

MIGUEL BENASAYAG Y DIEGO SZTULWARK

POLITICA Y SITUACION
De la potencia al contrapoder

Ediciones De mano en mano

Diseño de tapa: Diego Tabachink

A Patricia, Clarita y Max

1° edición: abril del 2000

©Ediciones De mano en mano

Niceto Vega 5956

(1414) Buenos Aires, Argentina

ISBN 987-96651-2-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

AGRADECIMIENTOS

A Florence Auenas, Claire Lienart y Anne Weinfeld por la paciencia, el apoyo y la colaboración permanente. A Mario Santucho, Sebastián "Ruso" Scolnick, Aurelio Narvaja, Elisa Rando y Gabriel Fernández, por la lectura atenta y los consejos oportunos. A Florencia Lance por su presencia fundamental en la lectura, en sus correcciones, en la diagramación y en una infinidad de detalles. Y a Rubén Dri por su honestidad y consecuencia.

A todos los compañeros de **El Mate** que sostienen y recrean con su trabajo, su sensibilidad y su lucidez histórica esta hermosa empresa colectiva de la que la Editorial **De mano en mano** no es sino una de sus creaciones.

PROLOGO

En 1989 caía el muro de Berlín, mientras en occidente triunfaba el neoliberalismo conservador y la mayoría de los filósofos “progresistas” se apresuraban a aceptar pautas fundamentales de lo que pasó a denominarse “pos modernidad”. En nuestra América latina terminaban en general las dictaduras, y se implantaban regímenes democráticos que lo primero que hacían era entrar, lo antes posible y de la forma más completa, en la denominada “globalización” que pasaba a sustituir lo que hasta entonces se denominaba “imperialismo”

El capitalismo no dejó de ser tal. Todo lo contrario, acentuó sus rasgos más perniciosos, alienantes y destructivos, pero produjo transformaciones profundas. Por otra parte, la lucha por el socialismo y los procesos de construcción del mismo habían dejado pendientes una serie de cuestiones que era necesario analizar. Errores que se debían corregir, nuevos problemas que no habían sido tenidos en cuenta, o que habían sido resueltos de manera hartamente ineficiente.

Frente a los nuevos desafíos que planteaba esta nueva y compleja situación, las respuestas que se formularon desde la izquierda, o desde los sectores militantes o revolucionarios pueden clasificarse en tres tipos: La aceptación de la derrota irreversible, la dogmatización y el refugio en el trabajo “social”.

Los que han aceptado la derrota como irreversible confundieron una determinada manera de entender y desarrollar el socialismo como la única manera posible. Muchas veces han confundido el marxismo, o mejor,

determinadas formas de marxismo con el socialismo. Más aún, entendieron que el socialismo que se realizaba en países como la ex URSS era el “socialismo científico”, el verdadero socialismo.

Los “dogmáticos”, por su parte, interpretaron que la URSS y los otros países de la Europa del Este habían traicionado el socialismo. En otras palabras, no habían aplicado correctamente los principios “científicos” del marxismo-leninismo. En consecuencia, lo que era necesario hacer era volver a las fuentes, recuperar la pureza del marxismo, defenderlo contra todos aquellos que lo mutilan.

Los que se refugian en el trabajo social, finalmente, sostienen que es la única posibilidad real que les queda a los militantes populares. Los partidos políticos del sistema presentan tal grado de corrupción, y tales mecanismos de manipulación, que hacen prácticamente imposible todo trabajo político que no responda a los intereses del sistema. Muchos piensan que el trabajo político vendrá después, cuando se hayan acumulado suficientes fuerzas desde lo social. O tal vez no llegue nunca. El trabajo social sería la única posibilidad desde la militancia popular.

Esta tercera posición no deja de tener sólidos fundamentos. Luchas heroicas y masivas que tuvieron lugar desde los inicios del presente siglo, orientadas hacia una sociedad futura, sin dominados ni dominadores, terminaron con el triunfo del capitalismo en su etapa neoliberal conservadora. Todo el ámbito político aparece dominado por partidos que lo único que se plantean es “gestionar” una situación que de ninguna manera se puede cuestionar y, menos, pensar en cambiar.

Por otra parte, el trabajo de estos militantes sociales ha mostrado un notable nivel de fecundidad. Han conseguido logros, reivindicaciones, reformas. Su multiplicación los ha llevado a realizar encuentros en los que se ha mostrado su crecimiento y potencial transformador. Sin embargo todo ello tiene un techo que pronto queda a la vista. Lo social es ya político, siempre lo es, pero esto debe explicitarse y plantearse las nuevas tareas que ello implica.

Diego y Miguel, desde una actitud militante, como “militantes investigadores” o “filósofos de la praxis”, analizan a fondo esta situación y, sin dogmas previos, plantean alternativas revolucionarias. Desechan tanto el

mito histórico de la marcha indetenible de la historia hacia la liberación como la aceptación posmoderna de la derrota definitiva y su consecuente estado de tristeza en que se sume la vida y, en cambio, toman en cuenta la realidad y potencialidad del trabajo social que, como decíamos es siempre, ya, político.

La propuesta ahora no está focalizada en la construcción de un comunismo como una sociedad que habrá de tener lugar en un futuro más o menos lejano, para el cual hay que sacrificarse, e incluso sacrificar a una o más generaciones. Por el contrario, el comunismo como nueva sociedad o nuevas relaciones sociales, que permitan la plena realización del ser humano es una tarea que se realiza hoy.

En consecuencia, no se trata de tomar el poder en un futuro, como si éste consistiera en una cosa, un objeto que estaría situado en algún lugar, sino de construir hoy poder, que es lo mismo que construir el comunismo. Construir poder, construir nuevas relaciones sociales más humanas, construir el comunismo, construir el hombre y la mujer nuevos. Tareas que se realizan hoy.

Pero ello significa repensar “las hipótesis teóricas y prácticas que nos permitan la construcción de las herramientas de nuestra emancipación, las herramientas de la defensa de la vida, de la vida de nuestro planeta, hoy amenazada por el capitalismo que al triunfar puede suicidarse asesinando con él al mundo”. Repensar, no repetir. Muchos de los que pretenden “defender” el marxismo no hacen otra cosa que repetir fórmulas, transformando conceptos que en su momento fueron heurísticos, en fórmulas dogmáticas, estereotipadas, que congelan la vida.

Nada más oportuno, al respecto, que recordar, como lo hacen los autores del libro, el célebre artículo de Gramsci, “Revolución contra el capital”, referida a la revolución leninista del 17. Allí afirma Gramsci que el libro de Marx (*El Capital*) era el texto de la burguesía. Lenin innova, no se atiene a fórmulas, crea. La manera de ser fiel a Marx no era atenerse a la letra, a las fórmulas, sino avanzar en la relación dialéctica entre práctica y conciencia, práctica y teoría. La teoría elaborada por Marx es heurística, no dogmática.

En este sentido en el libro se habla de una “nueva radicalidad”. Ser

radical, como decía Marx, es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el "hombre mismo". Pero el hombre es él y sus circunstancias, o mejor, es él en relación dialéctica con sus circunstancias. Los autores lo expresan bellamente: "somos precisamente las situaciones que vivimos, y en cada situación los hombres estamos convocados a comprometernos, a 'militar', de un lado o del otro, y muy concretamente, tratándose de la cuestión del capitalismo, por la vida, o contra ella".

La nueva radicalidad no implica ser más radical que antes, sino serlo de manera distinta. Se trata de asumir que somos "las situaciones que vivimos" y, en consecuencia, transformar esas situaciones. Pero transformar las situaciones es transformarnos a nosotros, porque nosotros somos esas situaciones. En consecuencia, no se trata de militar para ser libres en un futuro, sino realizar "actos de liberación", actos liberadores; no tratar de formar la vanguardia revolucionaria, sino realizar miles de "hechos de vanguardia", reinterpretando la consigna guevarista: "dos, tres, mil vietnams es la consigna".

Ello nos lleva, naturalmente, a otro problema que se ha dogmatizado hasta convertirse en un verdadero tabú. Me refiero al tema del partido revolucionario. Hasta la caída del muro de Berlín todo militante revolucionario tenía presente que había un solo modelo de partido revolucionario, el partido leninista. Las discusiones que habían tenido Lenin y Rosa Luxemburgo al respecto, eran silenciadas. En definitiva el partido leninista había servido para realizar una revolución, mientras que la concepción luxemburguiana había sido derrotada.

No se trata ahora de dar la razón a Rosa. Simplemente, tomar nota de que toda dogmatización, como la que se hizo del partido leninista, termina desfigurando aquello mismo que se dogmatiza, quitándole creatividad, y privándole del enriquecimiento que podrían aportarle determinados aspectos vistos por el contradictor, en este caso, Rosa Luxemburgo. Hoy no se trata ni de reinstaurar el partido leninista, ni el luxemburguiano. Ambos instrumentos fueron pensados en circunstancias diferentes a las nuestras. Ambas concepciones implicaban la formación de una organización que se situaba fuera de o por encima de las circunstancias, o, de las situaciones, como las denominan nuestros autores.

"A la vieja forma del partido, nos dicen, se le opone ahora otro tipo de organización, más apta para dinamizar las ramificaciones de la potencia o, lo que es lo mismo, para componer las situaciones desde su interioridad, siendo fieles siempre a la situación que crea tal organización y sin caer en el imaginario de una trans-situacionalidad. Una tal organización sólo puede concebirse a partir del principio de admitir el compromiso como puramente inmanente a la situación".

Gramsci, a partir de los fracasos de los intentos revolucionarios en los países más desarrollados de occidente, retomó el concepto de hegemonía, desarrollándolo y profundizándolo. Uno de los ejemplos históricos que tiene en cuenta para desarrollarlo es el de la Revolución Francesa. La nueva sociedad que construye la burguesía, o la toma del poder por la burguesía, como tradicionalmente se ha conceptualizado esa construcción, se realiza luego del logro de la hegemonía, que Hegel había expresado como una "penetrante infección", que "penetra a través de las partes nobles hasta el tuétano y no tarda en apoderarse a fondo de todas las vísceras y de todos los miembros", de tal manera que "una buena mañana", basta un pequeño empujón para que el cascarón, lo único que queda, se venga a tierra.

El concepto gramsciano de hegemonía es sustituido por nuestros autores, inspirándose en Spinoza, por el de potencia, que distinguen del concepto de poder. Imposible definirla, pues ello sería delimitarla, clausurarla y "nunca sabemos lo que un cuerpo puede". La potencia es un devenir permanente e inmanente, mientras que el poder es estático y trascendente. El verdadero fundamento es la potencia, mientras que lo que habitualmente designamos como poder no es otra cosa que un cascarón. Muchas revoluciones que fueron directamente tras la "toma del poder", debieron constatar triste y trágicamente que ese poder era, en realidad un no-poder.

Se recogen de esta manera muchas intuiciones que fueron expresadas de distinta manera por diversos militantes o grupos de militantes desde la década del 60 para acá. Esas intuiciones fueron expresadas como construcción por la base en contra de la pelea por espacios en las estructuras partidarias; poder real contrapoder formal; construcción de poder contra toma del poder; trabajo social contra trabajo político. Los conceptos de

potencia y poder formulados dialécticamente permiten una conceptualización de esas intuiciones que las hacen operativas.

La "vieja forma de partido" confunde potencia con poder. Desaparece la potencia y sólo queda el poder, pero éste no es otra cosa que una representación. Se lo representa como una cosa o un objeto que se ubica en un determinado lugar que es necesario tomar. Es, por ejemplo "la Bastilla" de la Revolución Francesa o "el Palacio de Invierno" de la Revolución Soviética.

El partido es así "una organización virtual y extrasituacional". Efectivamente, está más allá de las situaciones, por encima de las mismas. Pero más allá de las situaciones no hay nada, sólo lo virtual. El hombre es sus circunstancias, sus situaciones. Fuera de éstas no es. Fuera de ellas reina lo virtual. El partido se ubica así en el ámbito de lo virtual. Esta concepción del partido llevó muchas veces al error de sacar a los compañeros de su situación y llevarlos al espacio virtual del partido.

