes –obreros, campesinos y demás clases subalternas– no sólo son expoliados por estas burguesías metropolitanas. También son explotados por sus socios menores, las propias burguesías locales de los países periféricos. De allí que en una formulación clásica André Gunder Frank haya caracterizado al desarrollo económico social de los países dependientes como ‘lumpendesarrollo’ y a las burguesías locales periféricas como ‘lumpenburguesías’ (dicho sea de paso: en Argentina, no estaban lejos de allí Silvio Frondizi y Milcíades Peña cuando, impugnando a estos socios locales del imperialismo, plantearon su hipótesis del desarrollo capitalista argentino entendiéndolo como una ‘seudointustrialización’).

La principal consecuencia de todo este planteo, como hace ya largo tiempo habían aclarado Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra o el propio André Gunder Frank, consiste en que no necesariamente la teoría de la dependencia equivale al populismo burgués y nacionalista. Homologación sobre la que, erróneamente, se asienta todo el relato y la impugnación de *Imperio*.

Si el populismo nacionalista culmina de algún modo ‘salvando’ y legitimando a las burguesías latinoamericanas, el planteo de Negri, por oposición, conduce a diluir la responsabilidad estructural de los Estados Unidos en el atraso latinoamericano. Las corrientes políticas más radicales que han empleado las categorías de la teoría de la dependencia, en cambio, cuestionan al mismo tiempo a las burguesías nativas de los países latinoamericanos y a Estados Unidos como baluarte del imperialismo.

Tesis III: todo el planteo histórico de *Imperio* se apoya en un vicio metodológico de origen, el eurocentrismo; para legitimarlo, Negri construye un Marx a su imagen y semejanza.

Justo cuando el FMI y el Banco Mundial ejercen un poder despótico en todo el orbe, Negri vuelve a reactualizar un planteo historiográfico, económico y sociológico teórica y cronológicamente anterior a la teoría de la dependencia. *Imperio* hace suyo un tipo de planteo que se encuentra mucho más cercano a las formulaciones iniciales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) o incluso a las tesis de la sociología norteamericana estructural–funcionalista de los primeros años ‘50. Todas estas corrientes atribuían el atraso latinoamericano a la falta de modernización y capitalismo, y sólo veían diferencias de grado entre la periferia y la metrópoli. Esa es precisamente una de las tesis centrales de *Imperio*.

Afirmar –como hace Negri– que entre Estados Unidos y Brasil, la India y Gran Bretaña ‘sólo hay diferencias de grado’ implica retroceder cuarenta años en el terreno de las ciencias sociales. Más allá de la intención subjetiva de Negri al redactar *Imperio*, eso conduce objetivamente a desconocer olímpicamente todo lo acumulado en cuanto al conocimiento social –académico y político– del desarrollo desigual del capitalismo y de las asimetrías que éste invariablemente genera. Negri comete este enorme desacierto en su impugnación contra la teoría de la dependencia al intentar descentrar el papel principal que Estados Unidos mantiene actualmente en su dominación mundial.

¿De dónde extrae la comparación entre sociedades tan disímiles como Estados Unidos y Brasil, La India y Gran Bretaña? Pues de un texto central de la tradición marxista clásica. Aunque es más que probable que sus apologistas mediáticos lo ignoren y sus adherentes populistas lo desconozcan, Negri obtiene ese ejemplo puntual del prólogo que León Trotsky redacta para su propio libro *La revolución permanente*. Obviamente, en *Imperio* Negri no lo dice explícitamente.

Allí Trotsky discutía la visión cerradamente nacionalista de Stalin. Por oposición a éste último, sostenía que las particularidades nacionales de estas cuatro sociedades y su evidente asimetría recíproca eran ‘el producto más general del desarrollo histórico desigual’. Precisamente Negri hace caso omiso de ese desarrollo histórico desigual –con sus asimetrías y sus relaciones de poder a nivel internacional– para terminar analizando el capitalismo a nivel mundial como si fuera una superficie plana y homogénea.

Pero este desacierto no es accidental. En la escritura de *Imperio* constituye un obstáculo sistemático.

Proviene de un fundamento más profundo: la ideología del eurocentrismo.

El déficit eurocéntrico del joven Negri (el que militaba en Poder Obrero-POTOP y luego trabajaba en Autonomía Obrera, organizaciones que jamás se plantearon como estrategia una alianza con sectores revolucionarios que no fueran europeos) se reproduce de manera ampliada en la madurez de nuestro autor. Este obstáculo tiene una pesada carga teórica que no sólo atañe a la debilidad de las estrategias anticapitalistas que en el libro se plantea Negri. También impregna sus intentos de periodización de la sociedad moderna y el capitalismo.

En *Imperio* se sostiene que el pasaje de la fase histórica marcada por el imperialismo a esa ‘nueva lógica’ que emergería con el nacimiento del Imperio coincide exactamente con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Negri enhebra dos debates que se han desarrollado hasta ahora en terrenos diversos. Por un lado, la discusión económica sobre las etapas del capitalismo y el problema de cómo clasificar la situación mundial actual. Por el otro, la discusión filosófica, arquitectónica y estética sobre si estamos o no en la posmodernidad. Negri amalgama ambos problemas dentro de un mismo trazo, traduciendo muchos de los términos filosóficos y estéticos al ámbito económico y viceversa. Esa es sin duda una de sus habilidades más

brillantes. *Imperio* está repleto de estas traducciones, por cierto ya empleadas por autores como Fredric Jameson o David Harvey.

¿A partir de qué criterio periodizar ambos pasajes, el inicio de la posmodernidad y el del Imperio?

¿Desde qué ángulo abordar esas transiciones? ¿Qué segmentos sociales y geográficos habría que tomar como referencia para lograr una periodización correcta? Nuevamente, en este rubro Negri es taxativo, extremadamente arriesgado y provocador: “La genealogía que seguiremos en nuestro análisis del pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio será primero europea y luego euro–americana, no porque creamos que estas regiones son la fuente privilegiada y exclusiva de ideas nuevas e innovaciones históricas, sino simplemente porque este es el principal camino geográfico que siguieron los conceptos y prácticas que animan al Imperio desarrollado actualmente” (H&N, 2002: 17).

Es decir que en *Imperio* se plantea una periodización de alcance mundial, pero el criterio utilizado sólo es regional y provinciano. Negri lo reconoce explícitamente cuando sostiene que “la genealogía del Imperio es eurocéntrica” (H&N, 2002: 17) y cuando señala que “el concepto de Imperio propone un régimen que abarca la totalidad espacial del mundo ‘civilizado’” (H&N, 2002: 16).

¿Acaso Negri piensa que lo que primero se produce en Europa Occidental y Estados Unidos luego se repite y extiende de manera ampliada a nivel periférico? Esa era la base teórica de la sociología estructural–funcionalista que entró en crisis en los ’60 a partir de la teoría de la dependencia.

A pesar de que más adelante *Imperio* define al eurocentrismo como una “contrarrevolución a escala mundial” (Negri y Hardt, 2002: 83), el criterio elegido y utilizado por Negri para periodizar el tránsito del imperialismo al Imperio y de la modernidad a la posmodernidad sigue siendo eurocéntrico.

No resulta por ello casual que en *Imperio* y también en sus libros anteriores el filósofo señale el ‘68 italiano (en Europa) como inflexión histórica mundial sin dar cuenta de la guerra de Vietnam (en Asia), la revolución cubana y su influencia (en América Latina), ni la guerra e independencia de Argelia (en África). Para Negri el mundo ‘civilizado’ sigue recluso en Europa occidental y, a lo sumo, Estados Unidos.

A la hora de legitimar semejante planteo eurocéntrico, Negri apela a la herencia más ‘progresista’ y eurocéntrica de Marx. Un Marx a su imagen y semejanza. Por ello sostiene que “La cuestión central es que Marx podía concebir la historia fuera de Europa sólo como moviéndose estrictamente a lo largo del camino ya recorrido por la propia Europa” (H&N, 2002: 120).

¿Qué Marx es éste que en *Imperio* Negri cita con tanto entusiasmo? Pues el Marx que escribió la serie de artículos para el periódico estadounidense *New York Daily Tribune* en 1853 acerca del gobierno británico en la India. Allí Marx cuestiona en el te-

rreno de la ética las brutalidades más atroces de la dominación británica sobre la colonia India pero prácticamente festeja el avance colonial inglés. Por entonces –1853– consideraba que éste conllevaría una especie de ‘progreso’ para la colonia y promovería un potencial desarrollo de las fuerzas productivas para la India. Esta visión eurocéntrica no había sido demasiado diferente a la ya planteada en el célebre *Manifiesto del partido comunista* (1848) cuando Marx y Engels sostenían: “Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras (...) Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente” (Marx y Engels, 1975 [a]: 38). En la misma tonalidad sostiene Marx dos años más tarde: “El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización” (Marx y Engels: 1975 [b]: 192).

La presencia del eurocentrismo en estos escritos de Marx de la segunda mitad de la década de 1840 y primera mitad de la década de 1850 ha sido ampliamente analizada y cuestionada por los propios marxistas durante los últimos años. Los estudiosos del problema también demostraron que el Marx maduro, el de las décadas de 1860, 1870 y sobre todo los primeros años de la de 1880 cambió rotundamente su visión del asunto¹. Ese Marx maduro realiza un notable viraje que lo conduce a revisar muchos de sus propios juicios anteriores en torno a la periferia del sistema mundial: por ejemplo, sobre China, India y Rusia e incluso sobre los países atrasados, coloniales y periféricos dentro mismo de la Europa del siglo XIX como España e Irlanda.

Negri, un pensador sumamente erudito y notablemente informado sobre los debates académicos de las últimas décadas, no menciona ni uno solo de los escritos periodísticos o las hoy célebres cartas de Marx –como la que le envía en 1881 a Vera Zasulich– en este sentido. En estos materiales Marx reflexiona sobre vías alternativas y distintas a las europeas occidentales de desarrollo histórico, concibiendo a éste último de una manera mucho más matizada y totalmente ajena al determinismo evolucionista. También cuestiona su propia visión de 1853 sobre el colonialismo ‘progresista’ de Gran Bretaña en la India. En esa carta de 1881 llega a afirmar que, a partir del avance inglés, no sólo la India no fue para adelante, sino que fue para atrás.

Negri pasa olímpicamente por alto estos numerosos escritos de Marx, a pesar de que han sido traducidos, editados, analizados y ampliamente discutidos en las principales universidades europeas y latinoamericanas durante los últimos años.

Al apoyarse en la supuesta ‘autoridad’ de Marx para festejar y celebrar el carácter avasallante y arrollador de la globalización, Negri no puede hacer otra cosa que desconocer y obviar esos escritos donde el propio Marx cuestiona la centralidad absoluta de la sociedad moderna euro-norteamericana y la idea de ‘progreso necesario’ que traería la expansión mundial del capitalismo.

De allí que en *Imperio* Negri termine dibujando un Marx a imagen y semejanza de su propio planteo. Sólo partiendo del pensamiento del último Marx –el más maduro y el más crítico del eurocentrismo– se podría periodizar con mayor rigor el desarrollo del capitalismo desde un horizonte auténticamente mundial, no segmentado, provinciano o regional.

Tesis IV: la periodización del capitalismo y ‘sus modos de regulación’ propuesta por Negri en *Imperio*, aunque pretende tener un rango y un alcance universal, en realidad se sustenta en un marco de referencia estrechamente local y provinciano (el norte de Italia).

En *Imperio* nuestro autor intenta homologar tres procesos diferentes en un mismo trazo: el pasaje del imperialismo al Imperio, la transmutación de la modernidad en postmodernidad –como si una viniera cronológicamente después de la otra y no fueran coexistentes y combinadas– y, finalmente, el agotamiento del fordismo reemplazado por el postfordismo. Lo llamativo del caso reside en el criterio elegido por Negri para periodizar estos tres pasajes.

El filósofo adopta como parámetro exclusivo de la inflexión de cada etapa el auge de las luchas del ‘68 italiano; la siguiente década italiana que llega hasta la derrota de 1977, signada por la autonomía; y la innovación de las grandes empresas capitalistas italianas.

Esto significa que Negri intenta describir y explicar un fenómeno universal –la generalización y expansión del modo de producción capitalista para el conjunto del orbe– partiendo de un criterio exclusivamente local, circunscripto ni siquiera a toda Italia, sino tan sólo a las ciudades del norte industrial. La consecuencia no deseada de su planteo (que se origina en un balance maduro de su propia experiencia política anterior) es la limitación provinciana de lo que debería ser, según su propósito inicial, un marco de análisis mundial destinado a periodizar la lógica general que adquiere el capitalismo globalizado en todo el planeta.

Obviamente, no está mal que Negri haya partido de su experiencia vital para pensar el problema. Lo que resulta incorrecto es que haya generalizado esa experiencia biográfica como si correspondiera a ‘la historia mundial’.

Tesis V: a pesar de la utilización del lenguaje clásico de la izquierda, en *Imperio* Negri decreta la muerte (súbita) de la dialéctica marxista y pretende reemplazarla por la metafísica del postestructuralismo.

El postestructuralismo ejerce sobre el lector neófito –obviamente no es el caso de Negri– una fascinación inmediata. Este fenómeno se repite una y otra vez con quien se choca por primera vez con este tipo de escritos. Pero el encantamiento dura poco.

Una vez que se decanta la fascinación inicial, puede apreciarse cómo el postestructuralismo corre el riesgo de merodear sobre un ramillete de conflictos y dominaciones puntuales sin llegar a vislumbrar el nexo global que subordina, incorpora y reproduce cada una de estas opresiones específicas al interior del modo de producción capitalista. Estos conflictos son de géneros, de etnias, de culturas, generacionales, nacionales, ecológicos, de minorías sexuales, etcétera.

La filosofía postestructuralista deja una peligrosa y tentadora puerta abierta para sublimar la lucha contra cada una de estas opresiones sin apuntar al mismo tiempo contra el corazón del sistema capitalista como totalidad. De forma análoga, la apología de ‘contrapoderes’ (siempre locales) –tema preferido de Foucault en su académicamente celebrada *Microfísica del poder*– muchas veces termina aceptando resignadamente una impotencia frente al poder sin más.

A pesar de no ser un recién llegado a la filosofía ni un aficionado, al Negri exiliado en París que viene de una derrota (la del movimiento de la izquierda extraparlamentaria italiana de los ‘60 y ‘70), el rechazo posestructuralista de la totalidad (y de la toma del poder mediante una revolución política), al igual que su adscripción a la metafísica pluralista de los nuevos sujetos sociales, le caen en la mano como anillo al dedo. No duda un segundo en adoptar las nuevas formulaciones.

Al empaparse de la cultura filosófica hegemónica en la Academia de Francia durante los ‘70 y comienzos de los ‘80, Negri hace suyos muchos de los presupuestos que estas corrientes universitarias traían consigo. Por una parte, Foucault, Deleuze y Guattari le proporcionan la jerga y la metafísica postestructuralista, centrada en la teoría del ‘biopoder’ y en la revalorización del antiguo pluralismo de origen liberal, leído ahora en clave de izquierda. Una lectura que mantiene no pocos guiños hacia la tradición anarquista. Por otra parte, el pensamiento de Louis Althusser –en su fase ‘autocrítica’ de los años ‘70 y ‘80, afín al eurocomunismo del Partido Comunista Francés (PCF)– le facilita adoptar uno de los lugares comunes a los principales pensadores franceses de aquellos años: la (supuesta) muerte del sujeto y el abandono de la dialéctica. Expresión filosófica, por aquel tiempo, del abandono eurocomunista de todo planteo revolucionario.

A partir de entonces, Negri no se despegará más de esta nueva manera de entender la transformación social. Mientras rechaza las formas despóticas y estatalmente centralizadas del stalinismo, al mismo tiempo el Negri exiliado, fascinado con el posestructuralismo, comienza a rescatar y revalorizar la vieja tradición pluralista que hasta entonces había pertenecido mayormente –en la historia de las ideas políticas– al acervo del liberalismo. Realiza esa adopción mediante un lenguaje muchas veces críptico, signado por numerosos neologismos que tanto le deben al estilo francés, típicamente académico, de Deleuze y Guattari.

De allí en más, a partir de su segundo exilio francés, Negri se apropia de todo el lenguaje del postestructuralismo intentando traducir las ideas del obrerismo y sobre

todo del autonomismo italianos a la jerga filosófica francesa por entonces en boga. Cada página de *Imperio* es una fiel expresión de ese intento de traducción. Él mismo lo admite cuando identifica la genealogía del concepto de 'biopoder', remitiéndola directamente a la obra de Foucault.

Se comprende entonces por qué, en octubre de 1984, Negri le escribe una carta a Félix Guattari diciéndole sin ninguna prevención: 'Totalidad: es siempre la del enemigo'. Una afirmación metodológica que hubiera espantado a Karl Marx. Recordemos que éste último, en los *Grundrisse* (borradores de *El Capital* a los que Negri le dedicó su libro *Marx más allá de Marx*) había señalado a la categoría de 'totalidad concreta' como el concepto central de toda su metodología, su crítica de la economía política y su concepción de la dialéctica.

Tesis VI: la virulenta crítica de Negri a la tradición filosófica dialéctica y el intento de *Imperio* por expurgar del pensamiento emancipador contemporáneo toda referencia a Hegel constituyen un intento tardío por volver a poner en circulación las viejas y devaluadas lecturas dellavolpianas y althusserianas del marxismo.

Aunque las eufóricas reseñas periodísticas sobre *Imperio* publicadas en los grandes medios de comunicación lo desconozcan, la 'nueva' filosofía y el 'nuevo' pensamiento de Negri no hacen más que reactualizar en clave posestructuralista las antiguas perspectivas filosóficas de la escuela de Galvano Della Volpe (en la Italia del primer lustro de los '60) y, fundamentalmente, de Louis Althusser y sus discípulos (en Francia, durante su 'autocrítica' del primer lustro de los '70).

Después de la posguerra, y sobre todo de la muerte de Stalin (1953), el Partido Comunista Italiano permite que florezcan cien flores y que se abran cien escuelas ideológicas... siempre bajo la condición de que acaten unánimemente su línea política oficial: la institucionalización de la clase obrera italiana dentro del corsé empresario, las redes de la disciplina de la FIAT y el estado burgués keynesiano.

Entre esas 'cien flores' toleradas y permitidas, el PCI se encuentra por entonces dividido entre dos corrientes. La mayoritaria se postula como heredera de Gramsci, cuyos *Cuadernos de la cárcel* son leídos e interpretados desde la óptica de la ortodoxia marxista a través del filtro oficial elaborado por Palmiro Togliatti, el viejo líder político del PCI desde el encarcelamiento de Gramsci. La otra vertiente, minoritaria pero muy influyente, es encabezada por el filósofo Galvano Della Volpe.

La primera de estas dos corrientes, formada por los filósofos Luciano Gruppi, Nicola Badaloni y Cesare Luporini, entre otros, entiende el pensamiento marxista como una filosofía que otorga a la historia un lugar metodológico central en su reflexión. De allí que se la conozca en aquellos años como el grupo 'historicista'. Junto con la dimensión histórica, estos marxistas herederos de Gramsci también le atribuyen a la categoría filosófica de praxis un lugar destacado en sus libros y artículos.

La concepción del mundo de Marx es para el grupo historicista una filosofía de la praxis que hace suya la dialéctica de Hegel. Al mismo tiempo, este grupo de filósofos comunistas reivindica como tradición propia para los revolucionarios italianos la herencia cultural de pensadores humanistas como Giordano Bruno y Giambattista Vico.

La segunda vertiente dentro del PCI, encabezada por Galvano Della Volpe y nutrida por sus discípulos Lucio Colletti, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Nicolao Merker y otros, postula en cambio un marxismo menos humanista y más científicista. Este otro tipo de marxismo se encuentra mucho más cercano y proclive a la herencia experimental de Galileo Galilei. Por oposición a los gramscianos, se muestra extremadamente crítico de la dialéctica de Hegel.

La mayor confrontación teórica entre ambos sectores intelectuales ocurre en 1962, cuando se produce en diversas revistas y periódicos italianos de izquierda una discusión abierta entre los partidarios de las dos tradiciones filosóficas comunistas.