Por ello se requiere otro tipo de organización que no se puede formular a priori, porque ello sería ubicarla en lo virtual. Se ha de ir realizando y formulando, dos momentos dialécticos, en el camino. El poder no está en un lugar que está más allá, y en un futuro, sino que se construye paso a paso, aumentando la potencia, es decir, la vida que se realiza y se expresa de múltiples maneras, de diversos modos. Ello significa que hay diversas maneras de hacer política, es decir, de aumentar la potencia.

Diversos modos, diversas prácticas, diversas políticas. Política psiquiátrica, política feminista, política antirracista, política religiosa, política por los derechos humanos, política ecológica, política obrera, política campesina, política vecinal, política universitaria. No se trata de abogar por la dispersión, pero tampoco por la centralización, sino por la "composición de situaciones", la conformación de redes que se entrecrucen, se combinen y confluyan.

El desafío es mayúsculo. Hay que afrontarlo. Atreverse a pensar, atreverse a actuar. Romper los moldes en los que se pretende continuamente encasillar nuestro pensamiento y nuestra acción. Este trabajo teórico de Diego y Miguel está destinado a dinamizar el debate y la acción por la vida, es decir, en contra del capitalismo.

Dinamizar el debate, no aceptar una nueva conceptualización como si se tratase de nuevo libro sagrado. Esta línea de pensamiento, tras los pasos de Spinoza y Negri es fecunda en la medida en que se mantenga en la línea de la búsqueda, de la creación, rehuendo la dogmatización. Personalmente echo de menos la falta de un despliegue de los conceptos de sujeto y de dialéctica.

Los conceptos de potencia y de vida son fecundos pero insuficientes, pues es necesario especificar de qué vida se trata. Es cierto que en el trabajo todo ello queda aclarado. El estado de impotencia, y, consecuentemente de tristeza en que el capitalismo nos sumerge, es el de reducirnos a objetos, el de objetualizarnos. Aumentar la propia potencia es pasar de objeto a sujeto, es hacerse sujeto, subjetualizarse. Señalo esto simplemente para mostrar que hay otras vías que no necesariamente son contradictorias con la seguida en este libro, sino complementarias.

RUBÉN DRI

BUENOS AIRES, 31 DE ENERO DE 2000

I INTRODUCCION

Este aspira a ser de ese tipo de libros de los que hablaba José Carlos Mariátegui: "Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente".

Queremos comenzar, entonces, este libro, setenta años después de escritas esas líneas, con estas mismas palabras. Insistía Mariátegui en sus míticos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: "si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de —también conforme a un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas". Y es esa también nuestra única exigencia al lector.

Como militantes-investigadores que pretendemos ser, juzgamos necesario dar a conocer las hipótesis con las que venimos trabajando hace ya algún tiempo. Este libro, por lo tanto, no tiene más valor que el que le sea otorgado a estas hipótesis de trabajo. En lo que sigue, sin embargo, no podrá hallarse más que la presentación de un conjunto de puntos de partida o claves de lo que llamamos un pensamiento —tal vez una política— radical. Por ello, porque somos conscientes de la relativa precariedad de desarrollo de la mayoría de las tesis que aquí se presentan, es que no podemos sino comprometernos a continuar con el trabajo de investigación, de pensamiento, y de exposición en próximos libros y artículos colectivos, en preparación.

Sabemos que nuestra época se despliega en lo que vivimos como un

punto de inflexión histórica. Poco importa si este proceso es entendido como un pasaje de la modernidad a la posmodernidad —aún suponiendo que ambas nociones puedan referir a conceptos más o menos consistentes—, de la “sociedad industrial” a “la posindustrial” (o en términos regulacionistas del fordismo al posfordismo), o incluso como pasaje del “capitalismo imperialista” a una fase superior, “capitalismo multinacional”. Lo cierto es que esta sensación de tránsito entre dos épocas coincide con un movimiento de la historia, y que este movimiento, a su vez, parece nacer de (y por) la derrota de toda una tradición —sin dudas compleja y heterogénea— de luchas emancipatorias.

Entre quienes afirman que la historia terminó con el supuesto “fin” de estas luchas emancipatorias, y quienes persisten en la misma percepción del devenir histórico como una unidad coherente, continua y permanente, regida por un enfrentamiento eterno entre los mismos contendientes, sin embargo, preferimos pensar una historia sin fin, compuesta por un sinnúmero de luchas, victorias y derrotas, pero a la vez, admitiendo que ninguna lucha se da en vano y que, por lo mismo, luego de la catástrofe, el mundo no luce igual, y las nuevas luchas ya no pueden continuar bajo las mismas formas, como si nada hubiese cambiado.

Las opciones que se abren son complejas. Existen quienes “han comprendido” el tono de los nuevos tiempos y han optado por abandonar ideas y valores de su “prehistoria”, apresurados por incorporarse al mundo de hoy y “sus exigencias”. Están también quienes consideran que en lo fundamental nada ha cambiado y entonces continúan aplicando —letra por letra— las formas y los procedimientos pensados —con mayor o menor eficacia— para situaciones ya agotadas. Oportunismo o dogmatismo, tales parecen ser las opciones.

No obstante, como tantos otros, reafirmamos la falsedad de este maniqueísmo desde el momento en que ambas posiciones, lejos de constituir verdaderas opciones tienden a ser más cercanas de lo que ellas mismas pueden percibirlo: ambas se caracterizan por escapar a los requerimientos de las situaciones en las que vivimos, evadiendo así la exigencia que las mismas situaciones imponen: la lucha por la emancipación “aquí y ahora”, es decir, asumir las hipótesis y proyectos libertarios prácticos y

teóricos, bajo la condición del principio situacional fundamental: el de la inmanencia respecto de las situaciones en que se habita, y respecto de las cuales puede establecerse el compromiso.

Nuevas situaciones requieren de nuevas experiencias e investigaciones. Lo único que para nosotros permanece invariable es la fidelidad con la exigencia comunista de justicia, libertad e igualdad, sabiendo que esta fidelidad en ningún caso puede equipararse —más bien todo lo contrario— con las formas anteriores de su expresión. Por eso suponemos que para seguir con lo mismo hay que cambiar.

Claves para la contraofensiva

Hablamos de hipótesis y de claves en el sentido de las claves que abren una partitura, que posibilitan así su despliegue, el desarrollo de una obra, de un espacio nuevo.

¿Por qué hacen hoy falta ciertas claves? Desde nuestro punto de vista la respuesta es evidente. Se trata de constatar que estamos saliendo de los años de retroceso, de los años de duelo y ruptura, esos años que han marcado la década de los ochenta y principio de los noventa, en el mundo entero, en los cinco continentes.

Esta época de retroceso, de destrucción de las fuerzas progresistas y revolucionarias, tiene como elementos (y no simplemente como causas directas o lineales), la salida de una época de los grandes procesos revolucionarios que en los años sesenta y setenta habían sacudido al conjunto del planeta.

Esta “salida” se opera, entre otras cosas, como la ruptura con lo que podríamos llamar un “mito histórico”, a saber: la convicción de que el mundo, la humanidad, recorría un accidentado pero seguro camino, que la llevaba hacia su autoliberación, hacia su autoemancipación.

El hombre era el “Mesías” del hombre. El hombre se había hecho una promesa de emancipación y de “nuevo mundo”, de una “nueva vida”, esta promesa parecía estar aquí nomás, “a la vuelta de la esquina”, al alcance de la mano. Bastaba quizás empujar un poco para que la “inevitable” promesa se cumpliera, la promesa de un “paraíso terrenal”.

El "paraíso" no se realizó. Pero no solamente la promesa no se cumplió, lo cual es una evidencia total, sino que treinta años más tarde, el "futuro" perdió algo más. Perdió su capacidad de evocar en nosotros mismos ese dulce y envidiable mundo de bondad por venir. Efectivamente, ese algo más —perdido— es lo que entendimos como la inversión misma de la idea de promesa. La posmodernidad ha producido su "contrario simétrico", es decir, de acá en más (y desde hace unos cuantos años) el futuro, el mañana, dejó de pertenecer al ámbito esperanzador de la "promesa" para transformarse trágicamente en una espera frente al horizonte de la "amenaza".

Es así como la tristeza y la impotencia han ganado al cotidiano de nuestras sociedades. Duelo imposible de la promesa, vida imposible bajo la amenaza, la verdadera e inquietante barbarie avanza cada vez un poco más.

El capitalismo, bajo su forma "neoliberal" —o no—, aparece hoy como un "horizonte insuperable", un sistema "consolidado" de la tristeza en el cual nada sería ya posible. Todo sucede como si las múltiples, ricas y terribles experiencias de los pueblos en la búsqueda de su emancipación hubieran quedado definitivamente clausuradas y condenadas.

A la vez resulta difícil negar que hoy en día, desde los cuatro puntos cardinales del globo se alzan nuevas experiencias de lucha, nuevas hipótesis de emancipación, que no buscan saber si el capitalismo es "eterno" o no, sino que se interrogan por las nuevas vías de la emancipación. Estas deberán tener en cuenta y capitalizar las experiencias pasadas y relanzar la lucha por la construcción de sociedades más justas, más libres; ya no organizadas de la amenaza a la vida (bajo todas sus formas), en nombre de la reducción del todo a una de sus dimensiones: lo económico.

En esta búsqueda de lo nuevo, que a la vez se enraíza con el pasado, lo que va quedando en claro es que si se piensa que hay que abolir al capitalismo, si se supone que al capitalismo hay que oponerle simple y plenamente "la vida", y si encontramos en nuestras prácticas, en nuestro cotidiano, resortes y pistas de revuelta, entonces habrá efectivamente algo nuevo, algo habrá cambiado profundamente. Y es que ya no se trata —como sin dudas se trató ayer— de pensar la política bajo el imperativo

central —exclusivo y excluyente— de la "toma del poder".

En efecto, una enseñanza profunda y dolorosa de la época pasada es el hecho de que el problema central de la política alternativa —a saber, cómo se hacía para tomar el poder como prólogo inevitable de la transformación radical de la sociedad— pasa a ser ahora un problema —un tanto— secundario, ya que un siglo y medio de revoluciones nos han mostrado que la difícil y compleja cuestión de derrocar el poder reaccionario, era —a pesar de todo—, lo más sencillo, lo menos importante, lo menos central, y que lo que estaba realmente en cuestión (y lo que a la vez se escondía en un "ángulo muerto"), era la verdadera y profunda cuestión de "la alternativa", es decir, de la construcción concreta y real del "comunismo".

Es decir que durante un siglo y medio, la idea de la promesa, basada en una visión determinista, en una verdadera "filosofía de la historia", nos hizo caer en una trampa, en una creencia según la cual la "liberación", la emancipación, "venían solas", que bastaba derrocar a las fuerzas del "mal", de la reacción, para que el "bien", el comunismo, florezca espontánea y naturalmente.

La incapacidad concreta en la que se encontró el movimiento revolucionario para responder con "inventiva" a los nuevos desafíos de nuestra época, ha alejado a las prácticas y teorías revolucionarias y alternativas respecto de los centros del pensamiento y de reflexión de nuestra cultura. Por primera vez en más de un siglo y medio, asistimos impotentes —a principio de los años ochenta—, a la separación, al divorcio entre las vanguardias intelectuales y científicas, por un lado, y por otra parte, a las vanguardias políticas.

Simplificando, podemos decir que por primera vez asistimos asombrados, al hecho de que quienes por su lado pensaban y creaban, no se interesaban ya de la emancipación, que parecía como una pura ilusión, un puro imaginario que solamente podía producir exactamente lo contrario de lo prometido. Y, por otra parte, estaban aquellos que permanecían fieles a la emancipación, a las luchas por la justicia y la liberación, pero de hecho parecían condenados a no pensar, o por lo menos a no pensar la verdadera y profunda complejidad de la crisis que nuestra civilización enfrenta en todos los planos, y que pone en peligro su supervivencia.

O sea: por una lado estaban los que eran capaces de pensar la complejidad del mundo y por otro los que deseaban un mundo mejor, pero que ya no poseían las claves, los elementos reflexivos suficientes como para poder imaginar el mundo que querían cambiar, ni tampoco podían precisar hacia qué otra realidad querían ir.

De esta manera poco a poco, la contestación, la radicalidad, la revuelta perdió escucha, perdió eco en el mundo, pero por la profunda razón de que la revuelta ya no era más un "eco fiel" del mundo que se pretendía cambiar.

Poco a poco los enunciados revolucionarios aparecieron como desconectados de la realidad, sin relación con el cotidiano de la vida de los pueblos. Así, en el mejor de los casos, los "alternativos" aparecían como "predicadores" de la esperanza y de un posible "apocalipsis", pero no representaban ya una vía concreta de vida, de pensamiento y de revuelta.

Los mismos grupos sociales, las mismas personas, que hasta ayer nomás habían sido capaces de tomar las armas, de marchar a la lucha, de organizar huelgas y conflictos, no pueden comprender ahora el lenguaje de sus compañeros de entonces.

El "lenguaje" de la liberación se transformó en una suerte de lengua extranjera, que no reflejaba la realidad, y mucho menos seducirnos, como para que tomemos el riesgo de seguir los caminos que ella nos mostraba.

Así apareció la certeza del carácter insuperable del capitalismo, que engendró lo que rápidamente dio en llamarse el "posibilismo"; es decir, la corriente dominante que dice que "debemos contentarnos con lo posible", o sea: que debemos ser "serios" y dejar de pensar en la justicia social en abstracto, que se trata de ver lo que es "posible", o en otras palabras, lo que "ellos" llaman posible y queda claramente definido dentro de los marcos del sistema.

La paradoja de esta corriente, es que el "posibilismo" más allá de todo, y antes que todo, emplea su tiempo en decir y en explicar todo lo que "no" es posible.

Pero así como apareció el "posibilismo", como corriente que se funda en la subordinación del proyecto al poder, a la "correlación de fuerzas", verdadero canto de la impotencia determinado por una ideología empi-

rista de "los hechos", nos encontramos hace ya una década frente a la emergencia de un "nuevo realismo" que en su despliegue se presenta un paso adelante con relación al posibilismo. Este "nuevo realismo", promovido por las clases dominantes, enuncia la necesidad de "entender la realidad" no como dependiente de un "proyecto de cambio" a realizar, sino al revés, de comprender el proyecto a partir —exclusivamente— de la realidad visible y actuante. Por la vía de la acentuación de la matriz empirista-positivista se pasa de una lógica que se reclamaba a partir de una matriz del cambio —aún cuando este cambio enunciase como extremadamente gradual y fuese por definición imposible (posibilismo)—, a otra lógica cuya matriz de legitimación deja de ser el cambio, la transformación social, para dar lugar a la noción de "éxito".

Pero esta idea de éxito no deja lugar a confusiones y ambigüedades, porque ese éxito se dice siempre de la capacidad de adaptación al sistema. El "nuevo realismo", subsidiario del pragmatismo y del individualismo fetichista del capitalismo, pretende sustituir así tanto a la tradición del "viejo realismo", lúcido, complejo, fundador de la filosofía política del capitalismo emergente, y a la vez, liquidar del horizonte ideológico de época la fidelidad con los proyectos revolucionarios.

Por esto hoy, en este nuevo comienzo, en este despertar de una verdadera contraofensiva, se trata de repensar las hipótesis teóricas y prácticas que nos permitan la construcción de las herramientas de nuestra emancipación, las herramientas de la defensa de la vida, de la vida de nuestro planeta, hoy amenazada por el capitalismo que al triunfar puede suicidarse asesinando con él al mundo.

Y esto, no porque pensemos a la contraofensiva como un aumento desmedido de las luchas, al punto de poner en peligro la propia existencia del capitalismo. Cuando afirmamos la existencia de la contraofensiva, en realidad lo que hacemos es registrar algo visible, algo de cuya existencia presente no se puede dudar. Nos referimos así a un resurgimiento y una renovación de las luchas en todo el planeta, es decir, al fin de toda una etapa de defensiva prácticamente total, y a la aparición de luchas y pensamientos de la emancipación que se preguntan activamente por la emancipación aquí y ahora.

Y hoy, aquí y ahora, lo único que es “serio” es pensar y desarrollar prácticas alternativas de superación del capitalismo. Lo único que es realmente serio es la construcción de una verdadera revuelta anticapitalista, y la construcción de nuevas solidaridades en situación.

Existe, por supuesto, una cierta inquietud frente a la formulación de la “nueva radicalidad”. Básicamente respecto de lo que puede aparecer en algunos casos como una pretensión algo *snob* de excesiva “novedad”. Sin embargo la fidelidad —es decir, nuestro compromiso con la continuidad— respecto de las luchas pasadas, creemos, es pensable con el ejemplo de un médico, de un investigador que no ha logrado aún fabricar una vacuna. No esperaríamos de él que declare que la enfermedad ha triunfado para siempre, ni ha de considerar los años pasados de investigación y trabajo sencillamente como un fracaso. Por el contrario, todas las prácticas e hipótesis del pasado son el piso concreto y potente que permite la continuación de la búsqueda, de la lucha.

Por eso escogimos la figura de “militantes investigadores”, porque el militante investigador expresa exactamente la idea que tenemos respecto de lo que significa ser fieles al pasado, porque el pasado nos muestra las rutas que debemos tomar hoy. Ser fieles, entonces, no es simplemente hacer ciegamente “lo mismo”, sino más bien comprender que “hacer lo mismo”, es decir, buscar la solidaridad, la liberación, nos exige habitualmente cambiar de rutas y de métodos.

El compromiso significa una fidelidad con la esencia de la lucha más que con sus formas, sus siglas o sus nombres pasados. A eso mismo se refiere el comunista Antonio Gramsci a comienzos de la década del 20 —el mismo Gramsci que fue encerrado en la prisión largos años por el fascismo—, cuando afirmó que la Revolución Rusa del 17 había sido una “revolución contra *El Capital*”, en el obvio doble sentido de ser a la vez una revolución anticapitalista y una alteración respecto de las expectativas de la ortodoxia marxista de la época. No es con las formas, las teorías, ni con los modos de las viejas revoluciones con quienes tenemos compromiso alguno. Tal fidelidad es la prisión de los dogmáticos y los burócratas. Nuestro compromiso es con el espíritu de la revuelta que animó aquellas experiencias, y por tanto, con aquellos elementos que en la situación actual

demuestren alguna efectividad práctica para un proyecto emancipador “aquí y ahora”. No admitimos la herencia tal y como viene, como un puro mandato de eterna repetición de una sagrada ortodoxia, sino que más bien la recibimos tal como lo recomendaba Foucault, como una valiosa “caja de herramientas”.

Pero el hecho de sabernos en una situación singular —más que en un momento, que en un tiempo homogéneo que tiende a repetirse, a prolongarse igual a sí mismo in eternum— no quiere decir que relativicemos nuestra aspiración a pertenecer a la larga tradición de la emancipación, de la revolución. Para decirlo de otra manera: se trata de aportar con nuevas herramientas —o viejas, pero utilizadas de acuerdo a las nuevas circunstancias—, a la realización del viejo, eterno proyecto de la emancipación social.

Por esto intentamos en este trabajo aportar, participar en esta reconstrucción —a la que llamamos contraofensiva— que es a la vez proyecto y realidad. Porque no podemos evitar oír las voces de los caídos cuando se vuelven cantos de amor y alegría en la misma medida en que a través de nuestras vidas, de nuestras luchas, somos capaces de estar a la altura de los nuevos desafíos. Como tantos compañeros han sabido estarlo en nuestra historia reciente.

No podríamos decirlo mejor que Walter Benjamin cuando afirma que el motor de la lucha de los oprimidos no depende tanto de la sociedad que vamos a dejar a nuestros hijos o nietos, de la que poco o nada podemos decir (salvo que el futuro no organiza de ningún modo el presente), sino que más bien, es en el pasado, donde una injusticia ha quedado sin reparación, es decir, con las luchas de nuestros padres y abuelos, caídos, es que tenemos una fidelidad esencial. Pero tal responsabilidad no debería subordinarnos a su memoria —como dice Marx en *El 18 de Brumario*— a sus ropajes y sus palabras. Esta fidelidad con los caídos que proclama Benjamin sólo se la comprende desprendida de cualquier idea de culpa. Es decir, una cosa es la culpa individual o social y otra es la reactualización —construcción— de una memoria de la opresión, un —revivir— la opresión, una reubicación—actualización, siempre en situación, del lugar del oprimido y de su compromiso con la revuelta.

Este desafío actual puede quizás definirse como el desafío de una época

que debe "re-encontrar" un rol para la libertad, para el hombre.

Así es, nomás, por más extraño que suene. Salimos en realidad de un largo período de la historia de la humanidad en el que estábamos convencidos de que "el hombre hacía o debía hacer la historia". La posmodernidad intentó con relativo éxito convencernos de que, por el contrario, el hombre no puede hacer nada, en o con la historia: sino que sólo debe seguirla, sufrirla, aceptarla.

Emerge, no obstante, una posibilidad alternativa, que sin volver al optimismo total, y a menudo —es cierto—, peligroso, de la modernidad, no abandona la verdadera cuestión política y a la vez filosófica y antropológica central: ¿Qué es lo que el hombre puede hacer "en" la historia?

El hombre no "hace" la historia, sin más, como hace su trabajo frente a un objeto, sino en permanente lucha. El hecho de que no podamos afirmar que sencillamente "el hombre" sin más "hace la historia", sin embargo, no puede abstraernos de las diferentes situaciones concretas que habitamos, porque —como lo veremos más adelante— contrariamente a lo que "piensa" el capitalismo, no somos "invitados de piedra" en las situaciones que habitamos. La situación —y nosotros en ella— no puede en rigor diferenciarse de nosotros, que somos precisamente las situaciones en que vivimos, y en cada situación los hombres estamos convocados a comprometernos, a "militar" de un lado o del otro, y muy concretamente, tratándose de la cuestión del capitalismo, por la vida, o contra ella.

La lucha sin modelo

Para situar nuestro trabajo empezamos, entonces, por presentar lo que llamamos las tres etapas a través de las que fue surgiendo lo que llamamos la nueva radicalidad y que, de alguna manera, caracteriza al recorrido que va de la generalizada aceptación de la derrota del (o los) modelo(s) de revolución y de socialismo (y comunismo), hasta el momento presente en que la subjetividad anticapitalista y la emergencia de las luchas revolucionarias ya no se encuentran, como explicamos más arriba, en una situación de defensiva total, como ocurrió durante los años 80 y comienzos de los 90.

Estas etapas pueden presentarse de la siguiente forma (teniendo en cuenta variaciones temporales según región concreta en la que estemos pensando al repasar este esquema):

A. Durante la década de los 80, en medio de la ofensiva del capital, toma forma la derrota imaginaria y real del socialismo soviético, y la emergencia del pensamiento posmoderno que considera que "ya no hay más modelo emancipatorio". Se trata de un fenómeno complejo mediante el cual el discurso crítico —por ejemplo, de los regímenes del socialismo real— queda en manos de estos filósofos posmodernos que anuncian el fin, es decir, la llegada —aunque no necesariamente agradable— a buen puerto. Es el fin de la ideología, de los grandes relatos, de la razón, de la historia y del sujeto. Sin embargo, este verdadero grito de guerra contra los requerimientos de justicia tiene un fuerte núcleo de verdad: "el modelo", lo que durante años había funcionado como ordenador del pensamiento y la práctica militante había entrado en crisis.