A lo largo de toda su trayectoria, Toni Negri, a diferencia de los pensadores Mario Tronti y Massimo Cacciari (con quienes compartió su primera militancia), nunca se acercó al PCI, ni en el terreno político ni en la órbita filosófica. No obstante, en las numerosas observaciones críticas que Imperio dedica al cuestionamiento de la herencia dialéctica de Hegel pueden rastrearse las huellas o al menos los ecos inconfesados de una atenta lectura de los escritos antihegelianos de Galvano Della Volpe. No casualmente Negri señala, en un pasaje irónico de un relato autobiográfico, que: “En Italia todos eran hegelianos, entonces, entre el final de la guerra peleada y el comienzo de la guerra fría: el tío Benedetto Croce y los sobrinos gramscianos” (Negri, 1993: 18). Allí pone en la misma bolsa a los liberales burgueses discípulos de Benedetto Croce y a los comunistas seguidores de la línea filosófica oficial del PCI impulsada por Togliatti y cuestionada por Della Volpe.

En forma paralela al impulso contra Hegel que la escuela filosófica de Galvano Della Volpe estaba promoviendo en el comunismo italiano, Althusser y sus discípulos encabezaron en Francia una arremetida anti-hegeliana de largo aliento. El principal objeto de crítica de esta escuela era Roger Garaudy y su “humanismo”. Althusser cuestionó duramente el marxismo hegelianizante en el que bebía Garaudy —quien había publicado poco antes *Dios ha muerto, un estudio sobre Hegel*. No obstante, a diferencia de la crítica externa contra Garaudy de Foucault, Deleuze y Guattari, su impugnación del humanismo marxista se desarrolló estrictamente dentro de las mismas estructuras partidarias del Partido Comunista francés (PCF).

También polemizando con Roger Garaudy, pero desde dentro de este PC francés, Louis Althusser encabeza a inicios de los ‘60 una de las empresas teóricas más influyentes de aquellos años. Como profesor de la Escuela Normal Superior de París, Althusser dirigió en 1964 y 1965 —principalmente durante el verano de 1965— un seminario famosísimo de lectura sobre *El Capital* de Karl Marx.

Producto de este seminario se publicó la obra colectiva *Lire le Capital*, traducida al español como *Para leer El Capital*, donde además de Althusser escribían sus discípulos Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Ranciere. Ese libro haría historia.

Garaudy pretendía legitimar las posiciones internacionales del Partido Comunista de la Unión Soviética en defensa de su coexistencia pacífica con los Estados Unidos apelando a la ideología del ‘humanismo’.

Mediante esta filosofía, Garaudy argumentaba que tanto soviéticos como norteamericanos eran en última instancia, más allá de los conflictos ideológicos, ‘personas’ que pueden convivir en paz.

Althusser y su escuela atropellaron sin piedad contra este ‘humanismo’. Rechazando este entendimiento con las potencias capitalistas, Althusser y sus discípulos caracterizaron al humanismo lisa y llanamente como ideología burguesa. A la categoría de ‘hombre’ la denominaron terminantemente ‘mito de la ideología burguesa’.

¿En qué consistía el eje de su argumentación? En que toda la ideología del ‘humanismo’ giraba en torno a los conceptos de ‘hombre’, de ‘esencia humana’ –lo común a todos los seres humanos, más allá de las clases sociales y los sistemas políticos enfrentados–, de ‘alienación’ –la pérdida de la esencia humana– y fundamentalmente de ‘sujeto’. De este modo, Althusser y sus discípulos proponían a todos los marxistas renunciar a esos conceptos teóricos debido a que conducían hacia posiciones burguesas.

En uno de sus más polémicos ensayos, en junio de 1964, Althusser llegó a sostener que el marxismo no sólo no es un ‘humanismo’, sino que incluso es un anti-humanismo teórico. Esa posición, central en sus libros de los ‘60, a pesar de sus auto-críticas de los ‘70, vuelve a aparecer intacta en sus últimos escritos y entrevistas publicados durante los ‘80, poco antes de morir. Por ejemplo, en la entrevista que Althusser le concede a la profesora mexicana Marisa Navarro –texto que se publica en 1988 bajo el título *Filosofía y marxismo*– insiste otra vez con que la categoría de ‘el hombre’ –tan cara a Garaudy– equivale al sujeto de derecho, libre de poseer, vender y comprar en el mercado, es decir... al sujeto burgués.

Entre este último texto de los ‘80 y aquellos del ‘60 media la famosa ‘autocrítica’ de Althusser de junio de 1972. Su libro se llamará precisamente *Elementos de auto-crítica*. En ella, el celebrado autor de *Lire le Capital* se cuestiona muchas categorías suyas anteriores: su definición de la filosofía, la relación entre la teoría y la política, la relación entre la ciencia y la ideología, su débil atención a la lucha de clases, etc., etc. Casi todo excepto su anti-humanismo y su crítica del sujeto.

Negri sigue atenta y puntualmente esa evolución ideológica, sin la cual poco se comprende de las afirmaciones filosóficas de *Imperio*, sumamente críticas de la concepción dialéctica.

Tesis VII: el ‘novedoso’ reemplazo del binomio Hegel-Marx por el de Maquiavelo-Spinoza propugnado por *Imperio* no hace más que desarrollar estrictamente el programa filosófico formulado por Louis Althusser –en total sintonía política con la mutación eurocomunista del PC francés- a partir de los ‘60.

El filósofo judío Baruch Spinoza ha tenido y tiene en la filosofía de Toni Negri una importancia fundamental. A él le dedica su celebrado libro –escrito en prisión–: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1981).

En consecuencia, para los lectores de *Imperio*, uno de los ejes de la filosofía de Althusser que resulta imprescindible conocer reside en aquellos tramos donde éste último se expone sobre la relación del marxismo con Spinoza. En ellos, Althusser reconoce que, para poder someter a crítica la dialéctica de Hegel, no tuvo más remedio que dar un ‘rodeo’. Ese rodeo se llama justamente Spinoza.

¿Qué adopta Althusser de Spinoza? En *Para leer El Capital* subraya “El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato” (Althusser, 1988: 21). ¿A qué hace referencia Althusser con ‘la opacidad de lo inmediato’? A la teoría marxista de la ideología, según la cual todo conocimiento inmediato, todo sentido común, todo conocimiento que no sea científico, es opaco, está teñido necesariamente por la ideología y por lo tanto no permite alcanzar la verdad de lo real. Al caracterizar a Spinoza como ‘el primer filósofo en el mundo’ en haber sentado las bases de la teoría marxista de la ideología, Althusser construye una estrecha unidad entre Marx y Spinoza... a despecho de Hegel. Ya no es Hegel el antecedente de Marx, sino Spinoza.

Esa altísima valoración de Althusser sobre Spinoza vuelve a aparecer en *Elementos de autocrítica* cuando le dedica al pensador judío un capítulo entero. En él sostiene que lo que adopta de Spinoza es en primer lugar su rechazo de toda trascendencia teleológica. También hace suya su defensa de una teoría de la causalidad sin trascendencia.

En segundo lugar, lo que Althusser toma de Spinoza es su concepción de la realidad como un todo sin clausura –es decir, como un proceso de desarrollo que no se cierra al final, que no termina nunca. Ambos núcleos spinozianos le sirven a Althusser para cuestionar duramente a Hegel y su filosofía dialéctica. Hegel creía que toda realidad sólo encontraba su sentido y su verdad más allá de ella misma, en una finalidad –o teleología– superior que se encontraría al final de su proceso de desarrollo, pero que ya estaría preanunciada desde su mismo origen. Por el contrario, para Althusser, el comunismo no constituye el final feliz de la historia humana, preasegurado de antemano.

En su autocrítica de los primeros años '60, Althusser atribuye a la herencia de Spinoza sus mejores logros —el haber podido rechazar a Hegel— y sus peores errores —el haber subestimado la lucha de clases. Allí, en *Elementos de autocrítica*, Althusser reconoce que si bien Spinoza le ha servido para dejar de lado la dialéctica de Hegel, al mismo tiempo le ha tendido una trampa. Como Spinoza no había concebido la realidad como una sustancia en proceso atravesada por contradicciones, entonces Althusser, partiendo de su pensamiento, no ha podido crear un marxismo centrado en las contradicciones de clase, en las luchas de clases. Este cuestionamiento se lo hicieron muchísimos pensadores cuando criticaron su libro *Para leer El Capital*.

La adopción 'marxista' del pensamiento de Spinoza (y el consiguiente rechazo de las violentas contradicciones en las que se asentaba el marxismo dialéctico) fueron, en el pensamiento político de Althusser, funcionales a sus simpatías maduras por la renuncia eurocomunista a tomar el poder mediante una revolución.

Althusser falleció en 1990. Antes de morir, en 1985, había redactado su autobiografía. Ésta se publicó póstumamente en 1992 con el título *El porvenir es largo*. En ella vuelve sobre la sombra insepulta de Spinoza. En esos manuscritos explica que lo que lo llevó a saltar por encima de Hegel para construir la genealogía Maquiavelo–Spinoza–Marx (cuya 'originalidad' muchos atribuyen, erróneamente, a Negri y su Imperio) ha sido precisamente la idea spinozista del 'pensamiento sin origen ni fin'.

Toni Negri toma contacto con Althusser en su primer exilio francés de 1977. Son los años inmediatamente posteriores a la autocrítica. Más tarde, cuando regresa a Francia para exiliarse por segunda vez, durante catorce años, vuelve a chocarse con el pensamiento de Althusser. De él adopta la crítica terminante contra la categoría filosófica de sujeto y contra Hegel. Aunque es probable que ya haya incursionado antes en esta crítica debido a la influencia de la escuela italiana de Della Volpe, a pesar de que en su primera juventud Negri había publicado en Padua *Estado y derecho en el joven Hegel. Estudio sobre la génesis iluminista de la filosofía jurídica y política de Hegel* (1958).

Cuando muchos medios de comunicación celebran entusiasmados y de forma completamente superficial la crítica de Imperio a la dialéctica, no siempre queda en claro cuál es la fuente íntima de ese rechazo. En Imperio Negri vuelve puntualmente sobre Althusser rescatando de él precisamente su crítica del sujeto y su inscripción anti-humanista. Así plantea que "El antihumanismo que fue un proyecto tan importante para Foucault y Althusser en los '60 puede ser efectivamente ligado con una batalla que peleó Spinoza trescientos años antes" (H&N, 2002: 95).

Althusser será justamente la gran autoridad marxista europea en la que se apoya Negri para construir, retrospectivamente, una línea filosófica alternativa a la clásica conjunción que en el campo de la izquierda vincula a *El Capital* de Marx con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. De la mano de Althusser, en Imperio Negri construye una genealogía histórica anti-hegeliana —y anti-dialéctica— vinculando a Marx con

Maquiavelo y Spinoza. Esa vinculación que erróneamente muchos medios de comunicación atribuyen a la genial originalidad de Negri, sigue puntual y exactamente, oración por oración y palabra por palabra, las detalladas indicaciones de Althusser.

¿Por qué Spinoza y no Hegel? ¿Por qué el materialismo y no la dialéctica? Pues porque en Imperio Negri asocia la dialéctica de Hegel, no con la crítica revolucionaria contra el orden existente (como hacía Marx en el epílogo de 1873 a la segunda edición alemana de El Capital) sino con la apología del Estado.

A los ojos de Negri, si Spinoza expresa el surgimiento democrático de la multitud, Hegel en cambio corona todo ‘el desarrollo contrarrevolucionario de la modernidad’ y representa el momento represivo estatal. Para describir esta vía Negri recurre a una cuádruple homologación:

representación = abstracción y control = mediación = Estado

Al realizar esta caracterización, Negri vuelve a repetir textualmente los viejos y remanidos reproches que Eduardo Bernstein había formulado -un siglo atrás- contra Hegel y el método dialéctico en su obra clásica Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1899). De este modo, Negri deja expresamente de lado, sin siquiera mencionarla, la extensísima bibliografía filosófica (desde el joven György Lukács hasta Herbert Marcuse, pasando por Henri Lefebvre, Jacques D’Ont o nuestro Carlos Astrada) que interpreta a Hegel como un pensador burgués progresista, no como un apologista del Estado.

De esta forma, Negri culmina uniendo la crítica de la escuela italiana de Della Volpe y Colletti contra la categoría hegeliana de ‘mediación’ –supuestamente por ser especulativa, metafísica y por no permitir el desarrollo experimental de la ciencia– con la crítica de la escuela francesa de Althusser a las categorías hegelianas de ‘sujeto’ y ‘teleología’. A caballo de ambas críticas, en Imperio Toni Negri culmina disparando un ataque frontal contra todo el pensamiento dialéctico.

Si no se conoce el suelo filosófico del que se nutre ese ataque frontal contra la dialéctica que ensaya Imperio, se corre el riesgo –habitual en numerosas aproximaciones superficiales y de último minuto a la obra de Negri– de no comprender a fondo las razones de semejante pasión anti-hegeliana.

Con estas siete ‘tesis’ –que en realidad constituyen opiniones nuestras sobre núcleos problemáticos irresueltos por Negri- simplemente nos proponemos contribuir, críticamente, al debate sobre Imperio. Las discusiones sobre esta obra seguramente se prolongarán con la publicación de la segunda parte del texto que sus autores están actualmente redactando. Sea cual sea el resultado de ese debate, lo cierto es que para sopesar equilibradamente el valor, los aportes y sobre todo las falencias de Toni Negri y su teoría política, deberemos hacer un esfuerzo por pensar a contracorriente. Más allá de modas, ‘ondas’ y furros. Estas líneas pretenden tan sólo aportar un pequeñísimo granito de arena en ese sentido.

Bibliografía

Althusser, Louis 1988 (1965) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Hardt, Michael y Negri, Antonio 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós). Edición original: *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Hemos utilizado asimismo la traducción de Eduardo Sadier, mimeo, de más temprana circulación vía internet).

Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer)Mundo* (Buenos Aires: Biblos).

Marx, Karl y Engels Friedrich 1975 [a] (1848) *Manifiesto del partido comunista* (Buenos Aires, Anteo).

Marx, Karl y Engels Friedrich 1975 [b] (1850) *Materiales para la historia de América Latina*. (México: Siglo XXI) [Preparación, traducción e introducción de Pedro Scarón].

Negri, Antonio 1993 “Meditando sobre la vida: autorreflexión entre dos guerras”, en *Anthropos* (Barcelona), N°144.

Notas

1 Esa es una de las hipótesis centrales de nuestro libro *Marx en su (Tercer)Mundo* (Kohan,1998).

La rama dorada y la hermandad de las hormigas
La 'identidad' argentina en Latinoamérica:
¿realidad o utopía?

Eduardo Grüner*

En 1992, en una reunión de una revista en la que estaba implicado —o mejor dicho complicado— se discutía la necesidad de que la revista dijera algo a propósito de 'los 500 años'. La pregunta (sólo aparentemente ingenua) que surgía entonces, era: ¿qué podríamos decir los argentinos sobre esta cuestión, cuando en realidad, culturalmente hablando, formamos parte de los 'descubridores' y no de los 'descubiertos'? Por supuesto, esta perplejidad tributaria de aquél chiste, exagerado pero no del todo impertinente, del Borges que definía a los argentinos como europeos en el exilio, no pretendía en modo alguno minimizar aquello que en la historia argentina hay también de la sangrienta eliminación de *otras* culturas —ellas sí 'americanas', 'autóctonas'— precedentes. Simplemente pretendía dar cuenta, por su misma perplejidad, de las aporías inevitablemente convocadas en el momento de tratar de *pensar* la cultura rioplatense en relación a la cultura mundial (incluso, y sobre todo, a la latinoamericana, con la cual tradicionalmente nos hemos sentido —es lo menos que puede decirse— incómodos).

* Profesor Titular de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales y de Antropología del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Lo cierto es que la cultura rioplatense –me parece- siempre fue como una suerte de *campo de batalla* en permanente ebullición: batalla de lenguas (más aún: de *hablas*, a veces inconmensurables), de tradiciones y rituales muy diversos que a menudo quedaron ocultos –habría que decir, mejor: reprimidos, ‘forcluidos’- por el mito del *crisol de razas* (‘¿y qué pasó con los negros?’ es una pregunta que retorna casi con cada turista primerizo, y que, conscientemente o no, recuerda que los procesos coloniales y postcoloniales en América no sólo afectaron a este continente, sino también, con similar dramatismo, al africano). Un campo de batalla atravesado incluso, y muy desde el principio, por la ‘sobredeterminación’ de la lucha de clases: porque, en verdad, y pese a lo que afirmen algunas leyendas, la Argentina se constituye muy rápidamente como un país capitalista, aunque, claro está, mal nos serviría el clásico modelo inglés para entender la naturaleza de nuestro propio capitalismo.

Tal vez sea esta ebullición permanente, esta especie de indeterminación constitutiva, lo que haga –me hago cargo del riesgo de la hipótesis- que la Argentina sea, *Argirópolis* sarmientina aparte, un país muy pobre en utopías. No hay nada en su tradición pre- o post-colombina que se asemeje a las utopías andinas, mayas o aztecas. Parecería que hay una especie de imposibilidad para la cultura argentina de pensarse como esa *alteridad radical* que requiere la imaginación utópica, pero también cierta capacidad (recientemente muy deteriorada, hay que decirlo) para estabilizarse en una suerte de *mismidad* autosatisfecha. Sea como sea, aquella ebullición, aquella indeterminación –hagamos de necesidad virtud, como se dice- es quizá lo más interesante que tiene la cultura argentina, rioplatense. Me refiero a esa mezcla impura y en eterno conflicto interno que está atestiguada en toda ella desde sus inicios. Podemos pensar en Esteban Echeverría, por ejemplo, cuando afirmaba que él había aprendido gramática en Francia, y que con *esa* gramática había escrito cosas como *La Cautiva* o *El Matadero* (algo que deja a la altura de un poroto los famosos epígrafes franceses del *Facundo* de Sarmiento); es decir, había escrito esas obras que no solamente ocupan un lugar de importancia, sino un lugar *fundante* de la literatura *nacional*. Y en efecto: ¿por qué habría de ser menos *nacional*, en sus efectos, una literatura, por el solo hecho de ser *pensada* en francés? Es una pregunta retóricamente provocativa, por supuesto. Tan provocativa, en todo caso, aunque de signo contrario, como la otrora canónica (hoy está sumamente devaluada) enunciación a propósito de un así llamado ‘*ser nacional*’. Debo confesar que, en mi juventud, siempre me sorprendía al escuchar esta expresión: no me explicaba cómo en la Argentina, *justamente* en la Argentina, podía haberse producido una solidificación ontológica tan compacta como la que sugería esa noción. A lo cual habría que agregar el hecho de que –al menos en los tiempos en que yo era un estudiante de Filosofía- el *Ser* era la categoría universal por excelencia, y entonces no se entendía cómo podía tener a la vez *nacionalidad* (y en todo caso, si la tenía, era la griega, como hubiera dicho Heidegger). Es cierto que –para permanecer fieles al Estagirita- el *Ser se dice* de muchas maneras. Y para colmo, el castellano (ésta es una distinción que recuerdo haber leído con sorpresa en Canal Feijóo, aunque el que la hizo famosa fue Rodolfo Kusch) es la única de las grandes lenguas occidentales que distingue entre *ser* y *estar*.

La Argentina, pues, *estuvo siendo*, durante mucho tiempo, lo que pudo. Y es una cultura que entró, al mismo tiempo tardía y rápidamente, violentamente, en la Modernidad. Al menos, en la idea que las clases dominantes locales tenían de lo que ellas llamaban la modernidad: es decir, la sociedad burguesa europea. Este fenómeno tiene que ver, posiblemente, con lo que afirmaba Marx a propósito de que la burguesía alemana había intentado hacer en la cabeza de Hegel la revolución (burguesa) que no había podido hacer en la realidad. Y uno podría pensar, en esa misma clave, que la burguesía argentina constituyó en la cabeza de Sarmiento, de Alberdi o de Roca la sociedad que nunca concretó en la realidad. Si la Argentina entró rápidamente en la 'modernidad' fue porque la ideología de lo que Halperín Donghi ha llamado una voluntad de construir 'una nación para el desierto argentino' fue, desde el principio, una especie de imperativo categórico, influido seguramente por las ideas que un Tocqueville o un Montesquieu podían tener en ese entonces sobre lo que constituía una democracia moderna. Pero también, decíamos, entró *tardíamente*: no alcanzó a ser incluida —como sí ocurrió con el resto de América— en la construcción de esa iconografía de alteridad ejemplar de la que Europa se sirvió para construir *su propia* modernidad, a partir del Encubrimiento de un 'nuevo' continente.

No tenemos aquí tiempo para entrar en el complejo debate (que va desde el famoso capítulo XXIV del *Capital* hasta las tesis wallersteinianas sobre el 'sistema-mundo') acerca del rol que le cupo a la colonización de América —y, en general, de la 'periferia' extraeuropea— en el proceso de acumulación capitalista mundial. Pero sí —y esto es nada más que otra tímida hipótesis de trabajo— me parece que esa colonización fue decisiva en la conformación de una cierta 'identidad' europea (pongo la palabra entre comillas, desde luego, porque se sabe que toda 'identidad' es *imaginaria*, en el sentido estricto de que se constituye ideológicamente en una relación especular con alguna 'alteridad').

Entonces, es interesante —o lo sería: hay demasiado trabajo que hacer al respecto— ver las maneras en que América ocupa ese lugar del *Otro* en la construcción, por ejemplo, de algunas de las más connotadas filosofías políticas modernas. Podemos pensar en el *estado de naturaleza* del contractualismo hobbesiano, lockeano o rousseauniano; o podemos pensar en cómo América, junto a África y parte de Asia, pierde el tren de la Historia en el despliegue del *Geist* hegeliano. Pero también podemos pensar en el pensamiento llamado utópico, al menos de Tomás Moro en adelante. Es decir, no sólo en las filosofías más o menos 'oficiales' y dominantes, sino también en los discursos más críticos (incluido, debemos decirlo, el del propio Marx, que tuvo pocas palabras felices que decir sobre los americanos post-colombinos). O sea: en esta dialéctica muy particular con la que Europa *se* constituye su imagen de sí misma en su relación con América. Una dialéctica de lo Mismo y lo Otro muy expresiva, por otra parte, de esa canónica y siempre tan socorrida afirmación benjaminiana de que no hay documento de civilización que no sea simultáneamente un documento de barbarie. Así como en alguna medida la democracia ateniense fue posible gracias a la esclavitud, también se puede decir que, en la misma medida, la moderna teoría

política europea fue posible gracias al colonialismo. Aunque, por supuesto, las condiciones de posibilidad de un discurso no invalidan su eficacia ni su valor. Ni pueden, por otra parte, controlar los efectos no buscados de ese discurso: la modernidad europea produjo también un Marx, un Nietzsche, un Freud: es decir, se autorreprodujo como conflicto y como desgarramiento perpetuos.

La Argentina, por ese lugar singular –y ‘*sinlugar*’– que ocupó históricamente entre la modernidad europea y lo que me gustaría llamar la *paramodernidad victimizada* del resto de Latinoamérica (un ‘resto’ al que sólo ahora, y por las peores razones, estamos empezando a comprender que pertenecemos) nunca pudo hacer mucho más que trasladar un tanto mecánicamente los gestos de aquel conflicto, de aquel desgarramiento de la modernidad europea. Y no es, claro, que esos gestos no hayan tenido efectos materiales, a menudo sangrientos; pero en la Argentina esos efectos, también demasiado a menudo, parecieron ser el resultado de cachetazos dados en la oscuridad, con muy poco apego por esa forma de racionalidad crítica negativa que asume el conflicto mirándolo de frente, y que reclamaba gente como los miembros de la Escuela de Frankfurt para discutir la modernidad desde su interior mismo. Una racionalidad, en definitiva, que asuma lo que tampoco me voy a privar de llamar el *malentendido constitutivo* de toda cultura. Es posible que sea el intento, demasiado ‘narcisista’, de *positivizar* ese sustrato conflictivo una de las razones por las cuales los argentinos nos matamos entre nosotros, sin poder terminar de definir claramente (no digo lo que *somos* sino) lo que *queríamos* ser.

Pero en fin, estábamos en las utopías. Se ha estudiado poco –que yo sepa– ese vínculo que podría establecerse, al menos hipotéticamente, entre la función *estructural* que tuvo la literatura utópica (y, dentro de ella, la ‘utopización’ del continente americano) en la constitución del pensamiento filosófico-político europeo, y la que tuvieron muchos de esos pensamientos utópicos trasplantados a América, y para nuestro caso a la Argentina, en el pensamiento ‘fundacional’ de pioneros como Sarmiento, Alberdi, Echeverría o los ‘intelectuales orgánicos’ de la generación del ‘80. Quizá, con las honrosas excepciones de siempre, esa escasez no sea sino efecto de las rigideces de nuestra historiografía (y de nuestra política), o de los sempiternos prejuicios teóricos que confunden aquella innegable verdad de que la cultura es un ‘campo de batalla’, con la no menos innegable de que la cultura es, justamente, un *producto*, también él en permanente transformación, de esos conflictos. En todo caso, no seré yo quien pretenda, inmodestamente, superar esas rigideces y prejuicios. Las siguientes notas no tienen más propósito que el de arriesgar –sin duda de manera vacilante y provisoria– algunas ocurrencias sobre (casi) todo lo que venimos enunciando.

I

Me atreveré a empezar de manera, por así decir, un tanto indirecta, aunque quisiera creer que no del todo impertinente. En ese bello libro del fundador de la antropología cultural anglosajona, George H. Frazer, que lleva por título *La Rama Dora* -

da -un libro, por cierto, que a esta altura de la ciencia etnológica puede ser considerado casi como una extraordinaria novela de viajes exóticos- se relata, entre otras maravillas, la de la utilización, por parte de muchas culturas alejadas entre sí tanto espacial como temporalmente, de la magia ('homeopática' o 'simpática', dice el autor, para distinguir las fórmulas mágicas que actúan por lo que los lingüistas llamarían respectivamente 'contigüidad' y 'sustitución') con el objeto de construir simbólicamente *mundos deseables* cuya mera concepción representa una metafórica *denuncia*, una sesgada *crítica* de los mundos reales en los que los sujetos están condenados a vivir. El ritual mágico -como lo ha estudiado exhaustivamente, mucho más cerca de nosotros, el antropólogo italiano Ernesto de Martino- tiene entre sus funciones centrales la de ahuyentar periódicamente el temor del *Apocalipsis* cultural, de un siempre posible riesgo de hundimiento de lo que De Martino llama la 'patria cultural' en la que vivimos (las sociedades arcaicas, mucho más sabias que las nuestras, intuyen que *nin-guna* sociedad tiene completamente garantizado su derecho a la existencia): la creación de aquellos *mundos deseables*, en este contexto, permite simultáneamente *repetir*, en el registro mítico, el feliz momento fundacional de la sociedad, y por otro lado *anticipar*, en el registro escatológico, una posible desaparición de la sociedad actual, para lo cual es necesario -por así decir- contar con la 'reserva imaginaria' de *otra* 'patria cultural' para el futuro (De Martino, 1977).

Esta configuración mítico-ideológica tiene un altísimo carácter de universalidad: con todas sus innumerables variantes, puede encontrarse prácticamente en todas las sociedades que alguna vez han sido. Sin embargo, no se trata por supuesto de una estructura meramente sincrónica, atemporal, sustraída a los condicionamientos históricos. En las -complejas y sofisticadísimas- culturas precolombinas de América que sufrieron ese gigantesco etnocidio conocido eufemísticamente como el Descubrimiento, la mitología apocalíptica y la utopía escatológica expresaron, a su manera, esa *denuncia crítica* de las desgracias del presente de la que habla Frazer, así como la esperanza -trágicamente frustrada, como sabemos- de una futura reconstrucción de la 'patria cultural' destruida que pudiera resurgir del Apocalipsis.

En otras situaciones históricas -pongamos: la de esa Europa occidental que ingresa a la Modernidad, y que lo hace entre otros motivos *gracias a* ese brutal etnocidio de lo que luego se llamaría América- las cosas no aparecen tan claras. La *razón utópica* aparece allí complejamente entremezclada con los inicios de esa *razón instrumental* moderna de la que hablan Weber o Adorno, generando una suerte de ambigüedad constitutiva con frecuencia fácilmente aprovechable por las más diversas ideologías o hegemonías culturales. Abordemos la cuestión, de nuevo, sesgadamente: la comunidad más o menos falanstérica que a fines del siglo XIX fundara León Tolstoi dio en llamarse a sí misma *Hermandad de las Hormigas*, una denominación que pretende dar cuenta de una funcionalidad cooperativa que se opone al 'individualismo competitivo' liberal, pero en la que -no es cuestión de negarlo- el ideal de igualdad a menudo se confunde peligrosamente con una bullente uniformidad despersonalizada. Desde entonces, en la interpretación interesada de las clases dominantes y sus

ideólogos y ‘pensadores’ que se apoderaron del concepto siempre equívoco de la Utopía, la imagen de la *hermandad de las hormigas* parece haber terminado por triunfar sobre la de la *rama dorada*: la metáfora ha servido simultáneamente, y no por ‘azar’ (ese recurso desconocido por la ideología), para (des)calificar *tanto* a la Utopía como a las sociedades llamadas ‘totalitarias’ –al menos, cuando ellas existían: como sabemos, hoy hemos alcanzado un huxleyano *mundo feliz* que, para ser coherentes con aquella comparación, ya no requiere *ni* de las utopías *ni* de los totalitarismos, puesto que estamos en el reino de la democracia globalizada, cuya íntima *verdad* ahora mismo, mientras estas líneas entran en imprenta, está cayendo nada utópicamente sobre las cabezas de los iraquíes.

En fin, sea como sea, ese triunfo de la imagen del hormiguero inhumano sobre la de la rehumanización postapocalíptica a la que nos referíamos tuvo necesariamente que partir de la premisa de establecer una equivalencia (utopía/totalitarismo) que, si no es totalmente injustificada, es por lo menos cuestionable. Se sabe: en la postmodernidad –a cuyo ‘principio del fin’, permítaseme augurarle, estamos asistiendo– ha sido de rigor burlarse de todo discurso ‘utópico’ por ingenuo, cuando no condenarlo enfáticamente por terrorista o –este pensamiento es rico en eufemismos inventivos– ‘fundamentalista’.

Con lo cual la clásica expresión de ‘arrojar al niño con el agua de la bañera’ adquiere una inesperada actualidad: si es plausible celebrar el ocaso de un *delirio de la Razón* productor de monstruos (como decía célebremente un Goya), que se imaginaba poder planificar hasta el último detalle una maquinizada vida futura, no es menos cierto que nunca como hasta ahora se había presentado tan drásticamente la posibilidad de liquidar, junto con sus delirios, a la Razón misma, para conservar sólo sus goyescos monstruos. El rechazo de la utopía *futura* en nombre de la ‘democracia’ *actual*, por ejemplo, nos priva de una *utopía democrática* –sobre todo teniendo en cuenta que esa ‘actualidad’ de la democracia, casi ni habría que mencionarlo, es la del craso mercado global que, en típica operación de *pars pro toto*, se identifica con *la* democracia: es decir, nos deja inermes ante una demanda de conformidad con una ‘democracia’ ya conquistada, acabada, ‘hecha’ de una vez para siempre, y no pensada y practicada como una *praxis* en permanente redefinición y refundación, orientada por un futuro deseable (aunque pudiéramos considerarlo inalcanzable)¹. Es, en todo caso, un crepúsculo sin horizonte, un atardecer sin búho de Minerva que intente levantar vuelo hacia algún nuevo conjunto de ideales que sustituyan aquéllos inevitablemente derruidos.

Y sin embargo, no siempre fue así. La Utopía –el género utópico como tal– cumplió un rol fundamental en la constitución del pensamiento político y social en Occidente. Un rol, sin duda –repiteámoslo– contradictorio, paradójico, incluso aporético. Pero sin el cual ese pensamiento, para bien o para mal, no hubiera sido lo que fue. Y aunque ese pensamiento haya sido hecho *aparecer* como una expresión característica –no importa cuán ‘marginal’– de la modernidad europea, sus componentes

(los malos y los buenos, los de la ‘hermandad hormigueante’ como los de ‘rama dorada’) formaron parte de los grandes proyectos de emancipación en otras latitudes, y especialmente en Hispanoamérica en las primeras décadas del siglo XIX. Pensadores y hombres de acción –los *escritores-jefes*, como los llamaría David Viñas- al estilo de Sarmiento o Alberdi, por nombrar solamente los casos argentinos más conspicuos, echaron mano de esos elementos utópicos o parautópicos cuando se propusieron construir *una nación para el desierto argentino*, según la feliz y ya citada fórmula de Halperin Donghi. La propia utilización ideológica de la metáfora del desierto es, trataremos de mostrarlo, tributaria de una larga tradición utópica o contrautópica que puede rastrearse ya en los clásicos griegos. Pero el abordaje de esta cuestión nos obligará, antes, a dar un pequeño rodeo teórico e histórico.

Se ha transformado ya en un cierto lugar común ironizar sobre cómo se utiliza la metáfora de la guerra para hablar de las relaciones sexuales. Pero ¿no ocurre también al revés? ¿No se usa a veces la metáfora sexual para hablar de la guerra y, en general, de la política internacional? ¿No tuvimos, por ejemplo, nuestra plena etapa genital de ‘relaciones carnales’, una vez superados los trabajos preliminares de la seducción y la conquista? Se podría ver allí, supongo, algo así como el registro político de la imposibilidad de organizar adecuadamente el fantasma de la relación con el otro sexo, o simplemente con el Otro. No está de más recordar el nombre que la cultura occidental ensayó, a partir del siglo XVI, para hablar de esa historia de fantasmas, o de ese fantasma histórico: Utopía. Y nunca mejor dicho que el Otro no está en *ninguna parte*, y es justamente por eso que sirve para constituirnos, a través de la *ficción* que articula su (in)existencia. Hay que entender, cuando se dice ‘ficción’, que esa manera de decir no pretende minimizar, por ejemplo, el horror del genocidio americano (puesto que América es un continente por excelencia inspirador de utopías): más bien queda subrayado, ese horror, por la aparente trivialidad connotada en el uso vulgar de la palabra ‘ficción’.

Pero la referencia a la relación amorosa -si es que todavía se puede llamar así a la relación con el otro sexo- apuntaba, en verdad, en otra dirección: a saber, la del *malentendido universal*, que califica tanto al equívoco del amor que nos constituye en sujetos deseantes, como al colombino error histórico que nos ha constituido como ¿saremos pronunciar el nombre? *Americanos*. Si Todorov tiene razón cuando dice que la conquista de América es el modelo propiamente europeo de constitución del Otro, si la teoría postcolonial tiene razón cuando deconstruye los indecibles *in-between* (el concepto es de Homi Bhabha), esos siempre movedizos espacios intersticiales entre las ‘identidades’, no es menos cierto que esa constitución tiene el estatuto de un *lapsus* translingüístico: entre el almirante genovés y la reina castellana, en efecto, no hay en común más que esa equivocación que un tal Vespucci vino luego a corregir con su nombre de pila. Ese malentendido, sin embargo, lejos de abrir el universo del sentido, contribuyó a *cerrarlo*. Literalmente: a *redondear* la imagen del globo, a darle su unidad bajo el techo del primer *sistema-mundo* histórico que puede llamarse en verdad universal, y que conocemos con el nombre de capitalismo.

Que la conquista de América haya sido una condición de posibilidad del desarrollo capitalista europeo puede ser un dato histórico. Que además haya sido el espacio imaginario privilegiado de un género político-literario, el de la Utopía, género que pueda haber servido para hacer la autocrítica -cuando no la catarsis- de aquel desarrollo, todo eso demuestra lo que dice Lacan cuando dice que no hay Otro del Otro: no hay metalenguaje capaz de sintetizar la distinción siempre dudosa entre la 'alteridad' y la 'mismidad', ni el hecho de que todo documento de civilización es también un documento de barbarie, para repetir una vez más la dramática constatación de Walter Benjamin. La Utopía, en ese sentido, es el género que da cuenta del carácter al mismo tiempo *inevitable e imposible* de la relación con el Otro. Y América es el nombre *europeo* de ese doble carácter inevitable/imposible. El primero en percatarse de ello, significativamente, es el escritor inglés que acuña el término en 1516, Tomás Moro (el que a la larga hará que la religión protestante tenga su propio, y competitivo, Santo Tomás). Desde entonces, el género no sólo se multiplica sino que se desdobra, se ramifica, arborece: desde los relatos de los viajeros a tierras exóticas hasta la antropología de gabinete de Frazer, desde los informes de los gobernadores coloniales hasta los estudios cepalinos sobre el (sub)desarrollo del Tercer Mundo, desde los *orientalismos* analizados por Edward Said hasta los recetarios del FMI, se podría trazar una genealogía, una línea de agrupamiento, incluso una tipología fantástica -a la manera del borgiano idioma analítico de John Wilkins- bajo el rótulo de *la gran narrativa de la administración del Otro*.

Nunca faltará, claro, un tributo a la eficacia de la ilusión retrospectiva: hay quien se empeña en incluir, digamos, a *La República* de Platón o a la *Ciudad de Dios* de San Agustín entre las utopías, y es posible que esa operación esté justificada, al menos en una perspectiva puramente heurística. Pero lo cierto es que el género -como el error del 'Descubrimiento' que, al menos en parte, lo inspiró- siempre estuvo atado a la modernidad: entre otras cosas, porque requiere aquel delirio omnipotente de la Razón, el sueño de la autonomía creativa del Individuo, que son invenciones posteriores al Renacimiento. Ni un ateniense del siglo de Pericles (donde la idea trágica de Destino todavía es un freno para las empresas reformadoras individuales) ni un místico de los inicios de la Edad Media (donde la idea cristiana de Providencia todavía impide interrogar críticamente la misteriosa justicia de los designios divinos) se hubieran permitido imaginar -como Moro, Campanella o Bacon- una ruptura radical con las *doxas* epocales. El género utópico pertenece a esa forma ambivalente de interrogación que la modernidad se hace a sí misma, cuando introduce en su propio interior el desgarramiento que hace coexistir el dogma con la herejía, esa *dialógica* -para abusar del concepto bajtiniano- por la cual los extremos de la oposición se 'interlocutan' mutuamente. Como esos 'extremos de la oposición' infinita, interminablemente conflictiva que son América Latina y Europa.

Porque todo esto, en fin, no era sino para mostrar una conclusión provisoria, inspirada en el origen 'utópico' de la construcción de América Latina por Europa. La conclusión es que esta intrusión del Otro en el espacio de lo Mismo no constituye

tanto -como dijera famosamente Foucault- ‘un desgarrón en el orden espeso de las cosas’, sino más bien -o en todo caso, también- una nueva *sutura* que disimula la imposibilidad de *excluir*, lisa y llanamente, a la Otredad. Y esto es lo que conduce al nudo problemático y feroz de la cuestión con la que habíamos empezado: la de la *identidad* latinoamericana (¿y argentina?).

II

Como todo el mundo sabe (pero hace como que no, para vivir más tranquilo) el concepto de *identidad* es quizá el más resbaladizo, confuso, contradictorio e indecible que ha inventado -puesto que es un *invento*- el pensamiento moderno -puesto que es exclusivamente *moderno*. En efecto: sólo la así llamada Modernidad (a la que además habría que calificar: la Modernidad *burguesa*) necesitó ese concepto para atribuírselo, en principio, a otro -y fundamental desde el punto de vista ideológico- de sus ‘inventos’: el Individuo y su expresión macroteórica, el Sujeto cartesiano, base filosófica, política y económica de toda la construcción social de la burguesía europea a partir del Renacimiento. Claro está que hay *otra* Modernidad, una Modernidad (auto) *crítica* ejemplarmente representada por el pensamiento de Marx, Nietzsche o Freud, que implacablemente se aplicó a cuestionar ese universalismo de la Identidad, ese esencialismo del Sujeto moderno. Y entre paréntesis, y con una sólo aparente paradoja, semejante cuestionamiento -que supone una imagen *fracturada* del Sujeto moderno, fracturada ya sea por la lucha de clases, por la ‘voluntad de poder’ agazapada detrás de la moral convencional, o por las pulsiones irrefrenables de su Inconsciente- es infinitamente más *radical* que las declamaciones poetizantes (lo cual no es lo mismo, sino lo contrario, que decir poéticas) sobre no se sabe qué *disolución* del sujeto, a las que nos tiene acostumbrados -y saturados- la vulgata ‘postmoderna’.