El modelo operaba como la configuración ideal de un futuro perfecto, de la utopía como estado posible de alcanzar y, a la vez, actuaba como justificación de una determinada estrategia: la toma del poder central como instrumento para alcanzar tal estado utópico, es decir, para modelar el mundo.

La modernidad, así pensada, es la época en que el presente se ordena desde "el futuro", y las luchas se justifican desde "el modelo" invocado.

La desaparición del modelo aparece así, para las luchas, como un obstáculo decisivo. Durante esta primera etapa la desaparición de este lugar "del futuro" en el que se conformaban las vanguardias revolucionarias y se organizaba la coherencia de su discurso, tiene por efecto la disminución y a menudo la total desaparición de las luchas.

Es la época de los arrepentimientos espectaculares, de la proclama generalizada según la cual todo habría sido una ilusión, y así, el orden del mundo no sería ya ni justo ni injusto, sino que simplemente se limitaría a "ser". Es la época, en definitiva, de la ideología de la "simetría" (a la que luego nos referiremos).

B. Sin embargo, este período —al menos en su expresión más pura— resultó sorprendentemente corto. Efectivamente, entrados los años 90, con la emergencia de las luchas de los zapatistas en Chiapas y del MST en Brasil, de los emigrados en Europa, los “squaters”, de las luchas de contracultura, contra el Apartheid en Africa del Sur, entre tantas otras, parece demostrarse rápidamente que las luchas, “aún sin modelo”, continúan. En esta etapa se establece una particular legitimidad para quienes luchan contra las injusticias “a pesar” de carecer de este ordenador “desde el futuro”, o en otras palabras, de no poner en el centro de su práctica y su discurso la perspectiva de la toma del poder, ni algún otro “modelo” —alternativo y sustituto— del cambio político y social.

Si en la etapa anterior las luchas quedaban aplastadas por la ausencia de modelos, en esta etapa se lucha “a pesar de la ausencia del modelo”. Aquí, en esta segunda etapa la subjetividad es cruelmente dolorosa, porque se lucha, en efecto, esperando amargamente la emergencia de un nuevo modelo.

C. En la actualidad estamos transitando una tercera etapa. En efecto, la emergencia de una renovada subjetividad anticapitalista, la proliferación de colectivos de militantes y de experiencias alternativas a las formas de vida y de felicidad que nos propone el capitalismo no se desarrollan a pesar de la “falta” de modelo, sino precisamente, gracias a ella, es decir, que la novedad radica en el abandono de una cierta organización del sentido de las luchas del presente como dependientes de una cierta —y ya obsoleta— idea del futuro. En esta etapa, entonces, las luchas se dan no a pesar sino precisamente “gracias” a la falta de un modelo de referencia.

Es exactamente en esta fase del desarrollo de las luchas y del pensamiento emancipatorio que nos interesa intervenir, porque creemos que esta ausencia de modelos aptos y eficaces lejos de obstaculizar la emergencia de las luchas constituye una condición central para pensar la radicalidad política desentrapada, al fin, del requerimiento —para quienes luchan— de poseer un modelo completo y terminado del mundo que desean, como si fueran comerciantes que proponen al cliente otro mundo y tratan de seducirlo con él.

Esta nueva forma de pensar y de actuar la política tiene que ver con prescindir de una apelación a un orden futuro ideal, y con él, al abandono de una idea del tiempo —histórico— que se deja pensar como lineal y homogéneo. Y este cambio en la forma de pensar el tiempo histórico, lejos de ser un detalle, se constituye en un de los núcleos principales del cambio al que asistimos.

En efecto, sobre esta idea del tiempo —dominante en la modernidad— se construyó “naturalmente” el modelo de las vanguardias políticas en los partidos revolucionarios.

Porque el modelo, entendido como el ideal que depende de esta forma particular de la organización del tiempo histórico, funda un “mundo de los fines” capaz de invocar coherencia por sí mismo en el presente, es decir, construye una forma de cierre imaginario o falsa unidad real. No otra cosa pretende la vanguardia política, cuando reclaman para sí una capacidad de “explicar” las políticas correctas, es decir, de “dar coherencia”, aún cuando esta corrección implique una disminución “táctica” en el apoyo a tal o cual lucha.

Así, quien domine un cierto saber sobre el mundo podrá en cierta forma predecir el futuro, y a la vez, habrá hallado las claves de lectura del pasado. Quien así piensa cree por fin dominar el presente, pero a la vez este dominio no tiene sino un sentido “débil”, y queda atrapado por la expectativa de un futuro fuerte, con sentido. En esta línea el hombre que domina las leyes de la historia es la imagen misma del hombre libre.

Este es uno de los elementos centrales de la modernidad: la identificación entre libertad y dominio, identificación según la cual son libres quienes conocen (o creen conocer) las “leyes” del real, en forma tal que este conocimiento les permitiría modificar el mundo de acuerdo a su deseo, a su voluntad, creando así “mundos (a su parecer) más justos”, mejores.

Como lo describe, sin ninguna concesión el poeta portugués Fernando Pessoa:

“Tú hablas de civilización, tú dices que ella no debería ser,
O que ella debería ser diferente.

Tú dices que todos los hombres sufren, o la mayoría,

Con las cosas humanas dispuestas de esta manera.
 Tú dices que si ellas fueran diferentes, ellos sufrirían
 Menos.
 Tú dices que si ellas fueran según tus deseos, esto valdría
 Mejor.
 Yo escucho y yo no te oigo.
 ¿Por qué querría yo oírte?
 Si yo te oyera no estaría más avanzado.
 Si las cosas fueran diferentes, ellas serían diferentes,
 Eso es todo.
 Si las cosas fueran de acuerdo a tu corazón,
 ellas serían de acuerdo a tu corazón.
 Desgracia a ti y a todos aquellos que pasan su existencia
 A querer inventar la máquina de hacer la felicidad”¹.

Querer que “el mundo” sea diferente, construir modelos, decidir cómo deben ser las cosas, más allá de la buena o la mala voluntad de quien lo haga, resbala invariablemente dentro del absurdo trágico que Pessoa denuncia.

Luchar sin modelos implica un corte, una ruptura con este funesto destino del militante político que quiere imponer “el bien del pueblo a pesar del pueblo”. Pero no se trata de un destino fatal, sino de asumir que en situación y desde las situaciones, es posible desarrollar la vida de las situaciones sin pretender nada en el lugar de “los otros”.

Así el progreso de la libertad en el mundo implica, dentro de la visión clásica de la modernidad, una capacidad cada vez mayor del poder de control y manipulación de la naturaleza y los hombres, hasta llegar incluso al punto en que la técnica, cristalización ideológica de la identificación de libertad y dominio, termina por dominarlo todo.

Pero a la vez “luchar sin modelos”, es decir, desarrollar proyectos situacionales, no quiere decir que en cada situación todo sea posible, o que cualquier proyecto sea igual a cualquier otro proyecto.

Por el contrario, este “luchar sin modelos” puede ser comprendido en lo que llamamos el Modelo Axiomático. Así en vez de actuar de acuerdo

a las prescripción de las nociones de modelo y de tiempo finalista de la modernidad, el Modelo Axiomático organiza su temporalidad a partir de un conjunto de “principios ontológicos”, o axiomas, que parten de la base de que en cada situación existen “asimetrías” o, más bien, que la exigencia de cada situación se funda en unas “asimetrías” a las que llamamos “ontológicas” porque no dependen de nuestra voluntad o subjetividad. Al contrario, en todo caso son nuestra voluntad, nuestra subjetividad y nuestra propia existencia las que parten y dependen de estas asimetrías situacionales, de las situaciones a las que pertenecemos y nos fundan.

Por esto, abandonar la idea del modelo como un lugar en el futuro al que se debe llegar nos permite comprender el concepto de “Modelo Axiomático”, como aquello que no sólo no se encuentra “al final de un camino”, tierra prometida, sino que constituye el punto de partida, un presente absoluto, más aún, una verdadera causa de la partida; es decir, un verdadero “destino”, entendiendo por tal no una fatalidad, sino aquello que se opone a la fatalidad. El destino como lo que “está dado”, como lo que hay que poder asumir y como lo que nos desafía y ordena. El destino como lo que se debe poder asumir en el presente para poder a su vez devenir libres.

Desde este punto de vista los “axiomas” del Modelo Axiomático son las formas fenomenales en que existen “en y para” cada situación los principios del ser de la situación, los que se fundan, a la vez, en “consonancia” con lo universal desde el Universal Concreto.

El Modelo Axiomático define así los desafíos y crea también las necesidades situacionales, sin recaer en la posición idealista que dice “cómo el mundo debe ser”.

Desde este punto de vista, podemos decir que el gesto de Marx, al no definir lo que el mundo —la sociedad, los hombres— debe ser, o sea, al limitarse a definir “lo que es”, y al describir a partir de su mirada crítica del mundo “tal cual es”, sus tendencias realmente operantes, no hace más que actuar como se sugiere en el poema de Pessoa (y esto, por supuesto, más allá de las diferencias políticas evidentes entre ambos autores), define la exigencia que debe seguirse sin predicar cómo debe ser el famoso “comunismo”.

Desde este punto de vista Marx habilitó el desarrollo de una miríada de proyectos (en relativa fidelidad con su obra) sin que estos proyectos abiertos se transformen en fatalidades deterministas.

El supuesto “determinismo” de Marx del que tanto se ha escrito no es más que lo que nosotros evocaríamos como la existencia y la puesta en evidencia de las exigencias situacionales y que, en el caso del filósofo alemán, nunca ha determinado una unilateralidad histórica en el sentido de una teleología cerrada y fatalista.

Paradójicamente se ha interpretado la falta de una profecía clara y detallada de “cómo debe ser” la sociedad futura como una “carencia” en la obra de Marx. Sucede, sin embargo, exactamente lo contrario desde el momento en que de lo que se trata es de desarrollar proyectos “de y para” la situación que habitamos, aún a pesar del insistente llamado del “amo liberador” que dice desde la exterioridad total —respecto de su situación—, lo que el mundo “debe ser”.

Subjetividad antisistema

Asistimos hace años a la emergencia de una nueva subjetividad de desafiliación respecto de las estructuras e instituciones dominantes. A la preeminencia del *yuppie*, del individualista en búsqueda del éxito de la posmodernidad, le sigue ahora la figura del escéptico y el descreído respecto de los valores del “éxito y la realización”.

Los excluidos ya no creen realmente estar destinados a la inclusión. El orden social aparece, entonces, para ambas capas de la población (“excluidos” e “incluidos”) como abiertamente injusto. Esta percepción determina una nueva subjetividad contestataria que, contrariamente a lo que pudiéramos creer, rara vez encuentra ecos en actos concretos. Somos —genéricamente hablando— los hombres y las mujeres de nuestra época mayoritariamente solidarios con los que actúan, pero rara vez nos sentimos profunda y existencialmente convocados a actuar nosotros mismos. Esta subjetividad se asemeja como una hermana gemela al sentimiento dominante que reinó durante algunos decenios en los países del Este. Todos eran, al escucharlos, profundamente disidentes, pero sólo muy, muy

pocos de ellos pensaban que los actos concretos de la contestación práctica al poder podría ser protagonizados por ellos. Dice al respecto Vaclav Havel:

“Frente a la puesta en práctica del sistema totalitario, casi todos renunciaron a la posibilidad de influir en la conducta de los asuntos públicos. La gran mayoría de la población escapó de la esfera pública para encerrarse entre las cuatro paredes de lo privado como si ya ninguna persona creyera en el sentido del compromiso cívico. Para que en efecto nadie dude del absurdo de toda resistencia, los más insumisos fueron llevados frente a la justicia y condenados a pesadas penas. La sociedad se atomizó. Los representantes del pensamiento y la cultura independientes se atrincheraron cada uno en su particularidad. La trama horizontal de las relaciones sociales, única capaz de garantizar el andamiaje de una auténtica vida pública, fue destruida. El silencio cayó sobre el país, el inmovilismo vacío y sin historia que constituye la traza distintiva de una sociedad de consumo revisado y corregido por el espíritu totalitario.