Como sea, la noción de ‘Identidad’, acuñada originariamente para hablar de los individuos, pronto se trasladó al ámbito de las sociedades, y empezó a hablarse de Identidad *nacional*. Otra necesidad burguesa, evidentemente, estrechamente vinculada a la construcción moderna de los Estados nacionales. Es decir: de la estricta delimitación territorial y política que permitiera ‘ordenar’ un espacio mundial cada vez más ‘desterritorializado’ por el funcionamiento tendencialmente (como se dice ahora) *globalizado* de la economía. La construcción de una ‘identidad’ nacional en la que todos los súbditos de un Estado pudieran *reconocerse* simbólicamente en una cultura compartida fue desde el principio un instrumento ideológico de primera importancia. Y desde el principio la *lengua* -y, por lo tanto, la Literatura, entendida como institución- fue un elemento decisivo de dicha construcción: por sólo poner un ejemplo fundante, ya en las postrimerías de la Edad Media Dante Alighieri provocó un verdadero escándalo *político* al escribir su *opera magna* en el dialecto toscano -que luego pasaría a ser el ‘italiano’ oficial- y no en el ecuménico latín, que era la lengua ‘global’ de los cultos.

Escribir en la lengua ‘nacional y popular’ de la comunidad, y no en el código secreto de la *élite*, era un movimiento indispensable hacia el logro de aquella *identificación* (léase: de aquél reconocimiento de una *identidad*) del pueblo con ‘su’ Estado.

Pero ¿es eso todo? Las cosas ¿no serán un poco más complicadas? Por ejemplo: la casi ‘natural’ predisposición del capitalismo -y *ergo* de la nueva clase dominante en ascenso, la burguesía- a expandirse mundialmente tuvo como rápido efecto (y hay incluso quienes dicen que fue una *causa*, y no un efecto) la promoción por los Estados europeos de la empresa colonial, que no sólo supuso el más gigantesco genocidio de la historia humana (unos 50 millones de aborígenes ‘desaparecidos’ solamente en América lo demuestran) sino -ya lo dijimos- un igualmente gigantesco *etnocidio*, que implicó el arrasamiento de lenguas y culturas a veces milenarias, y su sustitución forzada por la lengua y la cultura del Estado metropolitano, así como el invento de ‘naciones’, en el moderno sentido político y económico, allí donde, en la mayoría de los casos, sólo había delimitaciones lingüístico-culturales.

Las guerras de la Independencia, llevadas a cabo fundamentalmente bajo la dirección de las *élites* trasplantadas (con la única excepción de la primera de ellas, Haití, donde la conjunción étnica y de clase desató una insólita -para la época- insurrección protagonicamente *popular*), es decir de las nuevas burguesías ‘coloniales’ que habían desarrollado intereses propios y localistas, en general aceptaron -y aún profundizaron, con la ayuda de las potencias rivales de la antigua metrópolis, como Inglaterra y Francia- la situación heredada de ‘balcanización’. Y sus ‘intelectuales orgánicos’, repitiendo forzosamente y en condiciones bien distintas el modelo europeo, se aplicaron a generar culturas ‘nacionales’ allí donde no había habido *verdaderas* naciones en el sentido moderno del concepto.

La situación es interesante por su complejidad: si por un lado el proceso de creación y definición de dichas ‘culturas nacionales’ tuvo mucho de *ficción*, por el otro cumplió un rol ideológico nada despreciable en la lucha anticolonial, tendiente a demostrar que las culturas ‘locales’ (en el sentido de la cultura de aquéllas *élites* trasplantadas: las anteriores, y realmente ‘autóctonas’, ya habían sido destruidas en distintas medidas) podían aspirar a la autonomía respecto de las madres patrias, España y Portugal. Pero, al mismo tiempo, y en tanto se había partido de una *ficción* de autonomía, no pudieron sino tomar su inspiración de la cultura de las nuevas ‘madres patrias’ informales, de las nuevas metrópolis neocoloniales, postcoloniales e ‘imperialistas’ cuya penetración económica (y, por vía indirecta, política) necesariamente tenía que acompañarse de lo que en una época dio en llamarse ‘colonización cultural’. Esto creó una particular posición de culturas *intersticiales* (de culturas de *in-between*, según el ya célebre concepto del teórico postcolonial Homi Bhabha), bajo la cual la propia noción de ‘cultura nacional’ sufrió sucesivos desplazamientos, según fuera la ideología, la postura política, la posición étnica o de clase de quienes intentaran reapropiarse esa noción. Para ejemplificar con lo más obvio: de una ‘cultura nacional’ opuesta a los valores metropolitanos tradicionales pero inspirada en nuevos valores

metropolitanos (la ‘modernidad’, el racionalismo, el positivismo o el liberalismo francés y anglosajón), se pasó en otros casos a la idea de una ‘cultura nacional’ resistente a esos valores ‘nuevos’, en la medida en que vehiculizaban ideológicamente también nuevas formas de dependencia, neocolonialismo o por lo menos heteronomía. Esa resistencia tuvo sus vertientes de ‘derecha’ -nacionalismo autoritario cerril restaurador de las tradiciones hispánicas y refractario a toda ‘modernidad’ aunque fuera pretendidamente racionalista/iluminista- o de ‘izquierda’ -antiimperialismo más o menos populista que no cuestionaba la modernidad *como tal* pero discutía su funcionamiento al servicio de los intereses de las nuevas metrópolis y de las fracciones de las clases dominantes locales que hacían de ‘correos de transmisión’ para aquéllas. Pero, salvo voces con una inflexión más compleja y mayoritariamente aisladas que se obsesionaron con la interrogación de qué significaba, en estas condiciones, una cultura ya no limitadamente ‘nacional’ sino *latinoamericana* (Mariátegui, Manuel Ugarte o Vasconcelos, por ejemplo), en general no se cuestionó seriamente aquel origen *ficcional* de la idea misma de una ‘cultura nacional’ que (incluso sin llegar a la metafísica abstrusa del ‘Ser Nacional’, como muchos lo hicieron) se dio por más o menos sentada. Otra vez: ‘dialécticamente’, como se dice, la *idea* de Nación -utilizada por los propios Imperios europeos como emblema de una ‘superioridad’ nacional justificadora del colonialismo- no dejó de tener efectos simbólicos importantes en la resistencia al propio Imperio. Y vuelve a tenerlos hoy, en el marco de la ‘globalización’, y también en los dos sentidos contradictorios antes citados: el de los neofundamentalismos reaccionarios y el de los movimientos de resistencia postcoloniales, cuando los hay. Pero aquel origen ficcional sigue sin someterse a verdadero debate.

Quizá -es apenas una tímida hipótesis de trabajo- esto explique por qué, si bien en *todo* intento de definir una cultura ‘nacional’ o ‘regional’ la Literatura, como hemos visto, tiene un papel decisivo, en el caso de Latinoamérica fue el espacio *dominante* -y casi nos atreveríamos a decir el único relativamente exitoso- de construcción de tal cultura: es como si dijéramos que la plena y conciente asunción de una materia prima ficcional fue la sobresaliente forma de *praxis* en la articulación de una ‘Verdad’ latinoamericana que pertenece en buena medida al orden de lo *imaginario*, lo ‘textual’ desbordándose a veces en un barroquismo cuyos *excesos* de ‘significación flotante’ denuncian una relación inestable con la ‘realidad’, lo *alegórico*, en un sentido benjaminiano de las ‘ruinas’ sobre las cuales construir un futuro aún indecidible, etcétera. Por otra parte, la (re)construcción de una Verdad a partir de materiales ficcionales no es ninguna operación insólita: es exactamente el mecanismo descubierto por Freud para el funcionamiento del Inconsciente -que se las arregla para decir una verdad *inter-dicta* (entre-dicha) mediante los ‘textos ficcionales’ del sueño, el *lapsus*, el acto fallido, y por supuesto también la obra de arte; y es por eso que el propio Freud podía afirmar que *la Verdad tiene estructura de ficción*.

Pero, entiéndase bien: no estamos adoptando un ‘textualismo’ extremo o un ‘deconstruccionismo’ a ultranza que vea en la ficción o en la dispersión escritural una no se sabe qué *sustitución* de la realidad material dura, desgarrada, conflictiva y frecuen-

temente mortal que los latinoamericanos -como tantos otros sujetos 'postcoloniales'- sufrimos en carne propia cotidianamente. Sólo estamos diciendo que el *malentendido* originario de nuestra propia 'identidad nacional' parece haber sido tomado por buena parte de nuestra Literatura como el sustrato mismo, el escenario o el telón de fondo de la producción estética (no sólo literaria); y aquí, por supuesto, serían necesarios análisis específicos que dieran cuenta de la irreductible *singularidad* de las textualidades concretas: de otra manera se corre el riesgo de caer en ciertas generalizaciones abusivas que más abajo criticaremos. Pero permítasenos al menos ensayar *esta* generalización: tal vez la gran Literatura latinoamericana sea el subproducto paradójico, en el plano de lo imaginario, de la *impotencia* de una praxis política y social renovadas en el plano de lo real. Tal vez pueda decirse de ese horizonte 'utópico' de nuestra literatura algo semejante a lo que en su momento formuló Marx, cuando explicaba la emergencia de la más grandiosa filosofía política burguesa, la de Hegel, precisamente por la impotencia alemana para realizar en su propia realidad 'nacional' (que a principios del siglo XIX era todavía una quimera) la Revolución que los franceses habían realizado en la suya. Tal vez pueda decirse, remedando aquél famoso *dictum* de Marx, que los latinoamericanos hemos hecho en la pluma de nuestros escritores la Revolución, la transformación profunda que aún no hemos podido hacer sobre el equívoco originario que 'opreme como una pesadilla el cerebro de los vivos'.

III

En este contexto, quisiera aprovechar esta oportunidad para ocuparme de un tema aparentemente lateral y específicamente académico, pero que a mi juicio tiene implicancias histórico-sociales, políticas e ideológicas mediatas pero de largo alcance.

Me refiero al modo en que, desde hace algunos años, la literatura latinoamericana está con cada vez más énfasis siendo tomada como objeto de estudio, en el denominado 'Primer Mundo', por los Estudios Culturales y en particular la llamada Teoría Postcolonial.

Es obvio, para empezar, que este interés no es azaroso, ni se da en un marco cualquiera. Si bien ya desde el tan promocionado *boom* de los años '60, nuestras literaturas por así decir ingresaron por la puerta grande al mercado cultural mundial y adquirieron carta de ciudadanía en los Departamentos de Lenguas Extranjeras o de Literatura Comparada de las universidades norteamericanas y europeas, hoy ese mismo interés se da en el marco de lo que eufemísticamente se llama *globalización*: lo cual, indudablemente, crea problemas, desafíos e interrogantes relativamente inéditos para una teoría de la literatura históricamente *situada*, como la llamaría Sartre (1966). Y ello aún teniendo en cuenta que, en cierto modo, para nosotros los latinoamericanos la 'globalización' empezó hace exactamente 508 años.

De modo que, si se me lo permite, no voy a hacer aquí el análisis de obras y autores particulares (aunque haré algunas menciones al pasar cuando me parezca necesario), sino que intentaré apenas abrir algunas cuestiones vinculadas a lo que me gustaría llamar ciertas condiciones de producción discursivas de la teoría literaria aquí y ahora, no sin dejar establecido que –con todas las mediaciones que se quieran– toda teoría literaria y cultural es desde ya *también*, en el sentido amplio del término, una teoría *política*².

Voy a partir, como corresponde en estos quehaceres ensayísticos que obligan a la brevedad, de una afirmación caprichosa y dogmática: una noción central para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas es la noción de *límite*. El límite, como se sabe, es la simultaneidad –en principio indecible– de lo que articula y separa: es la línea entre la Naturaleza y la Cultura, entre la Ley y la Tránsito, entre lo Conciente y lo Inconciente, entre lo Masculino y lo Femenino, entre la Palabra y la Imagen, entre el Sonido y el Sentido, entre lo Mismo y lo Otro. Es también –y en esto se constituye en un tema casi obsesivo de la Teoría Postcolonial– la línea entre los *territorios*, materiales y simbólicos: territorios nacionales, étnicos, lingüísticos, subculturales, raciales; territorios, en fin, *genéricos*, en el doble sentido de las ‘negociaciones’ de la identidad en el campo de las prácticas sexuales, y de los *géneros* literarios o estéticos en general. Si esta cuestión de los límites se ha transformado en un tema tan central, es *no solamente* (aunque también sea por eso) por una subordinación característica a las modas académicas, sino porque es el *síntoma* de una inquietud, de un ‘malestar en la cultura’: el malestar ligado a una sensación difusa de borramiento de las fronteras, de dislocación de los espacios, de *desterritorialización* de las identidades.

Esa experiencia, hay que repetirlo, no es únicamente el efecto de la ‘producción textual’ o de las ‘intervenciones hermenéuticas’ del intelectual crítico o del profesor universitario –aunque se pueda nombrar más de un filósofo mediático que haya contribuido a dramatizarla, y generalmente a festejarla; es también, y quizá principalmente, por así decir el *efecto de sentido* (o de sinsentido) de las condiciones materiales de producción del capitalismo contemporáneo, cuya estrategia de *globalización* (eufemismo con el que se ha sustituido a términos más viejos y gastados, como ‘imperialismo’ o ‘neocolonialismo’, pero que efectivamente indica formas *nuevas* de esas antiguas operaciones) apunta por cierto a borrar fronteras culturales, y ello en sentido amplio pero estricto: la *cultura* –el ‘territorio’ de producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas o imaginarias– atraviesa, desde el predominio tardocapitalista de fuerzas productivas como la informática y los medios de comunicación, *toda* la lógica de las relaciones económicas y sociales, de tal modo que se podría decir que hoy *toda* la industria es ‘cultural’, en el sentido frankfurtiano (Cfr. Adorno y Horkheimer, 1968). Toda ella incluye *constitutivamente* una interpelación ideológica productora de subjetividades sociales aptas para la dominación.

En el territorio que nos compete a nosotros directamente, ese desvanecimiento de límites puede verificarse en el borramiento de las distinciones entre lo Real y lo Imaginario, entre, digamos, el Mundo y su Representación, que ha sido tematizado hasta el hartazgo por las teorías postmodernistas, postestructuralistas, deconstruccionistas y demás yerbas de variada especie. Y hay que decir que, en estas condiciones, es muy difícil discriminar hasta dónde debemos celebrar la inmensa potencialidad de estímulos teóricos y críticos que esas condiciones abren, y a partir de cuándo ese borramiento de los límites –bajo la dominación fetichista de lo que Fredric Jameson llamaría la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1991)– se transforma en una gigantesca y patética *obscuridad*. Pero, en todo caso, lo que sí se puede decir es que por primera vez después de mucho tiempo, la teoría literaria y la crítica de la cultura (especial, aunque no únicamente, en América Latina) se ven confrontadas de nuevo con sus propias condiciones de producción, con las condiciones de producción del mundo en el cual (y del cual) vive, y con el consiguiente borramiento de los propios límites disciplinarios. La cuestión de los límites es también, para la teoría literaria y cultural, la cuestión de *sus* límites.

Sin embargo, hay una cierta *incomodidad* asociada al concepto de ‘límite’. Parecería ser una palabra que indica una terminación, una separación infranqueable entre territorios, una nítida distinción entre espacios. Pero esa impresión puede resultar engañosa, o peor aún, paralizante, en tanto implica la idea de un borde preexistente, de un punto ciego preconstituido, y no de una producción de la mirada; ya a fines del siglo XVIII, Kant era perfectamente conciente de esta incomodidad, cuando decía que una barrera es, justamente, lo que permite ver del otro lado. De aquí en adelante, pues, procuraré sustituir ese término por el de *linde*, con el que intento torpemente traducir la compleja noción del *intersticio*, del ‘*in-between*’ de Homi Bhabha, ese ‘entre-dos’ que crea un ‘tercer espacio’ de indeterminación, una ‘tierra de nadie’ en la que las identidades (incluidas las de los dos espacios *linderos* en cuestión) están en suspenso, o en vías de redefinición (Bhabha, 1996). Aclaremos: no se trata aquí de ningún *multiculturalismo* –que supone, otra vez, la ilusión en la existencia preconstituida de lugares simbólicos diferenciados en pacífica coexistencia– ni de ninguna *hibridez* –que imagina una estimulante mezcla cultural de la que cualquier cosa podría salir, sino al revés, de la perspectiva que hace anteceder el momento del *encuentro* al de la *constitución*. El momento del encuentro: es decir, en última instancia, el momento de la lucha; es decir, el momento profundamente *político*.

En efecto: el concepto de ‘linde’ tiene la ventaja de llamar la atención sobre un territorio sometido, en su propia delimitación, a la dimensión del conflicto y de las relaciones de fuerza, donde el resultado del combate por la *hegemonía* (por la facultad de hacerles decir qué cosas a qué palabras, para expresarlo como el conejo de Lewis Carroll) es indeterminable pero no indeterminado, puesto que también él está *sobre-determinado* por las condiciones de su propia producción. Quiero decir: ese ‘tercer espacio’ también tiene sus propios *lindes*, en la medida en que la dispersión textual que supone en un extremo –la disolución de las lenguas y las identidades en la

tierra de nadie, supone, en el otro extremo, la permanente pugna por un reordenamiento, por una ‘vuelta al redil’ del texto en sus límites genéricos, estilísticos, incluso ‘nacionales’.

Supongo que no es para nada azaroso que estas nociones hayan emergido en el seno de ese capítulo de los estudios culturales que ha dado en llamarse ‘Teoría Postcolonial’. La producción cultural, estética y literaria (y por supuesto, en primer lugar, la producción de la experiencia existencial) de las sociedades colonizadas, descolonizadas y re/neo/postcolonizadas en el transcurso de la ‘Modernidad’, no es otra cosa –en toda su compleja multiplicidad– que una conciente o inconsciente pugna por la definición de nuevos lindes simbólicos, lingüísticos, identitarios, y me atrevería a decir que hasta *subjetivos*, en condiciones hoy absolutamente inéditas: en condiciones en las que ya no hay, no puede haber, una ‘vuelta atrás’ de esas sociedades a situaciones pre-coloniales, pero donde no se trata, tampoco, de la conquista de una autonomía nacional plena, inimaginable en el mundo hegemónico de la economía globalizada; en condiciones en las que –frente al papel subordinado y marginal que les toca a esas sociedades en el llamado nuevo orden mundial– la emergencia de toda clase de fundamentalismos nacionalistas, religiosos o étnicos *no representa en absoluto* (como se han apresurado a calificar los teóricos neoconservadores al estilo de Huntington, 1996) un retroceso a míticas pautas culturales arcaicas o ‘premodernas’, sino al contrario, una ‘huida hacia delante’ como reacción a los efectos sobre ellas de la llamada *postmodernidad*, una reacción que por lo tanto es constitutiva de los propios *lindes* de esa postmodernidad; en condiciones, finalmente, en las que las dramáticas polarizaciones económicas y sociales internas a esas sociedades y el proceso de marginalización provocado por ellas han producido una gigantesca diáspora hacia el mundo desarrollado, con los consiguientes conflictos raciales, culturales y sociales que todos conocemos.

En todas esas condiciones, no es de extrañarse que se ponga en juego –casi trágicamente, podríamos decir– la cuestión de los *lindes*, de las identidades, de las aporías y paradojas de ‘juegos de lenguaje’ que no tienen reglas preestablecidas ni tradiciones congeladas a las que remitirse. En todas estas condiciones, la literatura (y, en general, las prácticas culturales) se transforma en un enorme caldero en ebullición, en el que se cocinan procesos de *resignificación* de destino incierto y de origen en buena medida contingente. Según afirman los entendidos, el *desorden* lingüístico–literario creado por esta situación desborda todas las posibles grillas académicas que prolijamente nos hemos construido para contener las derivas del significante, incluidas todas las sensatas ‘polifonías’ y ‘heteroglosias’ bajtinianas con las que nos consolamos de nuestras parálisis pedagógicas.

Y subrayo la frase *según afirman los entendidos*, no solamente porque yo no lo soy, sino también porque –lo cual no deja de ser asimismo un consuelo– parece ser que es imposible serlo. Y ello por una razón muy sencilla: no sé si siempre se es conciente –yo no lo era, hasta hace poco– de cuántas lenguas se hablan en los países llama-

dos ‘postcoloniales’; son algo así como cinco mil. A las cuales, desde luego, hay que sumar toda la serie de dialectos, idiolectos y sociolectos emergidas en el marco de la diáspora y la mezcla cultural. Solamente en la India, por ejemplo, hay veinte lenguas reconocidas por el Estado, y más de trescientas que se practican extraoficialmente. En todas ellas, es de suponer, se hace literatura escrita u oral, se produce algún artefacto cultural. En este contexto, ¿qué puede querer decir una expresión tan alegre y despreocupada como la de *literatura universal*? ¿O *literatura comparada*? ¿Comparada con qué?

Qué puede querer decir, me refiero, aparte del hecho de que esta situación revela, por si todavía hiciera falta, el escandaloso etnocentrismo de adjudicarle alguna clase de ‘universalidad’ a las cuatro o cinco lenguas en las que, con mucha suerte, algunos pocos eruditos son capaces de leer.

Todo lo cual, sin duda —y si nos despreocupamos de la suerte de unos cuantos cientos o miles de millones de personas (incluyendo las que todavía no nacieron, pero que ya tienen su suerte echada)—, crea un escenario, digamos, semióticamente apasionante. Para empezar, crea la conciencia (falsa, en el sentido de que todo esto no debería constituir ninguna novedad) de un nuevo *linde*, una nueva brecha, una nueva ‘tierra de nadie’ abierta entre ese desorden de producción textual y nuestra estricta (im)posibilidad de acceder a él, salvo por las contadísimas excepciones en las que podemos leer a, digamos, Kureishi, Mahfuz o Rushdie en prolijas traducciones al dialecto (estrictamente incomprensible para un argentino) de ciertas editoriales españolas.

Pero también aparece la posibilidad de una nueva acepción del concepto homibhabiano de *linde*, justamente como concepto lindero, intermediario o ‘puente’ —o como se lo quiera llamar— entre la categoría de *orientalismo* (Said, 1989), y la de *esencialismo estratégico* (Chakravorty Spivak, 1996). Quiero decir: en un extremo, el ‘orientalismo’ puede ser entendido como una categoría general que da cuenta del proceso de *fetichización universalista* por el cual ese territorio indecidible e indecible del desorden literario intenta ser subsumido y reordenado bajo la fabricación de una alteridad homogénea y autoconsistente que se llamara, por ejemplo, ‘la literatura del Otro’, y apareciera cargada de todo el enigmático exotismo inevitable cuando del Otro lo ignoramos casi todo pero pretendemos de todos modos dar cuenta de él (situación que conocen bien los escritores latinoamericanos, condenados a ser *for ever more* ‘realistas mágicos’, so pena de no encontrar más lugar en *papers* universitarios y congresos primermundistas); en el otro extremo, el ‘esencialismo estratégico’ puede tomarse como el gesto político-ideológico de pretender asumirse plenamente en la identidad cerrada y consolidada de ese Otro expulsado a los márgenes, para desde esa posición de fuerza abrir una batalla tendiente a demostrar que el lugar del Otro no era ningún territorio preconstituido u originario, ninguna reserva de rousseauiana pureza natural, sino el producto de una dominación histórica y cultural. En el medio, el *linde* aparece como una suerte de correctivo para ambas tentaciones ‘esencialistas’ u ontologizantes, recordándonos que en ese territorio indecidible se trata, pre-

cisamente, de una *lucha por el sentido*, de un conflicto por ver quién adjudica las identidades, las lenguas, los estilos. Por ver, en definitiva, quién (cómo, desde dónde, con que capacidad de imposición) *construye* la identidad.

En estas condiciones, en fin, no es de extrañarse tampoco el interés de los teóricos postcoloniales por la teoría y la crítica postestructuralista. La lectura deconstructiva, la crítica del logocentrismo, la noción de ‘diferencia’ (que el propio Homi Bhabha, por ejemplo, opone a la de ‘diversidad’) parecen singularmente aptas para explorar los *lindes*. Sobre esto conviene, sin embargo, levantar algunas reservas, casi siempre pertinentes ante los excesivos entusiasmos del mercado cultural. Creo que la teoría postcolonial tanto como los estudios culturales deberían atender a los siguientes riesgos.

Primero: pese a las ventajas que hemos señalado, la fascinación postestructuralista tiene, para los fines políticos de la teoría postcolonial, sus aspectos que —con el único ánimo de asustar un poquitín— voy a llamar *de derecha*. A saber, la lógica de fetichización de lo ‘particular’, del ‘fragmento’, de la arreferencialidad (que no es lo mismo que el antirreferencialismo), de la ahistoricidad (que no es lo mismo que el anti-historicismo) y, para decirlo todo, del *textualismo*, entendido como la miltancia seudoderridiana del ‘dentro del texto todo/fuera del texto nada’. El textualismo, está claro, tiene la enorme virtud de hacernos sensibles a las singularidades de la escritura, las diseminaciones del sentido, y otras ganancias que hemos obtenido sobre la hiper-codificada y binarista aridez del estructuralismo ‘duro’, tanto como sobre los economicismos o sociologismos reductores. Sin embargo, no me parece tanta ganancia la posible caída en lo que Vidal–Naquet llamaría el *inexistencialismo* que desestima el *conflicto* entre el texto y la ‘realidad’ —cualquiera sea el estatuto que se le de a ese término problemático (1995). Si se trata de estudios culturales y postcolonialidades, me voy a permitir, con algunos matices, acompañarlo a Stuart Hall, un pionero en este campo de trabajo, cuando dice (cito):

“Pero yo todavía pienso que se requiere pensar en el modo en el cual las prácticas ideológicas, culturales y discursivas continúan existiendo en el seno de líneas determinantes de relaciones materiales (...) Por supuesto, tenemos que pensar las condiciones materiales en su forma discursiva determinada, no como una fijación absoluta. Pero creo que la posición discursivista cae frecuentemente en el riesgo de perder su referencia a la práctica material y a las condiciones históricas” (Hall, 1994).

La ‘materialidad’ a la que se refiere Hall no es la del materialismo vulgar empiricista.

Es aquello que de lo ‘real’ *puede* ser articulado por una teoría que sepa que *no todo* lo real es articulable en el discurso. Pero, entonces, es necesario tener una teoría que reconozca *alguna* diferencia entre lo real y el discurso. Aún en el terreno del ‘puro signifiante’ de la poesía o la literatura de vanguardia, es discutible que no haya

nada ‘fuera del texto’: la literatura más interesante de la modernidad occidental, justamente, es la que explícitamente pone en escena la imposibilidad de que el texto lo contenga *todo* (Kafka o Beckett, por citar casos paradigmáticos). La eliminación de la ‘realidad’ como lo Otro de cuya naturaleza inaccesible el texto se hace síntoma, me parece un empobrecimiento y no una ganancia.

Y ello para no mencionar –dentro de la misma vertiente ‘textualista’– los riesgos de descontextualización de ciertas expresiones programáticas como la de la ‘muerte del autor’. Sin duda en la obra de Roland Barthes, Foucault o Derrida ésta resulta una metáfora de alta eficacia, pero ¿qué pasa cuando en circunstancias históricas y culturales diferentes (como suelen ser las de la producción textual en condiciones ‘postcoloniales’, y en las específicamente latinoamericanas) esa metáfora se *literaliza*?

La muerte del autor, ¿puede ser tomada como mero fenómeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nosotros, ¿pudo ser tomada como metáfora por Haroldo Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Urondo, por Miguel Angel Bustos?

Segundo riesgo: es el de otra forma de fetichismo (paradójicamente complementaria de la anterior), a saber el de la universalización abusiva, o del ‘Orientalismo al revés’, es decir un esencialismo por el cual se atribuye al Otro una infinita bondad ontológica, y a la propia cultura una suerte de maldad constitutiva tan deshistorizada como la del hipertextualismo. Es decir: dando vuelta el razonamiento de los ‘modernizadores’ más o menos rostowianos, que pretendían que el Centro fuera el modelo que mostraba a la Periferia su indefectible futuro, se hace de la cultura periférica una trinchera de resistencia a los males de la modernización, con lo cual quedamos en el mismo lugar en el que ya nos había puesto Hegel: fuera de la Historia. Latinoamérica y el Tercer Mundo, se nos sugiere, *no deben* pertenecer a la Modernidad, que fue la fuente de todos los males que nos aquejan, según venimos a enterarnos ahora, gracias a ciertas formas del pensamiento postestructuralista, postmarxista y/o postmodernista de tan buen *rating* en nuestras universidades, y que se precipitan en la condena de cualquier forma de racionalidad moderna o de ‘gran relato’ teórico. Aclaremos: no cabe duda de que el racionalismo instrumental iluminista, positivista o ‘progresista’ tienen un grado de complicidad imperdonable en el genocidio colonial y en la demonización o la subordinación incluso ‘textual’ del Otro (y, dicho sea entre paréntesis, no sólo del Otro ‘oriental’, como lo demuestran entre otras cosas algunos campos de concentración alemanes). Pero, nuevamente: ¿y Marx? ¿y Freud? ¿y Sartre? ¿y la Escuela de Frankfurt, ya que antes la mencionamos? ¿No pertenecen ellos también, a su manera *resistente*, a la racionalidad europea moderna? ¿No son, por así decir, la conciencia *implacablemente crítica* de los límites, las inconsistencias y las ilusiones ideológicas de la Razón occidental, desde *adentro* de ella misma?

Aquella forma de *masificación textual*, pues, que opone en bloques abstractos la Modernidad a la no-Modernidad (sea ésta ‘pre’ o ‘post’), o un Mundo Primero a uno Tercero (donde ahora hay, se sabe, un Segundo excluido) puede ser profundamente *despolitiizadora* –porque tiende a eliminar el análisis de las contradicciones y fisuras

internas de las formaciones culturales, y no sólo *entre* ellas, es profundamente *desbistorizante* — porque toma la ideología colonialista o imperialista como esencias textuales desconectadas de su soporte material en el desarrollo del capitalismo, es profundamente *ideológica* — porque toma la parte por el todo, achatando las tensiones y los *lindes* de la producción cultural, y es teóricamente *paralizante* — porque bloquea la posibilidad de que la teoría postcolonial y los estudios culturales constituyan un *auténtico* ‘gran relato’, incorporando las complejidades de la relación conflictiva de la Modernidad con sus múltiples Otros: se podría decir, en este sentido, que lo que la teoría postcolonial está potenciada para revelar y denunciar es justamente que la crítica a los grandes relatos occidentales tiene razón por *las razones contrarias* a las que argumenta el postmodernismo: a saber, porque la gran narrativa de la modernidad es incompleta, es un relato pequeño *disfrazado* de grande, en la medida en que se constituye a sí mismo por la *exclusión* o la ‘naturalización’ de una buena parte de las condiciones que lo han hecho posible, ejemplarmente (pero no únicamente) el colonialismo y el imperialismo. Tendremos que volver sobre esto. Pero, en todo caso, aunque fuera por las razones inversas, *dispensar* a las culturas periféricas de su inclusión en la Modernidad es otra manera de excluirlas, cuando lo que se requiere es pensar las maneras conflictivas y desgarradas, incluso sangrientas, de su inclusión en ella.

Desde adentro mismo de la teoría postcolonial, Aijaz Ahmad (con buenas razones, me parece) le ha reprochado a Said —y al propio Fredric Jameson, en alguno de sus textos menos felices— hacer del llamado ‘Tercer Mundo’ una quimera homogénea y sin fisuras en su identidad de víctima, y de la cultura europea un bloque sólido de voluntad de poder imperialista, racista y logocéntrico (Ahmad, 1993). Como si *ambas* esferas (celestial una, infernal la otra) no estuvieran atravesadas por la lucha de clases, la dominación económica, étnica o sexista, la corrupción política, la imbecilidad mediática, en una palabra, todas las lacras del capitalismo tardío transnacionalizado, que hoy en día no tiene ‘lado de afuera’. Claro está que le debemos muchas de esas lacras a la historia de la dominación imperialista y neocolonial que ahora llamamos ‘globalización’. Pero *justamente por eso* es necesario que veamos también los *lindes internos* que atraviesan nuestras propias sociedades, nuestras propias lenguas, nuestras propias producciones culturales. Así como el Primer Mundo debería recordar *sus* propios lindes internos, de los cuales no siempre puede estar orgulloso, sería bueno recordar, por ejemplo, que la exquisita lengua francesa, con la que la cultura rioplatense tuvo siempre estrechas ‘relaciones carnales’, a la que nuestra literatura siempre le ha envidiado su papel progresista de profunda unidad cultural, era hasta no hace mucho apenas el dialecto hegemónico de la Ile de France; que en 1789, el 80% del pueblo que hizo la revolución llamada ‘Francesa’ *no* hablaba francés, sino occitano, bretón, *languedoil* o vasco, y que la celebrada unidad cultural bajo la lengua francesa se impuso muchas veces a sangre y fuego, por un feroz proceso de colonialismo ‘interno’ (Cfr. Calvet, 1973). Como diría Walter Benjamin: no hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie.

También los latinoamericanos, precipitándonos muchas veces en la defensa irrestricta de nuestras literaturas y culturas ‘nacionales’, olvidamos a menudo nuestros propios lindes internos: preferimos encantarnos con nuestro reflejo homogéneo y cristalino en el espejo de ese Otro que nos han construido las culturas del centro para mantener *alguna* esperanza de que allá lejos queda una macondiana tierra incontaminada por el barro y la sangre de la Historia globalizada: con lo cual, está claro, nos condenan a unos cuantos cientos de años de soledad, en la espera de que nuestras literaturas sigan construyendo su ‘alegoría nacional’, como la llama Jameson en su famoso artículo sobre ‘La literatura del Tercer mundo en la era del Capitalismo Multinacional’(1980). Y conste que cito críticamente a Jameson sólo para extremar mi argumento, puesto que estoy hablando del que posiblemente sea el más inteligente y sutil teórico marxista de la literatura con que cuenta hoy en día el Primer Mundo, admirable por ser de los pocos que en el vientre mismo del ‘pensamiento débil’ postmoderno no ha depuesto las armas de la crítica. Pero también él, en el fondo, quiere alimentar aquella esperanza, quiere absolutizar ese lugar del Otro, postulando que *toda* la literatura del Tercer Mundo no es otra cosa que la construcción textual de la ‘alegoría nacional’ y la búsqueda de la Identidad perdida a manos del imperalismo y el colonialismo. Pero es un flaco favor el que así nos hace, pasando un rase-ro igualador por nuestros conflictivos lindes y por esos nuestros malentendidos originarios que señalábamos más arriba, bloqueando la visión del campo de batalla cultural que constituye la literatura latinoamericana (para no hablar en general del ‘Tercer Mundo’, esa entelequia de los tiempos en que había otros dos).

Es hora de que seamos claros: no hay tal cosa como *la* literatura del Tercer Mundo; no hay tal cosa como *la* literatura latinoamericana; no hay ni siquiera tal cosa como *la* literatura argentina, cubana o mexicana. Por supuesto que —para circunscribirme a *las* literaturas argentinas— no niego la fuerte presencia de algo así como una ‘alegoría nacional’ en las obras de Marechal, de Martínez Estrada, o más atrás, de Sarmiento o Echeverría. Pero habría que hacer un esfuerzo ímprobo para encontrarla en Macedonio Fernández, en Bioy Casares o en Silvina Ocampo, o aún en el propio Borges, que siendo un escritor mucho más ‘nacional’ de lo que la crítica suele advertir, sin embargo la Argentina es para él, más bien al contrario, una alegoría del Mundo. Incluso, como puede leerse en *El Aleph*, un punto infinitesimal en una casa de un barrio escondido de Buenos Aires puede contener el Universo entero: ¿y qué tal suena eso, en todo caso, como alegoría de la globalización al revés?

Podríamos hacer el razonamiento, justamente, al revés, para mostrar que la función ‘alegoría nacional’ de la literatura no es privativa de Latinoamérica ni del Tercer Mundo: ¿acaso no podrían leerse *Rojo y Negro* de Stendhal o *La Guerra y la Paz* de Tolstoi como alegorías nacionales de esas sociedades que tienen que reconstituir su entera identidad después de las catástrofes de la Revolución Francesa o la invasión napoleónica? ¿No podría leerse como alegoría nacional el *Ulises* de Joyce, que traspone la epopeya homérica, es decir el propio acta de fundación de la literatura occidental, a las calles irreductiblemente *locales* del Dublín de principios de siglo? Claro está que

aquí se me objetará con mis propios argumentos: justamente porque -al revés de lo que sucede con Francia, con Irlanda o con Rusia- Latinoamérica no ha *partido* de una auténtica Identidad Nacional, es que necesita 'alegorizarla' mediante la literatura de manera semejante a como Hegel y los románticos alemanes lo hicieron en su momento mediante la filosofía. Lo admito: yo mismo he empezado por plantear esa hipótesis; pero lo que estoy intentando mostrar ahora es que esas diferencias son *históricas*: tienen que ver con el desarrollo particular, 'desigual y combinado', de los distintos *segmentos* mundiales definidos y delimitados por las transformaciones del modo de producción capitalista, y no suponen una diferencia de 'naturaleza', ontológica.

Insisto: no es bajo la homogeneidad de la alegoría nacional, aún cuando ella exista, que se encontrará la *diferencia específica* de las literaturas latinoamericanas, o por lo menos no la más interesante. Más bien al contrario, estoy convencido de que nuestras literaturas -con su enorme fragmentación y diversidad estética y cultural, por no decir lingüística (pues hay una 'lengua' rioplatense como hay una 'lengua' caribeña)- nuestras literaturas, digo, constituyen en todo caso un modo de usar las lenguas llamadas 'nacionales' en descomposición como alegoría de un mundo que se nos ha vuelto ajeno, y en buena medida incomprensible, pero no porque estemos fuera de él, en algún limbo de Alteridad solidificada: estamos *dentro* del mundo capitalista globalizado, pero lo estamos como está un turco en Berlín, un argelino en París o un chicano en Nueva York: en una situación de conflicto con nuestros propios lindes, que por otra parte no son sólo nacionales, sino también de *clase*, aunque ésta sea una categoría que el 'textualismo' y el 'multiculturalismo' postmoderno tienda a hacernos olvidar.

Las literaturas de alegoría nacional, quiero decir, de todos modos no son leídas ni producidas de la misma manera por aquellos para quienes la 'Nación' es un mero coto de caza y depredación, que por aquellos para quienes es un dolor interminable e insoportable, una 'pesadilla de la que no se puede despertar', como decía el propio Joyce de la Historia. Tal vez sea esta inconsciente *resistencia* a alegorizar el Horror, a *estetizarlo* para volverlo tranquilizadamente comprensible, lo que haya impedido a la literatura argentina, por ejemplo, tener la gran novela del llamado Proceso.

Y no hay 'estudio cultural' ni 'postcolonial' que pueda hacerse cargo de eso, que pueda integrar al *texto* de la teoría ese *plus de horror* indecible que sostiene nuestra Historia.

Dicho sea esto no como un llamado para *desesperar* de la teoría, sino todo lo contrario: para volverla eficaz señalándole sus *lindes*; para ponerle un límite que nos permita ver lo que hay más allá de ella, lo que sólo una *praxis* de construcción permanente, en la lucha interminable por el sentido, nos permitirá interrogar. Como diría el mismo Sartre: ahora no se trata tanto de lo que la Historia nos ha hecho, sino de qué somos *nosotros* capaces de hacer con eso que nos ha hecho.

IV

Pero hay una segunda cuestión, más general y ‘filosófica’, si se quiere decir así, a la que ya nos hemos referido de paso y que ha producido equívocos a nuestro juicio lamentables en la corriente principal de las disciplinas preocupadas por la cultura (incluyendo a la teoría literaria). La imposibilidad de un pensamiento histórico está ligada también –para las teorías ‘post’– a la crisis de la Razón Occidental y de sus ideas de Sujeto y Totalidad. Puesto que esas nociones son características de la Modernidad (o sea, para decirlo sin los eufemismos de la jerga ‘post’, del Capitalismo), *todo* el pensamiento moderno queda masivamente identificado con una Razón y un Sujeto monolíticos y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumentalista de conocimiento utilitario y dominación. Paradójicamente, ésta es una imagen a su vez monolítica y *falsamente* totalizadora de la Modernidad. Porque, por tercera vez, ¿qué pasa con, por ejemplo, Marx o Freud? Ellos son los *datos anómalos* de esta imagen, aquellos que precisamente *desmienten* esa autoimagen ‘moderna’ de omnipotencia de la Razón y del Yo, mostrando las heridas internas no cicatrizables de la Modernidad: nociones como la de lucha de clases o la del sujeto dividido denuncian los quiebres irreconciliables consigo mismos de esas ‘totalidades’ del Yo, de la Sociedad, de la Historia, identidades solidarias en su completamiento abstracto, *ideal*, del *modo de producción* que sostiene a la ‘civilización’ moderna. De un modo de producción donde *todo* el pensamiento puede ser un acto de violencia a veces insoportable, cuya máxima pretensión es, decía Nietzsche, ‘la más formidable pretensión de la filosofía en la máquina platónica del racionalismo occidental: hacer todo manejable, hasta el amor’.