Tomando a la política por un juego de tontos los checos y los eslavos la condenaron en bloque. Todas las ideologías devinieron sospechosas, cada uno conocía demasiado bien, por su propia exigencia cotidiana, la realidad amarga que sabe esconderse detrás de las bellas formulaciones retóricas. La solidaridad, antes tan fuerte, se evaneció en humo. La mala hierba del egoísmo lo invadió todo. El miedo estableció su dominación en todos los espíritus. Se aceptó en silencio la fórmula esquizofrénica de la forma de supervivencia propuesta por el régimen, simulando legalismo hacia fuera pero sin creer más en el fondo de sí mismo en nada. La sociedad entró en una crisis que más allá del sólo dominio político, era más bien una debacle ética”.²

Este párrafo extraído de un libro digno y genial de Havel, se justifica —según creemos— en la medida en que surgió de una experiencia de terror y represión abierta.

Nadie se hubiera atrevido a pensar, entonces, que esas mismas palabras podrían aplicarse hoy día a toda una serie de países que de hecho viven en

pleno estado de derecho, con prensa libre, elecciones regulares y parlamentos legalmente constituidos.

Nadie hubiera pensado, insistimos —y tal vez Havel menos que nadie— que la dictadura en cuestión podría ser tan o más eficaz en la creación y recreación de una verdadera tristeza cotidiana, incluso si no hay campos de concentración para disidentes y perseguidos políticos, nadie podría pensar que la crisis ética —del *ethos*— pudiera alcanzar tales proporciones en el preciso momento en que se han generalizado a “todo el mundo”, por fin, los derechos cívicos.

Pero ¿realmente se puede hablar de “todo” el mundo? Quizás aquí resida el problema. En efecto, tal vez deberíamos asumir que somos nosotros los que callamos, los que nos quedamos en un profundo silencio, que somos nosotros quienes cerramos los ojos y nos tapamos los oídos para “no saber” lo que de todas formas, e inevitablemente, sabemos demasiado bien; es decir, que tenemos un cierto grado de complicidad con un sistema que hambrea, mata, explota, reprime, condena a la más dura supervivencia a millones y millones, mientras tantos otros estamos “en capilla”.

La tristeza organizada así, más allá del régimen que la sostenga, y los hombres tristes que habitan este mundo necesitan habitualmente un tirano para justificar su tristeza, y a la vez, como bien se sabe, el tirano necesita hombres tristes, salvo quizás, en ciertos momentos terribles —como el nuestro— en que la tristeza es tal que no hacen falta siquiera uno de esos tiranos armados para mantenerla.

Y es esta una verdadera clave que explica esta ambigüedad en la que conviven “las pasiones tristes” junto a la subjetividad anticapitalista. De esta manera, las prácticas más extendidas no alcanzan un verdadero carácter anticapitalista —incluso entre quienes se sienten efectivamente anticapitalistas— debido a una saturación de la conciencia, es decir, a una concepción dependiente de los términos del poder. Aunque parcialmente, este argumento —habitualmente desatendido— explica el retraso evidente de la política efectiva respecto a la subjetividad radical.

Y aunque a primera vista la existencia de una subjetividad contestataria parecería ser la condición fundamental para preparar el cambio social, es

el mismo hecho de sentirse “cien por cien contestatario” lo que parece no dejar más lugar en nuestras vidas para asumir efectivas y concretas prácticas contestatarias.

Jamás el cotidiano, o lo que se llama el “cotidiano”, ha ocupado un lugar más grande en la vida de los pueblos.

Sabemos (en rigor todos saben), que el desastre económico, ecológico, social, epidemiológico, es terrible. Nadie niega que “habría que hacer algo” e incluso, el desarrollo de lo que podemos llamar la “crítica espectacular del espectáculo”, nos recuerda cada día que vivimos en un mundo de “podridos”, de corruptos, de inhumanos, pero el cotidiano, la tristeza del cotidiano, no nos permite actuar, es decir, nos impide ser potentes ahí donde justamente sabemos que se encuentran las trampas que atacan a la vida.

Por esto las “críticas espectaculares del espectáculo”, ocupan un lugar tan importante en nuestras sociedades. Bajo el imperativo de la transparencia, y de manera más o menos seria, somos informados de todo. En efecto, “todo el mundo” puede “saberlo todo”. Increíble perversión del sistema: si antes los periodistas o los políticos clásicos corrían grandes riesgos por el sólo hecho de develar las “verdades”, hoy en día, “decirlo todo” es un imperativo más del sistema y de la sociedad panóptica.

La transparencia hace así que caigamos en una mayor y profunda impotencia dado que las cosas “se saben” y aún así “no podemos” hacer nada.

Todo sucede como si frente a lo que se esconde, a lo que se oculta bien podríamos “hacer” algo, quizás investigar, denunciar, publicitar, esperando tal vez algún efecto a partir de esos actos. Pero la oscuridad de la transparencia, la sociedad panóptica, nos paraliza, puesto que “todo se sabe”, lo que realmente se prueba es precisamente que “nada se puede”.

El único crimen condenable en las sociedades panópticas resulta ser la “no transparencia”. Pero una vez que las cosas se saben, todo queda igual, o peor, legitimado por “la fuerza de los hechos”.

Claro está que en nombre de la “transparencia” de la sociedad, lo que el poder construye es una serie de “opacidades” bárbaras (de barbarie), que no son ni identificables ni manejables, porque lo que finalmente cuenta en la sociedad de la disciplina y el control no es una eventual transparencia

real, sino la efectiva disciplina panóptica que se pretende transparente con el fin de esconder aún mejor los mecanismos de su funcionamiento.

De esta manera, en la subjetividad contestataria actual, la “crítica espectacular del espectáculo”, de la cual participan los grandes medios de comunicación de masas, tales como los diarios, las emisiones de radio y de televisión y las prácticas de política clásica, aún cuando se encuentren en una sincera oposición de fondo al estado de las cosas —es decir, mucho más allá de sus intenciones— refuerzan a la vez lo que “contestan”, desde el momento en que colaboran a presentar la injusticia como “horrible pero insuperable”.

Todo ocurre como si todo el mundo quisiera cambiar para mejorar la sociedad, no existiendo así más patrones ni dictadores ni represores, sino solamente vestigios del pasado dispersos allí y aquí. Es así como toman su lugar los ciudadanos “gestores” de sus vidas, del estado o de las empresas. Comparten en principio, todos, un profundo disgusto frente a las injusticias del mundo, sólo que... “saben” que “no se puede hacer nada”.

Por esto, una vez más, es necesario recordar que el poder está constituido por prácticas, es decir, por relaciones sociales, y que no podemos suponer que el hecho de que seamos “víctimas” de un orden social nos exima de una participación activa en su mantenimiento y a la realimentación del mismo poder. Cuando —pongamos un ejemplo cualquiera— un habitante de un barrio pobre piensa en cómo él, él como individuo, ha de salvarse —es decir, cuando renuncia al pensamiento en términos situacionales—, no porque este habitante en cuestión sea una víctima social, está reproduciendo en menor medida el poder.

Rebelarse no significa entonces “pensar diferente”, en el sentido de tener “opiniones diferentes”, la subversión, las prácticas de liberación, son prácticas concretas, formas de vida diferentes. Por esto podemos formular una propiedad ineludible del compromiso, su ser “existencial”.

Decimos (honestamente) que “no tenemos tiempo”, no tenemos fuerza, no tenemos —en una palabra— la “alegría necesaria y mínima” para poder rebelarnos, para poder organizarnos.

La tristeza, el miedo, la convicción gris y mórbida de la impotencia cierra esta subjetividad contestataria que se resuelve en una trampa mil

veces peor que el simple conformismo, ya que por lo menos en el hecho de conformarse existe la posibilidad de romper el acuerdo con el amo. En nuestro caso, en cambio, la rebelión existe, pero constata que “no podemos hacer nada”.

Se trata de un componente idealista del momento frente al que probablemente no haya respuestas si se prescinde, incluso como modo de resistencia activa, del principio materialista que indica que no hay prácticas activas si no acompañadas por “la construcción de deseo” o, lo que es lo mismo, que a este fenómeno —de saturación— de la conciencia (un efecto, sin dudas, de la acción del poder) puede responderse con actos prácticos, pero que, a la vez, no es posible hacerlo con cualquier acto práctico. Llamamos praxis, en este sentido, precisamente a esta relación entre acto práctico y pensamiento que rehabilita el acto político.

Se verá, entonces, cómo la praxis y la política están del lado de la potencia y del deseo, mientras que “las ganas”, nombre con el que llamamos precisamente a ese “quiero y no puedo”, esa subjetividad que no deviene en praxis por bloqueos de la conciencia, se sitúan del lado del poder es decir, de ese campo constituido por la amenaza, la moral y la esperanza, o sea, todos los componentes de lo que Spinoza llama en su *Ética* “las pasiones tristes”.

El estado de aburrimiento

Afirmamos en repetidas ocasiones que el “comunismo”, la liberación, no existen como un lugar, como un modelo al cual se llega o se realiza, que ellos existen aquí y ahora como exigencias.

Ahora bien, este camino, camino de reconocimiento y asunción de la exigencia pasa hoy por poder oponernos a la tristeza dominante (de la cual hablábamos ya en el manifiesto de la Red de Resistencia Alternativa)³.

Por esto no se trata hoy, aquí y ahora, de decir cómo y hacia dónde “se debe ir”, sino de descubrir y luchar contra lo que hace que los pueblos vivan hoy en esta cristalización de la opresión que pasa por la tristeza, por el aburrimiento, por la falta de un deseo suficientemente fuerte.

Las “ganas”, los caprichos, han reemplazado en nuestra cultura en crisis

al deseo, pero las "ganas" y los caprichos son siempre expresión imaginaria de individuos aislados que sienten, como síntoma doloroso, su aislamiento, su pérdida de reacción con todo deseo múltiple, situacional, bajo la forma de una depresión social, de un aburrimiento, de una falta de sentido de la vida transformada en su propia caricatura, es decir, en vidas personales, individuales.

Por esto no podemos "enojarnos" con nuestra época, con nuestra situación. Lo único que podemos hacer es partir de la base real y material de nuestra situación, es decir, tener en cuenta que hoy no estamos —mayoritariamente al menos— a la espera de un programa "lindo", que nos diga en nombre de qué luchar, en nombre de qué desear. En todo caso —admitámoslo— estamos sumergidos en una impotencia mórbida, autoentretenida en una suerte de narcisismo del fracaso, de la impotencia, como si ser impotentes fuera ahora, en esta mitología del "antihéroe", la única garantía de ser libres.

Por esto lo que existe como depresión (y el hecho de que hoy millones de personas sean medicadas con antidepresivos no puede ser considerado sencillamente como "sin importancia" para quien piensa la libertad. En efecto, millones de personas están sumergidas en el alcohol o en las drogas, y esto no puede ser un detalle, porque si estos son "detalles", ¿a qué personas, a qué realidades se dirigen o piensan nuestras propias acciones?, el aburrimiento, la lenta extinción del deseo, son problemas de la potencia, pero aún más, son verdaderos problemas políticos que en cada situación tienen y toman su forma propia, como lo dice Gilles Deleuze, dado que los tiranos necesitan hombres tristes, pero los hombres tristes a la vez precisan del tirano para justificar su tristeza. Por eso podemos decir que "la tristeza es reaccionaria", y que esto se vincula directamente con las posibilidades inmediatas de la emancipación.

En efecto, lo que hoy llamamos la "tristeza" y sus síntomas, son las vías de la reacción, de la extinción de la libertad.

"Veleidades"

Uno de los "síntomas sociales" de nuestro tiempo, de esto que llama-

mos la subjetividad del anticapitalismo, de este ambiguo clima de época en que el anticapitalismo de palabra, por sincero que sea, se combina trágicamente con la impotencia generalizada, es sin lugar a dudas, entonces, la "tristeza". Pero esta tristeza, esta impotencia se organiza y existe con formas variadas y combinadas.