Hay, pues, al menos dos imágenes de la Modernidad: la imagen homogénea ‘ilustrada’ de la historia moderna como progreso indetenible de la Razón, imagen *compartida* por la crítica del antimodernismo ‘post’ (como reflejo especular de simetría invertida, podríamos decir), y la imagen dialéctica, desgarrada y ‘autocrítica’ que nos transmiten Marx y Freud *desde adentro mismo de la propia modernidad*, como constitutivo ‘malestar en la cultura’ en conflicto permanente con las ilusiones sin porvenir de una Razón instrumental. De una Razón cuyos límites y perversiones internas, radicalizando una vía abierta por Weber, van a ser mostradas –hasta las últimas consecuencias y de manera implacable– por Adorno y la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer, 1968). Es decir: por los amargos herederos de una teoría crítica de la Modernidad que en su época está *obligada* a pensar el Terror, está obligada a pensar la *experiencia límite* de la humanidad occidental: la del campo de concentración y el exterminio en masa, que (y es absolutamente *imprescindible* no olvidar esto) es una experiencia, o mejor un experimento, *de la Razón*.

En efecto, es el inmenso mérito de la Escuela de Frankfurt el haber tenido el coraje de no sumarse al coro bienpensante de almas bellas que atribuyeron esa experiencia extrema a un inexplicable abismo de irracionalidad desviadora de la Historia y del Progreso: como si no estuviera en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna (de la racionalidad instrumental capitalista sobre la que ha-

bían alertado, de diferentes maneras, Marx y Freud). Como si la verdad no fuera –para ponerlo en las también famosas y terribles palabras de Benjamin– que todo documento de civilización es *simultáneamente* un documento de barbarie. Es su mérito, repito, haber visto esto sin por otro lado sucumbir a la tentación del irracionalismo o el cinismo.

Es claro que, pese a la radicalidad inédita de esa ‘experiencia extrema’, Adorno y sus compañeros podían haber advertido aún antes esta ironía trágica. La podían haber advertido, por ejemplo, en el lugar *fundacional* que para el pensamiento de Occidente tiene, según hemos visto, el genocidio americano (y más tarde, de todo el mundo no europeo bajo el colonialismo), en la autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad ‘moderna’, del Sujeto cartesiano, de una ‘totalidad’ histórica identificada –como puede vérselo aún en Hegel– con la ‘Razón’ de la acumulación capitalista europea, pero de la cual queda expulsada (por exclusión, por disolución en el silencio, o por liso y llano exterminio) el ‘Otro’ que en primer lugar permitió la constitución de esa imagen. Esto también es algo, quizá, que Freud podía haberles explicado a los filósofos historicistas y ‘progresistas’. Es decir: podía haberles explicado que la Totalidad de la Razón sólo puede plegarse sobre sí misma ‘tapando’ imaginariamente el agujero de una Particularidad inasimilable, de unos *desechos*, de unas *ruinas* del Yo racionalizante, cuya *renegación* es precisamente la condición de existencia de la Totalidad. O sea: podía haberles explicado, en el fondo, lo mismo que autocontradictoriamente ya habría explicado *el propio Hegel* (un filósofo en este sentido mucho más ‘materialista’ que todos los positivistas que lo acusan de espiritualismo) si en su época hubiera tenido un Freud que lo ‘interpretara’: a saber, que es precisamente la existencia del Particular lo que constituye la condición de posibilidad del Universal, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su ‘cierre’; demuestra que –dicho vulgarmente– el Universal viene fallado de fábrica. O –en una terminología más actual y sofisticada– que el Otro con mayúscula *es*, constitutivamente, un Otro castrado³. Tan ‘castrado’ como esa Totalidad Originaria a la que indefectiblemente se alude cuando se habla de una ontológica ‘Identidad Nacional’.

Pero esto, desde ya, es algo muy diferente a la manía ‘post’ de pontificar sobre la lisa y llana *desaparición* de las identidades y los ‘sujetos’. Para empezar, ni Freud ni Lacan, por ejemplo, hablaron jamás de semejante desaparición, sino en todo caso de la *división* del sujeto, lo cual es otra manera de hablar de la castración del Otro, de la imposible *completud* simbólica de la identidad. Pero, justamente: esa imposibilidad hace más necesarias (si bien inconscientes) las *articulaciones* entre, por ejemplo, la identidad de clase y la de los ‘movimientos sociales’, para retomar este problema que está en la actual picota. Y es obvio que este problema no puede ser pensado hoy del mismo modo en que podía haber sido pensado por Marx, pero ello no argumenta en contra de Marx, sino *a su favor*: demuestra que también la articulación de las identidades colectivas está sujeta a la *materialidad histórica*.

Y ya que estamos en tren de reconocer méritos es sin duda una gran virtud de la ‘teoría postcolonial’ (Said, Spivak, Bhabha et al.) la de haber *reintroducido* la historia —es decir, la *política* en sentido fuerte— en los estudios culturales, retomando la línea ‘subterránea’ de la historia de los vencidos, incluso en un sentido benjaminiano, al mostrar de qué diversas y complejas formas las *ruinas* del colonialismo siguen relampagueando hoy en los discursos y las prácticas del mundo (no tan) *post*-colonial.

Pero no deja de ser un mérito ambiguo: si por un lado el recurso a las teorías y técnicas de análisis ‘post’ y a ciertos autores—guías (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permiten a los pensadores postcoloniales *refinar* extraordinariamente sus categorías de análisis frente a las antiguas teorizaciones antiimperialistas (digamos las de un Lenin o las múltiples versiones de la teoría dependentista), especialmente en lo que hace a la crítica cultural e ideológica, por otro lado, y con escasas excepciones —Aijaz Ahmad es quizá la más notoria—, el recurso prácticamente *exclusivo* a esas metodologías implica el casi completo abandono de formas de pensamiento (Marx, Freud, la Escuela de Frankfurt) que, como lo venimos defendiendo enfáticamente aquí, siguen siendo *indispensables* para una totalización de la crítica a un modo de producción en buena medida constituido también por la experiencia colonialista y postcolonialista.

Por otra parte, y paradójicamente, la reintroducción de la dimensión histórico—política por parte de la teoría postcolonial adolece con frecuencia de un exceso metafísico y a la larga deshistorizante (lo que posiblemente también se explique por el recurso masivo a los textualismos ‘post’) que cae en ciertas ontologías sustancialistas muy similares a las propias de la vieja denominación de ‘Tercer Mundo’ como entelequia indiferenciada en la que todos los gatos son pardos: es problemático, por ejemplo, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales —o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades ‘externas’— que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y por otra parte a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, en alguna medida como subproducto de las ‘revoluciones burguesas’ metropolitanas —en particular la francesa, aunque también la revolución anticolonial norteamericana y las crisis metropolitanas— y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial. Aunque no sea éste el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país —digamos, Argelia— constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de ‘guerra fría’ entre ‘bloques’ económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un ‘capitalismo tardío’ en proceso de renovación tecnológica profunda, con ‘carrera armamentística’ y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país —digamos, la Argentina— constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable.

Es obvio que la producción cultural y simbólica de dos sociedades tan radicalmente diferentes en sus historias es por lo menos difícilmente commensurable. Pero además está esa otra diferencia fundamental de la que hablábamos antes: mientras las revoluciones anticoloniales del siglo XIX (las latinoamericanas en general, repetimos que con la única excepción de Haití) fueron hechas por las *élites* económicas locales que buscaban un mayor ‘margen de maniobras’ para sus negocios y por lo tanto una mayor autonomía respecto de los dictados de la metrópolis, y sólo bajo su férrea dirección permitieron cierto ‘protagonismo’ popular, las revoluciones anticoloniales o postcoloniales del siglo XX (de Argelia a Vietnam, de México a la India, de China a Grenada, de Cuba a Angola, de los *mau-mau* a Nicaragua, etcétera) fueron *fundamental y directamente asumidas* por las masas plebeyas, por la conjunción de fracciones de la clase obrera y el campesinado, por el ‘pueblo’, más allá o más acá de que esos movimientos hayan sido luego absorbidos (o abiertamente traicionados) por las *élites* emergentes. Esto no sólo le dio a esos movimientos un carácter completamente diferente a los del siglo anterior desde el punto de vista de su *praxis* política, sino que en el plano teórico la diferencia misma obliga a reintroducir la perturbadora (pero persistente) cuestión de *clase*. Más adelante veremos que por supuesto ésta no es la *única* cuestión: en análisis como los ya canónicos ensayos ‘proto-postcoloniales’ de Frantz Fanon sobre la revolución argelina, las cuestiones étnica, de género, de psicología social y culturales en general tienen una importancia de primer orden; pero la tienen, precisamente, en su *articulación* -siempre específica, no reductible- con la cuestión de clase. De todos modos, lo que nos importaba destacar ahora es el hecho mismo de la diferencia entre seculares ‘estilos’ revolucionarios, que impiden su homologación bajo fórmulas teóricas generales. Pretender ponerlos en la misma bolsa implica una homogeneización ella sí reduccionista y empobrecedora, aunque se haga en nombre de Lacan o Derrida.

Eso es lo que a veces ha sucedido -para volver a un caso ya citado- aún con pensadores tan complejos como Jameson, cuando han intentado interpretar toda la literatura del ‘Tercer Mundo’ bajo el régimen hermenéutico global de la ‘alegoría nacional’, con lo cual sale el tiro por la culata y se obtiene, para continuar con la figura, lo peor de dos mundos: por un lado se dice una obviedad de un grado de generalización poco útil (*cualquier* producto de la cultura de *cualquier* sociedad transmite en alguna medida imágenes ‘nacionales’), por otro lado se pasa un rasero unificador que tiende a suprimir toda la riqueza de las especificidades estilísticas, semánticas, retóricas, etcétera, que -tratándose de obras de arte- conforman propiamente hablando la *política* de la producción estética, que también está, entre paréntesis, atravesada por la dimensión histórica: en este sentido, ¿cómo podría compararse a, digamos, los ya nombrados Nahgib Mafouz o Hani Kureishi con, digamos, Sarmiento o Borges? Y ello para no mencionar que, aún comparando entre contemporáneos, aquella diferencia entre las respectivas historias suele ser decisiva para la estrategia de interpretación y lectura: no es difícil encontrar ‘alegorías nacionales’ -aún descontando el monto de reduccionismo de la especificidad estética que supone leer bajo ese régimen de

homogeneización— en autores provenientes de sociedades de descolonización reciente que todavía están luchando por la propia construcción de su ‘identidad’; la tarea es menos simple en los provenientes de sociedades de descolonización antigua, en todo caso sometidas a otros procesos de dependencia, neocolonialismo o ‘globalización subordinada’. Aún extremando mucho la metáfora y buscando más de cinco pies al gato, se requieren esfuerzos ímprobos para encontrar la ‘alegoría nacional’ (al menos, para encontrarla como estrategia central de la escritura) en Adolfo Bioy Casares, en Juan Carlos Onetti o en Macedonio Fernández. Pero aún cuando es posible encontrarla de manera más o menos transparente (lo cual es más fácil en las literaturas de las naciones no rioplatenses, con una identidad étnica y cultural más compleja y contradictoria) resulta patente que ella se construye de un modo radicalmente distinto al de las sociedades que, como decíamos, todavía pugnan por encontrar su ‘identidad’, sólo muy recientemente enfrentadas al problema de la ‘autonomía’ nacional .

Y el problema se complica aún más cuando —como ocurre a menudo en los estudios culturales y los teóricos de la postcolonialidad— se amplía el concepto de ‘postcolonial’ para incluir a las minorías étnicas, culturales, sexuales, etcétera, *internas* a las propias sociedades metropolitanas, ya sea por vía de la diáspora inmigratoria de las ex colonias o por la opresión multiseccular de las propias minorías raciales (indígenas y negros en casi toda América, por ejemplo). La extraordinaria complejidad que puede alcanzar la ‘alegoría nacional’ de un autor negro o chicano de Nueva York, de un autor pakistaní o jamaicano en Londres, de un autor marroquí o etíope en París, un autor turco en Berlín, a lo cual podría agregarse que fuera mujer, judía y homosexual, esa extraordinaria complejidad de cruces entre distintas y a veces contradictorias situaciones ‘postcoloniales’ no deja, para el crítico —si es que quiere ser *verdaderamente* ‘crítico’ y no simplificar en exceso su lectura— otro remedio que retornar al análisis cuidadoso de las estrategias específicas de la producción literaria en *ese* autor, de las singularidades irreductibles del *estilo*, vale decir: para ponernos nuevamente adornianos, de las *particularidades* que determinan su autonomía específica respecto de la *totalidad* ‘postcolonial’.

Recientemente un autor norteamericano no muy conocido, Patrick McGee, inspirándose asimismo en Adorno pero también en Lacan, ha utilizado un argumento semejante a éste para discutir algunas de las posiciones del ‘padre’ de la teoría postcolonial, Edward Said. En efecto, en un libro por lo demás notable en muchos sentidos (Said, 1997), Said escribe: todas las formas culturales son híbridas, mixtas, impuras, y ha llegado el momento, para el análisis cultural, de reconectar su crítica con su realidad’; a continuación de lo cual critica a la Escuela de Frankfurt (como lo hemos hecho, al pasar, nosotros) por su silencio ante la cuestión del imperialismo y el colonialismo, si bien admite que esto es así para la mayor parte de la crítica cultural de los países metropolitanos, con excepción de la teoría feminista y de los estudios culturales influidos por Raymond Williams y Stuart Hall. Sin embargo, como señala McGee, el propio énfasis de Said en el carácter fetichizador de las categorías de análisis estético dominantes en las metrópolis apunta hacia la pertinencia histórica de

la *lógica* de la teoría adorniana (McGee, 1997). En la *Teoría Estética*, por ejemplo, la obra de arte autónoma no ‘trasciende’ la historia, sino que se constituye como una *forma histórica específica*, que depende de la ‘separación de las esferas’ socioeconómica y estética característica de la cultura burguesa, y que se remonta por lo menos al siglo XVIII, a mediados del cual, casualmente, con Baumgarten y luego con Kant, la Estética se autonomiza como disciplina. Si se ignora la autonomía de la obra de arte, entonces se supone que la relación entre la obra y su contexto es inmediata y transparente. Se asume que el ‘mensaje’ de la obra está completamente contenido en su significado, independientemente de la ‘forma’. Semejante análisis, por lo tanto, ignora o al menos sobresimplifica la relación *sintomática* de la obra con su contexto histórico, en este caso su contexto post-Ilustración (que incluye, claro está, el contexto ‘postcolonial’, aunque Adorno no lo mencione). En cambio, cuando Adorno describe la obra de arte, leibnizianamente en apariencia, como ‘mónada sin ventanas’, su intención no es separarla del contexto histórico, sino articularla como *forma* social específica. Según Said, en la medida en que *esta* forma social es propia y única de Occidente, “es un error argumentar que las literaturas no-europeas, esas con más obvias filiaciones con el poder y la política, pueden ser estudiadas *respectablemente*, como si su realidad fuera tan pura, autónoma, y estéticamente independiente como la de las literaturas occidentales”.

A esto puede replicarse, por supuesto, de varias maneras. Empecemos por reproducir algunos de los argumentos de McGee con los que concordamos plenamente, para luego exponer algunos propios. Como dice McGee, esta manera de pensar entraña el peligro –paradójico y contradictorio con los propósitos mismos de Said– de menospreciar el placer propiamente *estético* que se puede obtener de la lectura de los textos postcoloniales, ‘tercermundistas’ o como se los quiera llamar, puesto que sugiere para dichos textos una ‘simplicidad’ artística que desestima su real complejidad y sofisticación. Pero, justamente, si ‘toda obra de arte es híbrida, mixta e impura’, y Said hace de eso una condición de su complejidad estética, cuánto más híbridos, mixtos e impuros –por las razones ya apuntadas– serán los textos ‘postcoloniales’ en general, sometidos en mayor medida aún al entrecruzamiento de lenguas, culturas y constelaciones simbólicas heteróclitas, y en particular los textos latinoamericanos, construyendo sus propias ‘alegorías’ sobre las ruinas del equívoco primigenio de sus ‘culturas nacionales’. ¿Por qué, entonces, negarles a ellos tal complejidad para reducirlos a una mera cuestión de ‘contenido’, de ‘filiación con el poder y la política’ inmediata y transparente? No es que esta filiación no exista, y probablemente sea *cierto* que ella es más evidente, por necesidades históricas, que en las ‘altas’ literaturas metropolitanas. Pero se trata de una cuestión de grado y no de naturaleza, que no afecta a la importancia de la *forma estética* en que dicha ‘filiación’ se articula para darle a cada obra su diferencia específica de *estilo*.

Pero entonces –agregaríamos nosotros– si el carácter de autonomía estética de la obra es tan válido para los textos postcoloniales como para los europeos, recíprocamente *no es cierto* que la literatura europea sea *intrínsecamente* tan ‘autónoma’, ‘esté-

ticamente independiente' y por lo tanto 'respetable' como parece creerlo Said: en primer lugar, aunque parezca una perogrullada (pero es una perogrullada que Said no parece tener en cuenta), la literatura y la cultura europea en general *no es ajena* —todo lo contrario— a la cultura no-europea, si se recuerda lo dicho más arriba sobre la importancia del colonialismo para la propia constitución de la 'identidad' europea moderna. En segundo lugar, la literatura y la cultura europea está tan atravesada como la no-europea por 'el barro y la sangre' de la Historia, sólo que sus 'estrategias de contención' ideológica (como las llamaría el propio Jameson) son más sutiles y sofisticadas, por la sencilla razón de que han tenido más tiempo y mayor necesidad de desarrollarse. Pero, al igual que sucede en *cualquier* literatura o texto estético, su autonomía relativa respecto de esas 'estrategias de contención', las estructuras en buena medida inconscientes y 'deseantes' de su 'productividad textual' (para recordar esa noción de Kristeva), frecuentemente rompen sus propios condicionamientos, y lo hacen en el terreno de la especificidad y la singularidad de su *forma estética*. Como lo subraya provocativamente el propio Adorno, "la junta militar griega sabía muy bien lo que hacía cuando prohibió las obras de Beckett, en las que no se dice ni una palabra sobre política". Por lo tanto, no es principalmente en la *naturaleza*, nuevamente, de las obras metropolitanas y postcoloniales donde debería buscarse la diferencia (que por supuesto existe, tanto en el registro de la 'forma' como del 'contenido'), sino en la *mirada* del crítico, que debería aplicarse a encontrar las maneras específicas en que actúan las contradicciones internas a unos y otros textos, la manera específica en que ese trabajo textual particular *sintomatiza* la relación con la totalidad histórica, tan compleja y sofisticada en unos y otros, aunque por razones distintas.

En verdad, un teórico como el nombrado Aijaz Ahmad ha llegado a sugerir que estas *faltas*, combinadas con los *excesos* del postestructuralismo, implican el peligro ya no de licuar el potencial radicalismo político de la teoría postcolonial, sino de precipitarla directamente en el conservadurismo, en la medida en que el recurso teórico a la diseminación del sentido, la disolución de las identidades ideológico-políticas y el textualismo pueden ser tema de apasionantes debates académicos, pero tienden a separar la teoría de cualquier forma de compromiso político con las prácticas de resistencia: "Las formas materiales de activismo son así sustituidas por un compromiso textual que visualiza a la *lectura* como la única forma apropiada de hacer política" (Aijaz Ahmad, 1997). Sin embargo, no es que Ahmad adopte una actitud de militancia populista contra la teoría. Como tampoco lo hace Bart Moore-Gilbert al proponer, sugestivamente, que "la teoría postcolonial ha sido decisiva para hacer visibles las interconexiones entre la producción cultural y las cuestiones de raza, imperialismo y etnicidad (...) pero ciertamente se puede argumentar que aún queda mucho por hacer en el campo postcolonial. Como lo he sugerido antes, el área de las *cuestiones de clase* todavía ha sido insuficientemente considerada, incluso en el análisis del discurso colonialista, y lo mismo puede decirse respecto de la *cultura popular*" (Bart Moore-Gilbert, 1997 *-cursivas nuestras -*).