Una de estas formas más corrientes es, sin dudas, el carácter "veleidoso" de muchos de nuestros contemporáneos. Tal como lo veíamos en los pasajes dedicados a la subjetividad contestataria actual, existe un tono generalizado de disconformidad, de deseo de cambiar las cosas, de disminuir las injusticias. Querriamos que el mundo y la realidad desde lo más grande hasta lo más cotidiano cambien de rumbo, que la amenaza y la "inseguridad", que el egoísmo y la impotencia cedan el paso a días mejores. Pero a la vez, todo sucede como si la creencia en el rol central de la conciencia —saturada— nos jugara duras trampas, como si nos "metiera la pata", justo cuando hubiéramos querido empezar a correr.

Así se nos oye decir con una honestidad que nada permite cuestionar, que querriamos hacer cosas para el —tan deseado— cambio, pero a la vez, no dejamos de sentir que no porque digamos algo que realmente sentimos logramos pasar instantáneamente a un momento de realización práctica.

Nos referimos a que entre el deseo del cambio y la realización práctica necesaria para efectuar la transformación se juega realmente algo fundamental, algo ligado a lo que llamamos la potencia.

Más allá de la visión simplista del "ingeniero" que dice lo que "va a hacer", para que luego los obreros lo realicen, el hecho de decir lo que queremos hacer, en la práctica —por el momento— no se corresponde con el acto efectivo. Es decir, si pensamos que alcanza con desear muy sinceramente el cambio, entonces lo más probable es que nunca "pasemos a la práctica".

Esto no sucede, claro está, porque vivamos entre mentirosos. Una vez más, no se trata de exigir "sinceridad", sino de ver que el famoso "pasaje a la práctica" resulta un imposible, porque nada conduce de una decisión conciente a una práctica concreta, y que, por otro lado, lo único que existe son justamente prácticas, o en otras palabras, que lo único que se puede

hacer es compartir prácticas. Por eso no se trata de entrenarse en responder a la pregunta de “¿qué hacer?”, de tener siempre a mano ejemplos de modelos o tareas para quienes preguntan “qué puedo hacer yo”, sino de reducir toda pregunta por el “qué hacer” a un acto, a un hacer negado por quien pregunta, como si a la vez no “hiciera nada”. Solamente así podremos, en el mejor de los casos, “articular” nuestras prácticas concretas, conjuntas, en vías del objetivo deseado.

Salir de la “veleidad” no es un detalle. Crear las vías concretas y cotidianas de la potencia es hoy la figura real de la resistencia, es decir, de la creación.

II

GESTION Y POLITICA

Política y gestión

El punto de vista clásico y dominante en las corrientes revolucionarias sostenía que, en lo que hace a la sociedad deseada, se trataba de lograr una serie de reformas, que se traducirían en una nueva organización social, la cual aparecía como una suerte de “cristalización” o de “encarnación” de la lucha por la libertad.

La lucha que nosotros llamamos “política”, diferenciándola totalmente de la política “polítiquera”, utiliza el concepto mismo de “política” en su acepción más noble, es decir, como la actividad y la preocupación permanente por una mayor justicia, por una mayor libertad.

Esta lucha, entonces política, aparecía en la visión revolucionaria clásica como el conjunto de los pasos hacia una serie de logros y realizaciones, en una sociedad más justa, donde esta lucha política se “realizaría”, llegaría o lograría su objetivo.

De esta manera, quedaba claro que el objetivo era una sociedad, un modelo de sociedad que sería —por así decirlo— la sociedad justa, la sociedad que dentro de la visión clásica aparecía como ese objetivo de la evolución humana.

Este principio de “un punto de llegada de la historia humana” es uno de los que aparecen hoy en día como elementos de un mito, de una creencia actualmente superada.

Por el contrario, aparece hoy claro —a la luz de las diferentes experiencias

revolucionarias—, que no existe algo parecido a “una” sociedad, a “un modelo” de sociedad que sea concretamente la realización, o la materialización del deseo de libertad y emancipación.

Por el contrario, podemos decir —como lo decían los surrealistas hablando del amor— que “no existen estados amorosos, sino solamente actos de amor”. Podemos afirmar así que no existe un “estado” de libertad, en el sentido de una organización social definitiva que sea ella “la libertad”, si no que lo que existen son sucesivos “actos de liberación”. Lo mismo pensamos, por ejemplo, del debate sobre las vanguardias políticas revolucionarias. No se trata de hallar al grupo de vanguardia que en sí mismo sea portador esencial de las cualidades de decisión, claridad y sabiduría, o sea, de poder de mando, sino que puede resultar de mayor interés trabajar en el sentido de generalizar —a partir de cientos de grupos radicales— una miríada de “hechos de vanguardia”, un poco como decía el Che, “dos, tres, mil vietnams es la consigna”.

Claro que asumir esta perspectiva de la multiplicidad implicaría abandonar toda una larga tradición esencialista que ligaba precisamente a un sólo grupo de hombres y mujeres con la “posición correcta”, y asumir que no hay más posición correcta que el desarrollo de la multiplicidad concreta. De esta forma se ve que la apelación al Che, y a la guerra de guerrillas, no constituye un intento de disfrazar una concepción típicamente vanguardista, sino confluir con la riqueza que desarrolló Guevara, respecto a las formas de la acción múltiple y potente del desarrollo del contrapoder, en la que revolucionario no se “es”, sino que como tal se “actúa”. Por esta vía podemos arribar a una formulación algo más completa: en situación, la opción sólo se da respecto de acciones efectivamente realizadas, de forma tal que sólo hay posibilidades de realizar (o no), prácticamente, “hechos de vanguardia”, no habiendo lugar alguno para los aspirantes a “ser” vanguardia. Toda política, por lo tanto, puede así ser vista a partir de su reducción a una mera efectividad, a una pura capacidad real de impulsar —en situación— acciones subversivas concretas.

Dicho de otra manera, se puede enunciar ahora que no hay más libertad que la que se encuentra en las vías permanentes y vivas de la liberación.

Nuevamente, podemos afirmar con el Che: “Revolucionario es quien hace la revolución”.

Pero esto no quiere decir, entonces, que debamos abandonar la lucha por realizaciones y logros concretos. Bien por el contrario, se trata de ver cómo se articulan estos dos elementos: por un lado, el elemento dinámico y en permanente devenir que es la “política”, la lucha política, y por otra parte, la “gestión”, es decir, los diferentes modos de organización y distribución dentro de una sociedad.

Así, la gestión aparece, o existe, no como lo que se opone a la política, sino como el elemento, en cierta manera estático, que surge de la lucha dinámica, de la lucha política.

De esta manera existen gestiones, organizaciones sociales más o menos justas, más o menos injustas, o como en el caso del capitalismo en su época de decadencia, no solamente injustas, sino que además ponen en peligro la vida de nuestro planeta.

La lucha política, o la política más concretamente, consiste entonces en el desarrollo de miles de luchas, de miles de focos de resistencia, teniendo en cuenta que “resistir es crear”, crear aquí y ahora la superación del capitalismo.

Pero esta lucha, como elemento dinámico, como elemento vital, no posee una “forma propia”, esta lucha crea y desarrolla diferentes formas para desarrollar y proteger la vida. De esta manera, los diferentes modelos, las diferentes reivindicaciones, no son en sí mismas la libertad, sino pasos, “reflejos” de la libertad. La libertad en sí, no encarna ni se realiza jamás.

Una vez más, si tomamos el ejemplo del “amor”, las flores que podemos regalarle al ser amado, la vida en común, la solidaridad y la complicidad, serán las formas (gestión) producidas por el elemento dinámico que es el amor, que existe a través de ellas.

Nadie caería (en principio) en el grosero error de creer que, por ejemplo, el anillo regalado o el poema escrito o, más prosaicamente, la casa común, son para una pareja de enamorados, la materialización, la cristalización de su amor.

Por el contrario, queda claro que a lo que se le llama “amor”, es un

elemento dinámico, que no posee entonces una forma propia, pero que a la vez produce y desarrolla todas las formas posibles.

En el caso de la política el paralelo es una vez más interesante, porque los diferentes logros, los diferentes modelos y modos de gestión, constituyen así las “formas”, los elementos estáticos que no se confunden con el elemento dinámico. Sería realmente perjudicial confundir la práctica de la libertad que vive en la acción de los “hechos de vanguardia” de esa guerra de guerrillas que es la política revolucionaria con la “encarnación” de esa libertad en un grupo de dirigentes, o de organizaciones concretas. La libertad no se encarna nunca: cuando deviene “estado de la situación” ya no es más libre. La libertad es siempre una práctica. No se “es” libre sino luchando por la libertad.

De esta manera entre “política” y “gestión” existe una relación paradójica, de reenvíos y reenlaces mutuos, pero que en ningún caso pueden establecer un juego a partir del cual una logre suplir o eliminar a la otra.

Cuando la política intenta suplir a la gestión, se cae en un “idealismo elemental”. Cuando la gestión quiere suplir a la política, se cae en un “materialismo vulgar” que no hace sino acabar con el pensamiento y la práctica de la revolución.

No existe así una gestión revolucionaria “en sí”. La gestión, como conjunto de relaciones, leyes y diferentes elementos de la organización de una sociedad, puede en un momento dado ser la bandera, el objetivo histórico y coyuntural de la política, pero a la vez, la gestión no debe aspirar a eliminar la política.

Y a pesar de ello vemos habitualmente que —contrariamente a lo que venimos de afirmar— la gestión ha intentado siempre eliminar, suprimir a la política. En efecto, una vez que una revolución, que un cambio social se produce, todo sucede como si de ahí en más, la política no tuviese ya más sentido de ser. Como si la encarnación de la libertad y la justicia ocurrieran en el cuerpo del estado, y por tanto, toda perspectiva de continuar en la puesta en acto de estos valores fuese inútil, y hasta negativo.

Mas aún, toda preocupación “política” aparecía de ahí en más como peligrosa, como “contra-revolucionaria”.

¿Acaso la revolución o el cambio social no había ya ocurrido? Entonces,

¿a qué venía esta preocupación por continuar la lucha, por persistir en la fidelidad con el elemento dinámico?

Es así como —históricamente— la gestión de una situación revolucionaria corre el riesgo de considerarse como “peligroso” el elemento dinámico o político.

Nosotros consideramos, por el contrario, que el corolario mayor del fin, de la ruptura del mito progresista, de la creencia en una sociedad del “fin de la historia” (como si la evolución humana apuntara a un fin pre-determinado e inevitable), nos lleva a pensar que ninguna forma de gestión es “la materialización de la política”; que, por el contrario, la política es este elemento, este componente vital del fenómeno humano, que se identifica con la vida misma, que “resuelve problemas”; pero que, por sobre todo, continúa en permanencia, y sin un objetivo preciso, ni mucho menos determinado.

El único objetivo de la vida es la vida misma y, por tanto, implica el desarrollo de una vida cada vez más rica, más multidimensional, más espiritual y completa.

Desde este punto de vista, el capitalismo existe hoy en día como el sistema de gestión que no sólo se opone a este desarrollo de la vida, sino que la destruye a pasos agigantados.

Por esto hay política solamente como política revolucionaria, es decir, anticapitalista, como política de búsqueda y de construcción del comunismo. Pero el comunismo ya no entendido simplemente como un estado futuro a construir, mediando una cantidad más o menos preestablecidas de etapas, sino como la subjetividad del antagonismo radical aquí y ahora respecto del mundo organizado por el capital.