Tanto Ahmad como Moore–Gilbert, sin embargo, descuidan un poco unilateralmente, en nuestra opinión, un factor del cual ya señalamos sus ambigüedades pero del que ahora quisiéramos rescatar su pertinencia. La teoría postcolonial -a veces incluso a pesar de sí misma- ha hecho el gesto para nosotros muy importante de reintroducir una dimensión no sólo histórica sino *estético–filosófica* en las ciencias sociales, contribuyendo, por así decir, a despositivizarlas. El problema es que lo ha hecho por la vía exclusiva y excluyente de la filosofía y la teoría estética ‘post’, cuando una mayor atención -no necesariamente excluyente, desde ya- a la *dialéctica negativa* (en el sentido de un Adorno, pero también, a su manera y aunque no la llame así, de un Sartre) permitiría pensar una relación más compleja y conflictiva entre, digamos, la Parte y el Todo: por ejemplo, para nuestro caso, entre la ‘parte’ *ficcional* de una noción como la de ‘cultura nacional’, y por otro lado los efectos materiales buenos o malos de esa ficción, y cuya ‘bondad’ o ‘maldad’ no puede ser decidida en abstracto, por fuera de las relaciones de fuerza que atan la ‘Parte’ latinoamericana al ‘Todo’ de un mundo que cada vez menos parecemos estar en condiciones de *no elegir*, al tiempo que cada vez más parece transformarse en aquella ‘pesadilla de la que no podemos despertar’.

Pero, llegados hasta aquí, no podemos sustraernos de hacer(nos) una pregunta incómoda (que, por supuesto, no estaremos en condiciones de responder acabadamente): ¿qué relación podemos *pensar*, finalmente, entre nuestra ‘latinoamericanidad’ y esa cultura occidental que nos ha constituido en *su* Otro?

La primera tentación es la de responder(nos) que, como latinoamericanos, y por obvias razones históricas, tampoco podemos ‘distraernos’ del hecho de que la cultura occidental *es*, también, *nuestra*, en mayor medida quizá de lo que lo es para Asia o África, aunque no necesariamente por mejores razones. Lo es, sin duda, ambigua y conflictivamente: lo es como desgarrado ‘linde’ o *in-between* que todavía (aunque menos en el Río de la Plata que en el resto del continente) guarda la memoria de ese desgarramiento inicial. Esto no es ninguna novedad: los más lúcidos pensadores ‘postcoloniales’ -pienso, entre los argentinos, en una riquísima tradición que va desde Echeverría, Sarmiento o Alberdi hasta, digamos, Martínez Estrada- han sentido ese desgarramiento como *el* problema cultural mismo de América ‘Latina’. En todo caso, lo que constituiría una ‘novedad’ sería el decidirse a plantear de una buena vez una batalla frontal para *reapropiarnos* de lo mejor de esa cultura como arma *contra* lo peor y desde *nuestra* situación de ‘desgarrado *in-between*’: desde una situación de Mismo/Otro, por lo tanto, que permitiría -en una proximidad crítica despojada de la fascinación del ‘aura’- mostrar a Occidente como Otro de sí mismo, a la manera de Marx, Nietzsche o Freud. Y no es que esto no haya sido hecho antes -ahora pienso, por ejemplo, en un Mariátegui-, pero el abandono de esa empresa en las últimas décadas significaría que, kierkegaardianamente, semejante ‘repetición’ apareciera como una *novedad*.

Aunque a decir verdad, hay, en América Latina, una excepción notable tanto por su práctica como por la reflexión teórica que su propia práctica le provoca: el *movimiento 'antropofágico'* brasileño, a partir de Oswald de Andrade y su continuidad en poetas-críticos como Haroldo de Campos. En efecto, como punto de partida para abordar el problema de la 'identidad cultural' y la legitimación del desarrollo 'nacional' del trabajo intelectual en los países 'subdesarrollados', los poetas concretistas de esa generación fueron capaces de recuperar desde el emblemático *Macunaíma* de Mario de Andrade hasta las tesis críticas sobre el *logocentrismo* de origen platónico (y de proyección, diríamos ahora, 'orientalista') de Jacques Derrida. La 'identidad' brasileña fue concebida así como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el 'modo brasileño' de ser universal. El propio Haroldo de Campos desarrolla esta perspectiva *des-centralizante* en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la antropofagia oswaldiana, que 'digiere' otras culturas 'vomitando' lo que no le es útil a aquella construcción diferencial. Nuestras culturas, tal como son hoy, no tuvieron infancia -nunca fueron *infans*: no-parlantes: nacieron ya 'adultas', hablando complejas y múltiples lenguas culturales pero ajenas. "Articularse como diferencia en relación con esa panoplia de universalía, he ahí nuestro nacer como cultura propia" (Cfr. de Campos, 2000). Algo semejante -con toda la modestia del caso- hemos intentado sugerir nosotros mismos, al hablar en otra parte de la cultura argentina como de un *pentimento* (retomando la metáfora pictórica de las capas superpuestas de pintura en los cuadros de pintores 'arrepentidos' de su obra anterior, y que con el paso del tiempo empiezan a entreverse por detrás de la nueva pintura; también podíamos haber hablado, para el caso, de *palimpsesto*, a la manera de Gerard Genette): capas superpuestas y en competencia, de las cuales el 'cuadro' final -aunque siempre provisorio- es el testimonio de su *conflicto*, de la cultura 'propia' como *campo de batalla* bajtiniano, en el que no se trata tanto de los 'temas' como del *acento*, del predominio de la 'lengua' y el 'estilo'(Grüner, 1995). Otra vez, se trata aquí de la tensión *política* irresoluble entre el Todo que sólo es Todo porque reniega de su parte que lo hace *parecer* Todo, y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con el Todo, y en esa misma lucha se arroja hacia un horizonte nuevo.

Pero de todos modos, este 'descargo', como hemos dicho, sería engañoso. Lo sería, en primer lugar, personalmente, puesto que el autor de este texto ha sido (mal o bien) *formado* principalmente en esa cultura, y no ve razón alguna para renunciar a servirse de ella críticamente. Aún así, ese dato autobiográfico es trivial. Lo realmente importante son las razones teóricas, históricas y 'alegóricas' que legitiman el llamado a un retorno de las grandes cuestiones excluidas -empezando por los fundamentos 'utópicos' de nuestra 'identidad'- como matriz y plataforma de lanzamiento de una *construcción* de *nuevos* fundamentos para *pensar y practicar* un futuro 'fin de las pequeñas historias' también para Latinoamérica y para la Argentina. Es decir: de regresar de la hermandad de las hormigas hacia el horizonte de la rama dorada.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer 1968 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).
- Ahmad, Aijaz 1993 *In Theory* (Londres: Verso).
- Aijaz Ahmad 1997 “Culture, nationalism, and the role of intellectuals”, en Word, E. M. y J. B. Foster (Editores) *In defense of history: Marxism ant the postmodern agenda* (New Cork: Monthly Review).
- Babha, Homi 1996 *The location of culture* (Londres: Routledge).
- Bart Moore–Gilbert 1997 *Postcolonial theory: Context, practices, politics* (Londres: Verso).
- Calvet, Jean–Louis 1973 “Le colonialisme lingüístico en France”, en *Les Temps Modernes* N° 324–6.
- Chakravorty Spivak, Gayatri 1996 *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge).
- de Campos, Haroldo 2000 *De la Razón Antropofágica y Otros Ensayos* (México: Siglo XXI).
- De Martino, Ernesto 1977 *La Fine del Mondo. Contributo all’analisi delle apocalissici culturali* (Torino: Einaudi).
- Grüner, Eduardo 1995 “La Argentina como pentimento”, en *Un Género Culpable* (Rosario: Homo Sapiens).
- Hall, Stuart 1994 *Critical dialogues in Cultural Studies* (Londres: Routledge).
- Huntington, Samuel P 1996 *El choque de las civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Fredric 1980 “Third–World Literature in the era of Multinational Capitalism”, en *Social Text* N° 19.
- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el postmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- McGee Patrick 1997 *Cinema, theory, and political responsibility in contemporary culture* (New Cork: Cambridge University Press).
- Said, Edward 1989 *Orientalism* (Londres: Penguin).
- Said, Edward W. 1997 *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama).
- Sartre, Jean–Paul 1966 *Qué es la literatura* (Buenos Aires: Losada).
- Vidal–Naquet, Pierre 1995 *Los asesinos de la memoria* (Mexico: Siglo XXI).
- Zizek, Slavoj 1994 *Tarrying with the Negative* (Londres: Verso).

Notas

1 Y no obstante, ¿no ha alcanzado la Argentina del 'post 19/20', dicen muchos, esa instancia de *praxis* refundadora de nuevas formas de generación democrática? Personalmente, sería cauto en el optimismo: las enormes ambivalencias del proceso solicitan una siempre aconsejable cuota de 'pesimismo de la inteligencia'.

2 Con lo cual quiero decir, simplemente, que la literatura es siempre, potencialmente, una interrogación crítica a la lengua (por lo tanto a las normas) congelada de la *polis*: no se trata, por lo tanto, de *reducir* la literatura a la política, sino al contrario, de *ensanchar* los bordes de lo que se suele llamar 'política', para hacer ver que ella no se detiene en las fronteras de lo institucional.

3 Para esta cuestión en Hegel, cfr. Slavoj Žižek (1994).

*Problemas de la teoría política
a partir de América Latina**

Gildo Marçal Brandão**

El telón de fondo de esta reflexión sobre algunos problemas de la teoría política en, y a partir de, América Latina es la situación brasileña, no sólo por mi conocimiento directo de la misma, sino también por los grados de institucionalización académica diferentes de las ciencias sociales en nuestros países. Diferencia que probablemente tiene que ver con el impacto desigual que los regímenes militares tuvieron en las comunidades universitarias –en algunas el escenario pos-autoritario fue de verdadera tierra arrasada; en otras, las dictaduras reprimieron la crítica y simultáneamente favorecieron la implementación de sistemas de postgrado – y con la forma en que estas comunidades practicaron estrategias de sobrevivencia y crecimiento. Sin embargo, en todos los casos la extensión de la derrota ideológica de la izquierda, el predominio asfixiante del liberalismo, la transformación de los Estados Unidos en modelo indisputado de la buena vida y de la buena teoría, y las políticas de fomento a la investigación adoptadas, han llevado a una progresiva ‘americanización’ de las ciencias sociales, en un movimiento que rompe con las mejores tradiciones latinoamericanas de *global trader* intelectual y restaura un colonialismo mental que parecía abandonado desde los tiempos de las teorías del subdesarrollo.

* Este texto retoma y amplía argumentos contenidos en Galvão Quirin, Célia 1998 *Teoría Política y Institucionalização Acadêmica*.

** Profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo, coordinador científico del Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Democratização e Desenvolvimento.

De cualquier manera, es sintomático el resurgimiento, en América Latina y en el Brasil, del interés por la teoría –social y política– en un momento en el que la batalla por la institucionalización académica de las ciencias sociales parece haber sido definitivamente victoriosa. También es significativo que la aparición de intervenciones, que revelan una cierta incomodidad con algunos resultados de esa tarea, salga a la luz cuando las presiones de las agencias financiadoras de investigación y las disputas metodológicas internas a las propias disciplinas parecen forzar a un nuevo paso en el sentido de la clasificación unidimensional de la actividad científica y de una readecuación de la formación del cientista social. Es estimulante que este resurgimiento del interés ocurra cuando la profundidad de la crisis intelectual y la velocidad de las transformaciones económicas, sociales, tecnológicas y políticas contemporáneas están haciendo estallar los marcos putrefactos de nuestro pensamiento, tanto en su versión apocalíptica como en la integrada.

En la experiencia brasileña, la profesionalización de las ciencias sociales y las inversiones en el sentido de construcción de la teoría caminaron en sentidos opuestos. Como aludió Gabriel Cohn en su intervención en el *Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, los intentos más ambiciosos de producir teoría simultáneamente estimulante de la investigación empírica, actualizada frente a los desarrollos de la filosofía y de la reflexión metodológica internacional y sólidamente anclada en la defensa de la relevancia de los proyectos intelectuales para la vida pública, se agotaron en el inicio de los '60 con la polémica entre Guerreiro Ramos y Florestan Fernandes sobre la naturaleza y el papel de la teoría social. Después de eso, a lo largo del proceso de institucionalización de la ciencia académica durante el período militar, la teoría se transformará en un instrumento para ser utilizado de forma puntual, al tiempo que se produce una politización exacerbada de la ciencia social¹.

Es nítido, en este punto, el desfase entre las ambiciones de las cuales partimos, marcadas por la voluntad de responder al desafío marx-weberiano de producir un conocimiento capaz de enfrentarse con los demonios de nuestro tiempo, y algunos de los resultados a los cuales llegamos, cuando se intenta imponer la hegemonía de un 'partido académico' que secciona el conocimiento en latifundios autárquicos, reifica el método con independencia del objeto que se quiere investigar, y reduce la formación científica al aprendizaje y al refinamiento de procedimientos técnicos al tiempo que *externa corporis* profesa una fe desmedida en la ingeniería institucional, que entretanto no exige la mediación de los políticos profesionales en la vida pública.

Al contrario de la sociología de la vida intelectual que se construye a sí misma en sociología del conocimiento, no es posible explicar esta diferencia por las disputas políticas internas de la actividad académica o suponer que es el resultado, esencialmente, de las elecciones racionales de la élite de los académicos o de las estrategias micropolíticas de las *coteries*. Este hiato entre las ambiciones y los resultados también está ligado a los efectos perversos de nuestra historia política reciente y a los cambios en la propia

estructura y en los modos de ser de la sociedad, lo que por otro lado asegura su no gratuidad. Evidentemente, no pasa por la cabeza de nadie dejar de lado lo que se conquistó durante esos veinte o treinta años, pero es preciso no minimizar la percepción de que alguna cosa se perdió en este proceso. Por eso mismo, los resultados que conmemoramos hoy, como diría el poeta Luis Vaz de Camões, ‘diferentes em tudo da esperança’, relativizan el discurso auto-congratulatorio en el momento de su triunfo.

Tratándose de la ciencia política, ese malestar tiene nombre y se manifiesta como retorno del debate sobre la cuestión de la teoría, hasta ahora reprimida por la ya mencionada politización exacerbada de la ciencia social, y también, quién sabe, primordialmente por la menos reconocida absorción acrítica de los resultados de la antigua ‘revolución conductivista’ y de la moderna ‘institucionalista’, que juntas contribuyeron a hacer olvidar la reflexión metodológica sobre los presupuestos conceptuales de la actividad de investigación que se estaba haciendo para fomentar el analfabetismo generalizado en cuanto a los problemas formales de la exposición y para encerrar la vocación en los estrechos límites de la profesión. Desde este punto de vista, los términos usados por Sheldon S. Wolin para combatir la *metodolatria*, y también los de Isaiah Berlin para criticar una ciencia política que no está destinada a educar el discernimiento político, continúan siendo plenamente actuales².

De cualquier forma, quien en las ciencias humanas habla de teoría está condenado a enfrentar el problema de la relación entre ciencia y filosofía por un lado, y de la relación entre teoría y la investigación empírica e historiográfica por otro, dado que ambas constituyen el campo neurálgico de la discusión. No existe una separación radical entre ambas. De hecho, la cuestión del método constituye la intersección entre las dos, sobre todo si la entendemos más en el sentido kantiano de crítica al conocimiento que como algo limitado a la utilización y al aprendizaje escolar de técnicas y procedimientos de investigación.

Por otro lado, y al contrario de las ciencias naturales, que precisan olvidar sus fundadores, las ciencias sociales no avanzan a no ser rehaciendo su propio camino y, por eso mismo la cuestión de los clásicos les es constitutiva: está inscrita en su propia estructura y en su modo de ser³. En el caso de la ciencia política esta amplia temática se ve exacerbada por la relación, ineludible, de la disciplina con su propia tradición - con el hecho de que ella no puede dejar de relacionarse con la historia (secular) de la teoría política, con pensadores que a pesar de no haber tenido la ‘cuestionable dicha’ de ser nuestros contemporáneos⁴ establecieron modelos, crearon categorías, evidenciaron dilemas y nos legaron reflexiones sobre la experiencia humana y las instituciones políticas sin las cuales no se puede pensar⁵.

Esta relación con la tradición se torna dramática en una ciencia política joven como la nuestra, en la medida en que a la apropiación de los clásicos y la capacidad de interpelar a partir de su circunstancia a los grandes textos fundadores son criterios seguros para cotejar la madurez intelectual de un país. Como dice Luiz Werneck Viana (1997: ix):

“Se puede cotejar la madurez de la reflexión intelectual de un país, particularmente los del capitalismo atrasado, por su aptitud para apropiarse de la tradición clásica de un ramo determinado del saber. Esto hecho es todavía más expresivo cuando su cultura nacional no se limita a traducir los clásicos, sino que se empeña en la reconstitución de su trayectoria, en la interrogación de sus motivaciones e intenta, por esfuerzo propio, analizar el significado de sus contribuciones. En la apropiación de la tradición clásica, por mayor que sea el rigor del intérprete, el inventario de ideas es colocado, inevitablemente, bajo una nueva luz: indagado por una cultura distante de la propia, y que lo evoca a fin de establecer cimientos intelectuales propios, cada autor clásico en cierto modo nace otra vez, pudiendo incluso experimentar desarrollos ignorados en su contexto de origen”.

Hay evidentemente quien se resiste a entenderlo, como ese analfabetismo ilustrado que se vincula exclusivamente con tablas y números, y que se molesta con la enésima lectura de Maquiavelo, Hobbes o Rousseau, sin siquiera advertir que no hay ejemplo de ciencia política en el mundo que las haya dispensado. A pesar de que en nuestro continente estamos comenzado a hacer las primeras lecturas de los clásicos, ya algunos de los análisis que están siendo producidos son interpretaciones de nivel internacional y, convengamos, bastante innovadoras. El hecho de que alguien como Machado de Assis todavía no sea internacionalmente reconocido en pie de igualdad con un Dostoiévski o un Henry James —para citar un ejemplo del campo más institucionalizado de la literatura—, o de que tengamos que tragarnos un Anthony Giddens haciendo apología de su propio papel en la fijación de la tríada de clásicos de la sociología —introducción de su *Política, Sociología y Teoría Social* (1998)— cuando Florestan Fernandes ya la había delineado de mejor forma veinte años antes, tiene poco que ver con criterios literarios, y mucho con realidades sociales, económicas, geográficas y políticas. En este sentido, si no queremos condenarnos a comparecer en el mercado internacional de ideas apenas como productores de materia prima tropical para consumo e industrialización por parte de los intelectuales de los países centrales, la producción de teoría de primera calidad y la realización de lecturas innovadoras de los grandes pensadores políticos parecen ser un desafío institucional ineludible⁶.

Lejos estoy de pretender cubrir aquí todos estos temas. Mi objetivo es acotado. Preocupado con la construcción de mi objeto, esbozaré dos o tres argumentos sobre lo que parecen constituir principios fundantes de la ciencia política institucionalizada: la compartimentalización del saber, la ruptura entre lo normativo y lo empírico, y la separación entre la teoría política y la historia de las ideas políticas. En la tentativa de relativizarlos, propondré la constitución o la consolidación de la teoría política como un área de investigación interdisciplinaria, autónoma intelectualmente, capaz de servir a la educación política de hombres socialmente empeñados y de contribuir para la internacionalización activa y no pasiva de la ciencia social que se hace en América Latina y en el Brasil.

Mi argumento parte de la tesis de que, si la teoría no es apenas una hipótesis de trabajo que se muestra útil para el funcionamiento del sistema dominante, sino, como quiere Horkheimer (1975), es un momento inseparable del esfuerzo histórico de crear un mundo que satisfaga las necesidades y fuerzas humanas, entonces el proyecto de construir Teoría Política no es posible sin relativizar principios básicos que han norteado buena parte de nuestra actividad académica.

De hecho, las ciencias sociales contemporáneas han caminado en otra dirección. Han trabajado con el presupuesto de que lo real es no sólo analítica, sino también ontológicamente divisible y pasible de ser descompuesto en sus elementos, cada pieza o parte teniendo en sí misma, en su desarrollo supuestamente inmanente, el secreto de su propia existencia. La ciencia política, en especial, aún cuando admite tácitamente la pertinencia de otras variables, se ha desarrollado postulando que la dinámica del conflicto político e institucional guarda relaciones esencialmente externas y formales con procesos que ocurren “fuera” de ella, no siendo posible la reconstitución de la totalidad, ni relevante la exploración de la reciprocidad de las determinaciones en juego.

En consecuencia, ha operado en dos registros distintos pero complementarios: ha condenado al ostracismo los análisis de las estructuras sociales (privilegiando la acción colectiva de determinados actores en coyunturas dadas) y abandonado el campo de la larga duración a los historiadores –situación rápidamente acogida por éstos, que de manera alegre y soberbia colocan ‘a la política en su lugar’⁷. Y han dejado de lado la pretensión de formular teorías globales del cambio social en beneficio de teorías regionales y de alcance relativo, capaces de abarcar una diversidad de casos empíricos bajo un principio general. De la mano de los analíticos, esta orientación penetró inclusive en un terreno tradicionalmente refractario a este tipo de teorías, a juzgar por lo que dice Jon Elster (1989: 31), para quien lo que el marxismo precisa es el desarrollo de lo que Robert K. Merton llamaba ‘teorías de alcance medio’.

A juzgar por sus resultados y sin caer en el oscurantismo, no hay cómo negar el extraordinario avance propiciado por tal perspectiva, que favoreció la comprensión de una serie de fenómenos y ayudó a refinar nuestro entendimiento de ciertos procesos sectoriales. Y seguramente, el desafío del institucionalismo y la crítica al paradigma otrora dominante, según el cual procesos y variables políticas no pasan de subproductos de tendencias macrosociales y macroeconómicas, representó, por lo menos desde el punto de vista académico, una verdadera “carta de liberación” del análisis político, por otro lado potencializada por las notables transformaciones de la sociedad contemporánea, las cuales le confirieron legitimidad. No hay, entretanto, cómo no darse cuenta que esa reacción acabó cayendo en el extremo opuesto, reduciendo a la política a lo meramente institucional y tratándola como si ésta pudiera explicarse por sí misma. En esta medida, acabó también por reforzar la notable ceguera que, bajo el impacto de la crisis de las grandes teorías, una ciencia ‘societaria’ como la sociología y otra “estatista” como la economía, desarrollaron sobre los problemas duros del poder, de la dominación de clases y de la explotación.

Pero si es verdad que la política y la ciencia que le corresponde son, no una parte destacable de lo real, sino el estudio del complejo de actividades prácticas y teóricas por las cuales los que gobiernan no sólo justifican y mantienen su dominio, sino también el análisis de como los gobiernos logran obtener el consentimiento activo de los gobernados - o, en términos weberianos, el estudio del complejo de acciones, ideas y instituciones por medio de las cuales individuos y grupos demuestran su vocación para la dominación - entonces no basta desmenuzar el objeto entre una “política”, una “economía”, y otra “sociología”, especialmente si tenemos que confrontarnos con grandes transformaciones sociales, como las transformaciones morfológicas contemporáneas⁸. Por otro lado, no basta con refugiarse en formulaciones normativas para todo aquello que no se consigue fundamentar en términos materialistas.

En este sentido, llega a ser denodado el esfuerzo que se hace, especialmente en la ciencia política, para intentar olvidar que la fuente más común y permanente de los conflictos y de los procesos políticos continúa siendo aquello que Madison llamó ‘distribución variada y desigual de la propiedad’, y que el análisis de las formas institucionales de ‘dependencia de lo político frente a lo económico han sido el objeto, no el programa’, de cualquier teoría crítica digna de ese nombre⁹. Por eso mismo, no estamos condenados a tomar a los procesos políticos como variables independientes, y no se puede dejar de denunciar el carácter ideológico de esa operación, pues la verdadera dificultad analítica consiste no en el aislamiento, sino en la reconstrucción de los eslabones esenciales de la cadena y en el modo de integrarlos, o en la posibilidad de actuar sobre ellos: los *linkages* a través de los cuales acciones, instituciones, ideas y procesos se determinan recíprocamente. En esta medida, no sólo se torna inevitable apelar a la explicación histórica —la misma que la *political science* descartara tanto al separar intelectualmente el examen de los valores y de las instituciones del análisis de los procesos como al aceptar que la historia humana había alcanzado su plenitud— sino también es indispensable dejar de ser pensada la ‘autonomía de la política’ como autarquía, para tomarla como momento superior del conjunto de las relaciones sociales.

El objeto, en otras palabras, determina el método con el cual se lo abordará. Entendida de esta forma, la ciencia política:

“Ya no dispone de libertad para elegir y construir sus conceptos, dado que los comprende como dependientes del proceso histórico-social en su conjunto, y estructurados por él. Esta ciencia histórica de la sociedad no se alza aislada frente a su objeto, sino que se considera inserta en la sociedad en cuanto totalidad histórica. Por añadidura, queda condicionada por los intereses sociales que actúan en ella, del mismo modo en que el interés del científico por su objeto ejerce una influencia sobre la sociedad” (Kammler, 1971: 15).

Evidentemente, las diferencias entre las disciplinas científicas continúan en pie, una vez que no son puramente analíticas: las transformaciones en las formas de pensar reflejan modificaciones profundas en el propio ser social, en las formas de su reificación. Como mostraron Weber y Habermas, una de las características básicas del

mundo moderno es precisamente la creciente autonomización de las diferentes -pero relacionadas- esferas de la vida. Pero si no es posible eliminar la especialización por un acto de voluntad, tampoco es válido suponer que cualquier disciplina, o cualquier campo interno de una disciplina, que haya obtenido ciudadanía académica, corresponda necesariamente con las transformaciones e individualizaciones en el ser social. Aún si rechazamos el carácter absolutista y la falta de mediaciones de la crítica lukácsiana a la compartimentalización disciplinaria de las ciencias sociales, esto continúa no siendo verdadero, respondiendo antes a intereses desmedidos de las burocracias profesionales y apenas tangencialmente a las necesidades de la división social del trabajo intelectual. No se trata, por tanto, de ignorar esta división sino de relativizarla, de trascenderla, horizonte pluridimensional que lejos de ser utópico es reactualizado permanentemente por la exigencia, propia del movimiento del objeto, de implosión de las fronteras disciplinarias.

Planteada así la cuestión de esta manera, el punto decisivo a considerar es que la producción de un conocimiento capaz no sólo de clasificar hechos, identificar regularidades, generalizar proposiciones y encuadrarlas en sistemas conceptuales, sino también de entender las tendencias immanentes al desarrollo de la sociedad global, y que además haya inscrito en su estructura analítica el interés por la organización racional de la actividad humana, exige y necesita del diálogo e inclusive de la alianza entre la ciencia social y la filosofía. No desconozco, por cierto, que con la crisis de las grandes teorías, con el retroceso hacia explicaciones *ad hoc* para la transformación social y con el énfasis compensatorio en el normativismo, las ciencias sociales fueron invadidas por una tendencia filosofante que recuperó lo peor del 'ensayismo' -su falta de rigor, la arbitrariedad formal y poca o ninguna preocupación por la investigación empírica- y proporcionando, *malgré lui même*, una apariencia de verdad al estilo de los viejos centuriones positivistas, que juzgan que investigación es lo que ellos hacen, y todo el resto es arcaísmo y pérdida de tiempo. Pero el hecho de que la pérdida de referenciales haya llevado a los científicos sociales a producir subfilosofía no implica necesariamente que la relación deba ser desconsiderada. Y eso no sólo porque ninguna ciencia social se agota en la explicación, sino también porque la filosofía no puede ser tomada sólo como una ideología pre-científica, y sí como una forma de reflexión, ineludible, que tanto ha formulado verdades fundamentales al respecto de la naturaleza humana y de las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo, como también, en otras ocasiones, demostrado con mayor conciencia que la ciencia social convencional que en el terreno de las cosas humanas el modo de decir es tan importante como lo que se dice, el camino es tanto o más importante que el resultado al que se llega.

Si tal alianza es tan difícil de enunciar como de llevar a cabo, es porque ambos lados tienen una conciencia precaria de su mutua dependencia. De hecho, la mayoría de los filósofos piensa la política como una región circunscripta y derivada del saber, y la actividad política como la aplicación práctica de una filosofía o de una ética, y no como una forma de ver y de relacionarse con el mundo de forma consistente y

autosustentable. ‘Instituyentes’, pretenden formular principios fundantes de cualquier acción y apenas examinan el mundo a partir de las abstracciones que hacen de él. No casualmente, casi todos son una tragedia al intentar hacer política. Los científicos políticos acostumbran ser ingenieros institucionales y esa característica, que se expresa en la predominancia ya sea de los institucionalismos o de las teorías de la elección racional, acabó produciendo una enorme cantidad de estudios sobre gobierno, élites, administración, partidos y elecciones, los cuales ponen entre paréntesis a la sociedad y a la historia, reducen la categoría ‘poder’ a la noción de influencia y hablan de todo el resto, menos del lado demoníaco del poder: de la dominación. Desde una perspectiva diferente, aunque llegando a los mismos resultados, buena parte de aquello que por convención se dio en llamar *Teoría Política* dejó tiempo atrás de preocuparse por el análisis de los procesos reales y de las fuerzas reales que pueden llevar a la transformación o a la conservación del *status quo* en beneficio de reflexiones abstractas sobre el “buen gobierno”, sobre los principios de la “sociedad de justa”, o sobre los valores e imperativos que deberían pautar la conducta racional de los individuos, siempre con independencia de la naturaleza efectiva de las relaciones sociales reales.

Para mi argumento, entretanto, no es necesario admitir que las ciencias sociales precisan ser filosóficas para ser científicas¹⁰ –es suficiente considerar que sin una alianza entre ellas no hay posibilidad de asumir a la construcción de la teoría como un proyecto¹¹. En el caso que nos interesa, la teoría política es el lugar donde tal cooperación es posible, y sólo en este ámbito ella puede ser construida. En este sentido preciso, ella es menos una subdisciplina de una ciencia política estricta que un modo de interpelar –perdonando el anacronismo– la totalidad, la sociedad en su conjunto¹².

No pretendo terminar con ninguna nota utópica¹³. Bien sé que una concepción unitaria y realista del mundo –la cual está subyacente, después de todo, en el modo de pensar la teoría política sugerido aquí– ya no cuenta siquiera con aquella garantía metodológica que un día se consideró propia de la dialéctica como método de análisis finalmente adecuado a las estructuras del capitalismo; como forma de pensamiento que, fuera de moda en las ciencias sociales, encontraba en las ciencias humanas su ambiente natural; como teoría cuyos conceptos y estructura categorial reproducían flexiblemente el desarrollo de la propia realidad. Dilapidada la sobrevida que había adquirido una vez pasado el momento de su realización, perdida la carga de universalidad que un día ambicionó, ella parece definitivamente reducida a un mero punto de vista, pesado y anacrónico, especialmente porque la propia evolución del capitalismo, la derrota política y el irremediable agotamiento de la pretendida transformación del mundo, parecen tornar obsoletas la constelación histórica y la ambición teórica que les permitieron nacer.

Pero a pesar de todo, ¿no continúa en pie el desafío al cual intentaba responder? ¿En qué lugar se encontraría otra orientación con el valor para pensar impiadosamente inclusive contra sí misma, en medio del “estércol de las contradicciones”? En sus

mejores días, esta perspectiva constituía “un preciso recurso contra la reducción positivista del hecho humano a la cosa, o al comportamiento fragmentado” (Giannotti, 1966: 7). Por más fuera de moda que esté, ella conserva sobre la ciencia convencional la ventaja, hija del escepticismo, de jamás olvidar que lo que los actores dicen no corresponde simplemente a lo que hacen, que las elecciones de los agentes no se dan en el limbo y no resumen el sentido global del proceso, que los individuos y las instituciones sólo pueden ser explicados históricamente y, fundamentalmente, que todo lo que existe merece perecer. Todo eso condicionado por la manera diferente de abordar el dato. Como dice Lucien Goldmann en sus últimos escritos:

“El gran valor de la dialéctica es precisamente el de no juzgar moralmente y no decir simplemente: queremos la democracia, es necesario introducirla, queremos la revolución, es necesario hacerla – sino preguntarse cuáles son las fuerzas reales para la transformación, cuál es la manera de encontrar en la realidad, en el objeto, en la sociedad, el sujeto de la transformación, para intentar hablar desde su perspectiva y asegurar, sabiendo perfectamente cuales son los riesgos de la frustración, el camino para llegar a la transformación”(1972: 117).

Salvo engaño, esos son algunos de los desafíos. No puede ni debe hacerse teoría política sin confrontarse con el mundo, como si se estuviese en otro lugar del mundo. Desde ese punto de vista, la internacionalización de la ciencia o de la teoría que estamos proponiendo pasa por la nuestra integración sudamericana, y debe ser supranacionalmente asumida, no para reproducir acríticamente la agenda intelectual que se tornó abstractamente mundial, y mucho menos para dejar la ‘teoría a los otros’.

Todos sabemos que como proyecto colectivo todavía estamos gateando, pero no por eso debemos hacer opción preferencial por la pobreza teórica. Al contrario, aquí como en cualquier otro lugar, es posible convertir el atraso en ventaja, la periferia en centro, siempre y cuando seamos capaces de enfrentarnos con los demonios de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Adorno 1969 “Aspectos”, en *Tres Estudios sobre Hegel* (Madrid: Taurus).
- Alexander, Jeffrey C. 1999 “A importância dos clássicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner (Compiladores) *Teoria Social Hoje* (São Paulo: Editora Unesp).
- Berlin, Isaiah 1996 *The Sensy of Reality: Studies in ideas and their history* (London: Farret Streus & Giroux).
- Braudel, Fernand 1986 *História e Ciências Sociais* (Lisboa: Editorial Presença).
- Burke, Peter 2002 *História e Teoria Social* (São Paulo: Editora da Unesp).
- Quirino, Célia Galvão, Cláudio Vouga y Gildo Marçal Brandão 1998 (Compiladores) *Clássicos do Pensamento Político* (São Paulo: Edusp/Fapesp).
- Cohn, Gabriel 1997 “Teoría é para os outros”, en *Programas y Resumos (Caxam - bu)* XX Encontro Anual da Anpocs .
- Elster, Jon 1989 *Marx Hoje* (Rio de Janeiro: Paz y Terra).
- Giannotti, José Arthur 1966 “Prefacio”, en *Origens da Dialética do Trabalho* (São Paulo: Difel).
- Giddens, Anthony 1998 *Política, Sociologia e Teoria Social* (São Paulo: Editora da Unesp)
- Goldmann, Lucien 1972 *A Criação Cultural na Sociedade Moderna* (São Paulo: Difel).
- Gunnel, John G. 1993 *The Descent of Political Theory – The genealogy of an American vocation* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Habermas, Jürgen 1981 *Theory of Communicative Action*. (Boston: Beacon Press) Vol. I: *Reason and the razionalization of society*.
- Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay, 1984 *O Federalista* (Brasília: Editora da UnB).
- Horkheimer, Max 1975 “Filosofia y Teoría Crítica”, “Apêndice” a la “Teoría Tradicional y Teoría Crítica” Traducción brasileira, en *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, coleção Os Pensadores* (São Paulo: Abril Cultural) Vol. XLVII.
- Kammler, Jorg 1971 “Objeto y método la ciencia política”, en Abendroth, Wolfgang y Kurt, Lenk *Introducción a la Ciencia Política* (Barcelona: Editorial Anagrama).
- Lessa, Renato, Janine Ribeiro, Renato y Soares, Luiz Eduardo 1998 “Por que rir da filosofia política?”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo) N° 36, Anpocs, febrero.
- Lessa, Renato 2001 “Da arte de fazer as boas perguntas” en *Lua Nova* (São Paulo) N° 54, Cedec.

Miceli, Sérgio (Compilador) 2002 *O Que Ler na Ciência Social Brasileira, 1970-2002* (São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs) Vol. IV.

Vianna, Luiz Werneck 1997 “Prefácio”, en Jasmin, Marcelo *Alexis de Tocqueville – a historiografia como ciência da política* (Rio de Janeiro: ACESS Editora).

Wolin, Sheldon S. 1969 “Political Theory as a Vocation”, en *American Political Science Review*, APSA, Vol. LXIII, N° 4, diciembre.

Wolin, Sheldon S. 1960 *Politics and Vision. Continuity and innovation in Western political thought* (Boston: Little, Brown and Company, Inc.).

Notas

1 “El período de institucionalización académica y profesional de las ciencias sociales en el Brasil coincide con una retracción en el esfuerzo de construcción de teoría. Los intentos más ambiciosos realizados en este sentido en el país se agotaron en el inicio de los años ‘60 (tal vez la polémica entre Guerreiro Ramos y Florestan Fernandes en los años ‘50 sobre la naturaleza y el papel de la teoría social sea decisiva para entender ese período). En las últimas décadas, el régimen militar, y en menor escala la preocupación en las cuestiones apremiantes de la “transición”, inhibieron una actividad que tendía a presentarse como un “lujo”, a ser dejada a otros en mejores condiciones. El problema, que viene de lejos, es: ¿quiénes son esos otros? Es bastante probable que las dificultades para identificarlos, e inclusive para tornar aceptables nombres y tendencias contemporáneas, haya contribuido a la tendencia al retorno directo a los clásicos (y su contrapartida, los modismos locales y pasajeros). En las nuevas condiciones de trabajo científico en escala mundial, la cuestión sobre los otros y sobre nosotros mismos ciertamente se redefine, y las cuestiones de fundamentación teórica vuelven en nuevos registros” (Cohn, 1997, traducción nuestra).

2 Cf. Sheldon S. Wolin (1960), Isaiah Berlin (1996). En la línea de Wolin, pero con los ojos puestos en las circunstancias brasileñas, el agudo comentario de Renato Lessa en el número especial de la revista *Lua Nova* dedicada a “Pensar el Brasil” (2001). Para una visión de los debates sobre la naturaleza de la teoría política en la academia norteamericana, John G. Gunnell (1993).

3 Entre la extensa literatura existente, cf. Jeffrey C. Alexander (1999).

4 Refiriéndose en el primero de los *Tres Estudios sobre Hegel* a la estrategia de discriminar “lo que está vivo y lo que está muerto” en un pensador clásico, Adorno dice que ella “anuncia, por parte de quien posee la cuestionable dicha de vivir después – y deba por su profesión ocuparse de aquel sobre el que haya de hablar- la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido, por encima de él (...). No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante (él)”(1969: 15).

5 Keynes sabía que por detrás de cada economista vivo hay siempre un gran pensador muerto; los antropólogos, seguramente, y muchos de los sociólogos, que siempre son obligados a volver a los clásicos.

6 Lo cual podría complementarse con una política cultural diplomática más agresiva, que además de multiplicar la creación de centros de estudios brasileños en el exterior promoviese la traducción de las obras significativas e incentivase la publicación de artículos en revistas no restringidas a la temática ‘étnica’.

7 Como en Fernand Braudel (1986). Para una lectura ponderada de la dependencia mutua entre estas áreas del saber, Peter Burke (2002). Entretanto, ninguna intervención reciente sobre las relaciones entre historia y ciencias sociales es tan brillante y precisa como el ‘comentario crítico’ de Fernando A. Novais al texto de Leopoldo Waizbort sobre “Influências e invenção na sociologia brasileira (Desiguais, porém combinados)”, en Sérgio Miceli (2002).

8 Habermas, en su *Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the rationalization of society*, considera que entre las ciencias sociales sólo la sociología mantuvo su capacidad de interpelar a la sociedad como un todo, rechazando la reducción a una ciencia especializada y asumiendo los problemas que la ciencia política y la economía fueron dejando de lado en la medida en que se convirtieron en disciplinas estrictas. Cf. Jürgen Habermas (1981).

9 Cf. Hamilton et al (1984: 149); y Horkheimer (1975: 168).

10 El marxismo hegeliano fue siempre enfático en la defensa de esta tesis, pero salvo engaño, ella fue compartida por casi todas las tendencias humanistas que se oponen al cientificismo dominante. Sin embargo, una excepción reciente, aunque de gran peso, es el historicismo de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, cuya importante obra legitimó a la historia de las ideas a los ojos del *mainstream*, aunque al precio de separarla radicalmente de la teoría política, llegando así, por una vía transversal, a los mismos resultados de la antigua ‘revolución conductivista’: una quería una teoría a-histórica, y la otra una historia a-teórica.

11 Desde perspectivas diferentes, Renato Janine Ribeiro, Luiz Eduardo Soares y Renato Lessa también exploraron la necesidad de esa alianza en sus intervenciones, en la mesa redonda ‘Por que rir da filosofia política?’ organizada por el último y publicada en el de la *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo) N° 36, Anpocs, febrero de 1998.

12 Como en Sheldon S. Wolin (1960) y de un modo general en toda la teoría crítica.

13 Retomamos, en el contexto de origen, la reflexión desarrollada en ‘Idéias y intelectuais: modo de usar’, publicada en el número especial de *Lua Nova*, op. cit.