Por esto, la lucha es siempre en aras y por niveles de justicia, por reivindicaciones concretas que en un momento dado, en una situación dada, “representan” a la política, es decir, en un momento determinado, la lucha por un tipo concreto de gestión “representa” a la política, y a la vez, sabemos que esta representación no indica de ninguna manera que esa gestión “sea” la política. No estamos aquí muy lejos de retomar la dialéctica clásica de “reforma y revolución”, asimilando gestión con reforma y política con revolución en el sentido en que toda gestión refor-

mista es a la vez justa y compatible con la política —de la revolución—. El problema “secreto” de esta comparación resulta del hecho según el cual mientras la revolución puede ser presentada como una conjunto de reformas radicales concentradas, la política resiste siempre a su final, no acepta nunca un estado de realización definitivo, y tiende siempre a duplicar la apuesta. León Trotski se refirió a esta vocación desmedida de la política con el célebre nombre de “revolución permanente”, y Guevara, ¡cuándo no!, decía en ese mismo sentido que las revoluciones no se detienen, no se estancan, sino que avanzan o retroceden, con lo que aún en el interior del período revolucionario mismo, existe la diferencia que hacía el Che entre revolucionarios (nosotros decimos también, políticos) —quienes hacen efectivamente la revolución— y gestores (revolucionarios, o no).

Esta precisión es la que nos permitirá desarrollar formas y métodos de lucha que no se condenen a producir modelos de sociedad que eliminen o se opongan a la dinámica libertaria que los funda, y a la vez, que adviertan las dificultades existentes —desde siempre en la tradición revolucionaria— entre la potencia del movimiento revolucionario y su coexistencia con un poder estatal, administrador.

El mundo de la llamada “globalización”, el mundo entonces del economicismo, del neoliberalismo triunfante, es a la vez un mundo con “poca política”, es un mundo en el cual los problemas de las diferentes sociedades se tratan, se presentan, como problemas, quizás complejos, pero problemas técnicos, problemas de gestión.

Existen, así, en nuestra época, “conflictos de gestiones” —lo que la “Ciencia Política” llama “régimenes de gobierno”—, guerras y conflictos donde lo que está en juego son precisamente estas “desavenencias de gestión”. Son batallas entre formas de gestiones pero, como diría Spinoza, el derecho no es más que una representación del poder, lo que hace que la lucha entre formas de gestionar, o entre estados, no sea más que un barniz, una cobertura que pretende ser ideológica para ocultar una “lucha de poderes”, de intereses, o en términos más clásicos, un conjunto de matanzas organizadas por la “razón de estado”.

Es decir, existen hoy las guerras, con muertos efectivos, con masacres

bien reales, pero tratados, pensados y programados como si se tratara de puras virtualidades.

Esta es una de las consecuencias, sin dudas la más grave, de la ausencia o de la retracción de la política en nuestra época. El mundo, la vida, nuestras propias vidas, se transforman poco a poco en vidas, mundos y conflictos dominados por la virtualidad.

Que nuestras vidas se vuelvan cada vez más “virtuales” quiere decir, concretamente, que sentimos cada vez más que nuestra posibilidad de actuar, de influir en el curso de ellas, se vuelve día a día más difícil, o imposible, porque nuestras vidas son, por así decirlo, “el espectáculo de nuestras vidas”.

En efecto, en un mundo donde la gestión satura o tiende a saturar nuestra realidad, los hombres y las mujeres asistimos a un distanciamiento respecto de nuestras propias vidas, con una extraña e inquietante sensación de “alejamiento” de ellas.

Esta sensación de “alejamiento” es lo propio de las sociedades capitalistas, en la época del triunfo mundial del capitalismo, y es lo que Guy Debord llamaba “la sociedad del espectáculo”, o sea el triunfo de la separación capitalista, que no es más simplemente la separación de la explotación, es decir, la separación del obrero, del productor con su producto y de los (sus) medios de producción, sino que además implica la separación del pensamiento y de la práctica, la separación de nosotros mismos, de cada uno de nosotros con nuestra vida, que pasa a ser algo “gobernable” por los diferentes poderes.

Somos así espectadores pasivos de nuestras vidas, tenemos noticias de ellas a través de los medios de comunicación que nos informan sobre la crisis económica que nos dejará en el desempleo, del desastre ecológico que intoxicará nuestro cuerpo, de la “política espectáculo”, esa “cosa de técnicos”, que existe en una dimensión espectacular que nada tiene que ver con la vida real de los pueblos.

Así, una sociedad y una cultura de la “gestión”, es una sociedad y una cultura donde la representación, y el espectáculo han tomado el lugar del real, hasta el punto de erradicarlo.

La gestión es; normalmente, representación del estado de la dinámica

de una sociedad. Bajo sus diferentes formas, indica más o menos fielmente, el estado de la política, o el estado de las fuerzas vivas, del real de un pueblo. Una sociedad donde la gestión “satura” el espacio que le correspondería a la política, es una sociedad donde la vida está amenazada.

Esto está lejos de ser difícil de comprender, bien por el contrario, cotidianamente asistimos al desarrollo de planes “políticos” (gestionarios) donde, por así decirlo, todo está perfecto en el modelo —“in vitro”—, lo único que falla es que el real, la vida, viene a “molestar”, a desarreglar los planes de los organismos centrales del poder.

En nombre de los modelos se decide sin decidir nada ya que todo está presentado como una suerte de catástrofe natural sobre el futuro de una región, de un pueblo.

Por esto no se puede, ni se trata, de oponer la “gestión” a la “política”, si no de afirmar que política y gestión deben co-habitar, so pena de que su desaparición provoque un verdadero desastre en la sociedad.

Esto es cierto, a la vez, para toda tentación de una saturación “política” de la realidad social. En efecto, si un movimiento político no acepta en un momento dado afirmar y defender cierto tipo de gestión, una eventual “saturación” política caería en lo que se conoce como el “ultraizquierdismo”, que en nombre de ciertos principios, en general positivos, se niega a asumir la gestión como reflejo, quizás como “sombra” de la política.

En estos casos, la vida de la sociedad estará también amenazada, ya que sin “gestión”, una sociedad tiende también a desaparecer.

Lo que es cierto, es que “gestión” y “política” no son un mismo “trabajo”, no son la misma cosa, no existe entre ellos una suerte de solución de continuidad aporoblemática, que haría que la misma gente, los mismos movimientos deban ocuparse de las dos cosas, indistintamente. No hay entre ellas ni siquiera un mismo status categorial; ya que, como veremos más adelante, la gestión es una situación más —y por tanto con propiedades verdaderamente singulares a atender— del múltiplo de situaciones, mientras que la política no es nunca una situación, sino un “carácter” que pueden adoptar las situaciones.

Bien por el contrario, el ejemplo que puede ilustrar esta diferencia (dife-

rencia que no se presenta como oposición ni como lucha), sería el del artista, por caso, entre el pintor y el director de un museo.

El artista tiene como vocación, la dimensión propiamente “dinámica” de la actividad artística. Para un artista, parafraseando lo que decíamos sobre la política, no hay un “estado definitivo del arte”. Para un artista cada obra de arte, cada exposición, son jalones, pero no serán la realización definitiva del arte. El arte es entonces dinámica, devenir permanente.

Pero a su vez, para el director del museo, se trata de asegurar, de asumir la gestión de esta situación artística. Esta gestión podrá ser reaccionaria o progresista, podrá aceptar, por ejemplo las tendencias nuevas, o será terriblemente clásico, pondrá el arte al alcance de la gente, o defenderá una gestión elitista del mismo. Pero, en todo caso, serán dos trabajos, dos tareas diferentes. Nada impide, eventualmente, que un pintor sea director de museo, pero entonces esta gestión no la hará más de la misma manera en que ejerce su arte.

De esta manera, en la política alternativa no se trata de estar “por” o “contra” el estado, “por” o “contra” la gestión, sino que se trata de asumir que el estado, la gestión, son el reflejo, la representación de la política. La política es así “lo que pasa”, lo que ocurre en la base social, en la base real.

Para que se entienda, la distinción entre “real” y no “real”, es decir entre “real” y “representación” no quiere decir, como veremos enseguida, que la representación no tenga también un estatuto de realidad, y por tanto no intervenga, generando efectos muy reales en el proceso político. Pero su intervención se realiza precisamente en carácter de lo que es, una representación del real.

De esta manera, de nada sirve la típica tristeza, la típica impotencia del ciudadano espectador, que protesta porque los “representantes” del pueblo no votan tal o cual ley: los “representantes” del pueblo, porque se ocupan de la gestión, “representan” justamente —y en el mejor de los casos— el estado real de dicho pueblo. Es por esto, que, cuando un poder, cuando una gestión es corrupta, triste, y no se ocupa de la vida de la gente, lo primero que nos está informando es sobre el hecho de que en esta sociedad la base real es pobre, triste e impotente.

Con este razonamiento intentamos crear un círculo basado en la potencia. Al contrario de lo que ocurre con los razonamientos de las relaciones de fuerza en que se funda el “posibilismo” y más, el realismo pragmático, se trata de abandonar toda una forma de entender la política a partir de fijar como en una fotografía las posibilidades de la base social para luego fijar la atención en las posibilidades del estado, el gobierno o la gestión. La propuesta, que no es estrictamente nueva —si es que se recuerda aún la crítica de Marx a *La filosofía del derecho* de Hegel— opera en forma opuesta. Considera que es precisamente en la base social—real en donde se juegan las posibilidades de la política y que el ámbito de la representación se halla considerablemente condicionado por los movimientos orgánicos de la base.

En el fondo nos hallamos en un tema clásico del debate revolucionario. Marx se había referido a ella como a una relación dialéctica entre estructura y superestructura en donde el real de las prácticas productoras estaba a su vez condicionada por sus propias representaciones y a la vez, las representaciones no podían ser tenidas en cuenta en su exclusividad —tal como ellas pretendían—, es decir, sin echar una mirada a su verdad o, lo que es lo mismo, a su anatomía. No se trata entonces de subestimar —como hizo el así llamado “marxismo vulgar”— la esfera de la superestructura, sino de retomar y enfatizar la crítica de las formas superestructurales actuales a partir de un exceso inevitable de las prácticas sociales respecto de todas las formas de representación dominantes.

Pedir a la representación que cambie desde arriba las cosas, es más o menos lo mismo que pedirle a nuestra imagen reflejada en un espejo que adelgace por nosotros.

Se comprende, entonces, que si bien la gestión es “reflejo” de la evolución de la política, sería totalmente falso concluir de allí que la política no debe interesarse por la gestión, o peor aún, que desde el punto de vista de la política toda gestión dé lo mismo.

Bien por el contrario, la política por un lado, en tanto elemento dinámico y en devenir, si bien no tiene como finalidad, como “vocación”, la gestión, no puede negar que es a través de los cambios, las reformas, las rupturas en la gestión que podremos a la vez constatar el nivel de “políti-

ca” en una sociedad.

Por otra parte, si las diferentes gestiones reflejan diferentes momentos e historias de la política, no todas las gestiones son “iguales”. Y más bien han existido formas antagónicas de gestión que expresaron incluso el intento de realizar principios morales opuestos.

Podemos así pensar, pues, que desde el punto de vista de la estructura de la cosa, de su “armazón”, la relación “política—gestión” es una constante, pero a la vez, una gestión puede —en un momento dado— representar un grado elevado de política, de emancipación y de justicia.

Por esto es que a menudo en una situación concreta la defensa de una gestión es una lucha política, sin que por lo tanto esta gestión sea menos “gestión”, ni que la política se haya transformado a su vez en gestión.

En Africa del Sur, la gestión del Apartheid (afortunadamente derrotada), no se puede comparar con la gestión actual, lo cual no implica que la gestión actual no sea, justamente eso, simplemente una gestión. Lo mismo puede decirse de Cuba, en donde la gestión oficial no deja de ser precisamente eso, una gestión estatal, pero que frente a la posibilidad de volver al pasado o bien de caer en manos del anexionismo pro norteamericano impone una particular subjetividad política.

La clave del asunto pasa entonces por no recentrar, por no unidimensionalizar la rica multiplicidad de elementos y dimensiones que se esconden bajo la aparente unidad de este proceso. Y esta clave es a la vez la única forma de poder comprender en toda su complejidad y su potencia estas experiencias, de entenderlos y de valorarlos sin caer nosotros mismos en una posición contraria a la que venimos sosteniendo.⁴

Ahora bien, podemos imaginar que si un movimiento restaurador reaccionario trata de abolir la actual forma de la gestión, la política revolucionaria en ese país (seguimos con ejemplos como los de Cuba o Sudáfrica) pase el tiempo que sea necesario hasta triunfar, por la defensa de la actual gestión.

Pero a la vez, si guardamos el ejemplo, la gestión actual infinitamente más justa que la anterior, no puede reclamarse como el fin de la política en Africa del Sur. La política continuará por formas y caminos nuevos, en la búsqueda incesante de una mayor justicia y libertad, dado que esta es su

verdadera y profunda naturaleza. Y lo mismo sucederá en Cuba. La Revolución como tal está siempre en tensión entre conformarse en un simple discurso legitimador de una gestión estatal acosada, desde la cual se recae una y otra vez en la unidimensionalidad virtual del poder, o bien una multiplicidad concreta y viva a profundizar.

La política radical

La política es para nosotros una adhesión práctica a la búsqueda de la libertad, o lo que llamamos el pasaje de la potencia al contrapoder.

Efectivamente, no basta con desarrollar la potencia para responder a un cierto nivel de la exigencia de la situación, para “hacer política”. Lejos de la tradicional idea de la política como el lugar del desarrollo y perfeccionamiento de las instituciones centrales —o el lugar que se ocupa de los “problemas de la sociedad”—, la política para nosotros consiste en un acto emancipatorio situado.

No se trata ni del político tradicional que se ocupa de los problemas de “la sociedad”, ni de la “buena gente” que en su trabajo y su vida personal (sus “roles”) se pone del lado de la potencia y que adhiere prácticamente a los valores de la libertad.

La política —o lo que en este trabajo estamos llamando con ese nombre— no puede sino practicarse en situación y, a la vez, tenemos que admitir que este principio situacional elemental resulta “necesario pero no suficiente”. Puesto que para responder a la exigencia de una situación —es decir, para participar de esta exigencia en un grado cada vez mayor— nos será requerida una intervención en dirección a la “composición” de situaciones, es decir, a ramificar la acción situacional, a establecer lazos “intra” situacionales. “Hacer política” significa, entonces, asumir integralmente los elementos de la situación y comprometerse con la exigencia emancipatoria en que ella (la situación) se funda, y a la vez, asumir la tendencia a la composición del contrapoder, concientes de que esta composición no parte de una acción horizontal, de establecimiento de lazos “extra” o “inter” situacionales, sino que sólo es posible a partir de la participación en el infinito existente de cada situación.

En contra de la “lógica del enfrentamiento” —que más adelante presentaremos como uno de los problemas esenciales a superar en la perspectiva de la radicalidad—, se trata de pensar el devenir situacional y la exigencia subversiva como “paralelas”. En efecto, es el mismo acto de profundizar en la exigencia ontológica de la situación lo que nos llevará tanto a la constitución del contrapoder, es decir, de la composición de situaciones, como al enfrentamiento. Pero el hecho de que este esquema lógico pueda reclamar una cierta veracidad —lógica e histórica— en cada uno de sus pasos, no habilita —en ningún caso— una interpretación que tienda a subordinar el complejo del trabajo situacional de la radicalidad, al momento del enfrentamiento.

Si se persigue profundizar en la línea de la subversión; pues habrá que aceptar los requerimientos que tal elección implican, y entonces efectivamente, la lucha y el antagonismo estarán de alguna forma presentes, pero siempre como un elemento a considerar en lo singular —no generalizable ni previsible— de la situación.

Es sólo a partir de deslindar la lógica situacional, la imagen de las paralelas, de la “lógica del enfrentamiento” que se logra restituir todo su sentido al pensamiento de las relaciones de fuerza y de la coyuntura política.

Porque sólo desde aquello que se configura como “movimiento real” o “movimiento de situaciones” resulta posible plantearse en términos no espectaculares, no meramente virtuales, los pormenores de la lucha política en toda su complejidad y en todos sus detalles.

La militancia política —que proponemos a partir de priorizar de esta forma el principio materialista de la situación— así, no se confunde con la correcta actuación del rol social: ser un “buen profesional”, un “buen vecino”, y así de continuo, sino que va más allá de esta “política de la bondad” que en cierto sentido se presenta como “prepolítica”, o como discurso moral de la constitución del buen orden. No se trata de construir una relación de independencia entre una situación propiamente política (que como veremos no existe como tal), y el resto de las situaciones, “el buen vecino”, por ejemplo, sino de articular los “niveles de compromiso” y de participación en las situaciones (lo que llamamos como el paso de la potencia al contrapoder) por la pasión (política) que lleva al compromiso

se vincula con el ser mismo de la exigencia y jamás con el “rol” que nos ubica en la estructura social de acuerdo a la norma, es decir, al poder.

Porque se trata, en efecto, de “grados de compromiso” y, por lo tanto, de participación: la militancia política es gratuita —desde el punto de vista individual— y se presenta como fundamentalmente desinteresada y es sólo pensable bajo la forma en la que concebimos cualquier otra pasión activa que habita un ser humano.

Para nosotros, a partir de nuestra propia situación, la militancia política se identifica a una investigación teórica y práctica sobre las vías de la emancipación, o sea, sobre el universal de toda situación que sólo existe en situación.

Situación: gestión estatal

Explicemos, entonces, la afirmación que dice que “no existe situación política”. Para comprender el significado de este enunciado, es preciso unirlo a otros dos que indican que la “política no es un elemento más de las situaciones” y, por fin, que “no hay —tampoco— una situación específica cuya exigencia sea la política misma”.

En contra de la teoría de la “autonomía de la política” —respecto a otras esferas—, reflexión que aceptaba la existencia de “una sociedad” y que pensaba la exigencia como una estructura conformada por instancias productoras (económica, política, ideológica), para nosotros “la sociedad”, como tal, no existe; o mejor dicho, no existe sino como un conjunto infinito de prácticas situadas o de situaciones. Y así, la política no puede ser —ella misma—, una situación sin ser a la vez una “situación de situaciones” y, por tanto, un imaginario transituacional.

Para desatar este verdadero nudo de la radicalidad situacional, distingamos tres términos que habitualmente se confunden bajo el significante “política”, y circunscribamos —lo que creemos es— su uso legítimo.

Por un lado está la distinción —ya expuesta— entre política y gestión. Pero aquí hace falta una aclaración. Entendemos aquí por gestión, concretamente, aquello a lo que podemos designar como “situación estatal”. Y distinguimos, a su vez, entre “aparato estatal”, “asuntos de estado” o “cosa

estatal” de lo que habitualmente se llama “gestión de situación”, es decir, el “estado de una situación”. Esta distinción resulta esencial por la sencilla razón de que la “gestión” es para nosotros una situación más, y no un elemento de la situación “sociedad”, la que —como ya dijimos— no existe como tal, sino a partir de un cierre imaginario de completitud, una representación unida y homogénea del infinito real, del múltiplo de situaciones.

En otras palabras, lo que estamos diciendo es que lo que podemos identificar como “función estatal”, en el sentido de las tareas concretas que se resuelven en el ámbito del aparato del estado, constituyen una situación más del múltiplo de las situaciones. La situación de gestión se diferencia del resto, como lo hacen todas las demás situaciones entre sí, por las singularidades que la configuran.

Lo que sucede, sin embargo, es que en épocas de pérdida de potencia y de virtualización de la vida, es decir, con la hegemonía del capitalismo, el aparato estatal se ve sobredimensionado con una inmensa carga imaginaria, y se virtualiza a tal punto que se convierte en equivalente del “poder”. Este fenómeno —clave para comprender el desarrollo del capitalismo— es lo que en la tradición marxista fue designado como “fetichismo del estado”, un concepto inseparable, por supuesto del de “fetichismo de la mercancía”.

El “estado fetiche” es el estado capitalista, que no actúa como situación entre situaciones, sino como máquina unidimensionalizadora. No es el único dispositivo del poder espectacular, pero es sin dudas uno de ellos —y uno importante—, porque gestiona el aparato represivo y legal, y trabaja activamente en función de la reproducción del orden de la representación.

Ahora bien, la clave del poder de este “estado-poder” no radica tanto en sí mismo, como el efecto fetichista tiende a aparentar, sino en la potencia real de las situaciones —y la gestión estatal es una entre ellas— es decir, en la existencia o inexistencia de lo que llamamos el “contrapoder”.

El contrapoder es el producto de la composición de las situaciones tendiente a fortalecer la multiplicidad y, por tanto, a reabsorber lo que en la situación estatal es un puro imaginario, pura virtualidad, respecto de su verdadera dimensión, es decir, la de ser una situación dentro de la multiplicidad de situaciones.

El “poder” en la gestión funciona igual que para el resto de las situaciones, aún cuando lo haga con sus particularidades: consiste en una proyección histórica y social que se imagina a sí misma en el lugar “centralizado” de la gestión, y se asimila artificialmente a la gestión. Y esto ocurre incluso si, como sucede, la gestión misma puede ser pensada —contra el poder— en su descentralización.

El poder opera en el terreno mismo en que realiza la representación del múltiple de situaciones en la situación de la gestión, produciendo un aplazamiento, una abstracción que aniquila las singularidades de las situaciones reales del múltiple, y configura una “escena única del poder” alrededor del cuerpo de la situación de la gestión.

La gestión es efectivamente una situación, y como tal tiene su exigencia. Se trata, como dijimos, de la situación que podemos designar como la de los “asuntos de estado”.

La particularidad de esta situación es la forma compleja en que se representan en ella los niveles de potencia de conjuntos situacionales o, en otras palabras, refiere al modo en que el resto de las situaciones aparecen en ella, como elementos de la situación (gestión).

Es precisamente este aspecto el que hay que distinguir cuidadosamente para poder comprender la gestión estatal como una situación entre las otras situaciones, y no como el estado gestión del conjunto de situaciones, lo que nos volvería a colocar en una visión del estado como un poder central, extra y supra situacional.

Podemos resumir, entonces, que la situación estatal se distingue tanto de “la política” —que no es nunca una situación— como del “poder”, en el sentido de que esta asimilación entre “poder” y “gestión” es histórica y no natural, es decir, no es inevitable. Finalmente, discriminamos las nociones de “situación de gestión” o estado respecto de “gestión de situación”, es decir, de una categoría de la teoría de la situación.

Esta última distinción entre “situación gestión estatal” y la categoría “gestión de situación” es fundamental para comprender la dinámica compleja, la dialéctica que existe entre gestión y política. Porque es precisamente esta operación de diferenciación la que nos permite pensar a la gestión estatal realmente como situación.

Esto nos lleva, a su vez, a considerar la cuestión con más profundidad. Porque los asuntos estatales se constituyen como situación en la medida en que exista una exigencia que la funde. Y es precisamente allí, en la constitución misma de la gestión estatal como situación estatal, que la hegemonía recubre el cuerpo de la situación con este “imaginario del poder” del que venimos hablando, lo que convierte al estado en el cuerpo del fetiche, en la materia que queda identificada con el poder, es decir, con la transituacionalidad y con el pensamiento en términos de “sociedad” y “situación política”, es decir, de la escena única del poder.

Es allí que surge la convicción según la cual para cambiar la sociedad —o simplemente para reformarla— hay que organizarse para tomar el aparato del estado, reforzando así, justamente la lógica de la reproducción del poder capitalista en la misma medida en que se le reconoce a la situación estatal de “poderes” que ella —en tanto situación real— no posee.

Y esto sucede a pesar de la situación estatal misma. Porque como queda suficientemente explicado, lo que sucede es que se subsume el real de la situación estatal en el funcionamiento del poder como puro imaginario. Porque la identificación del poder con el estado nación oculta precisamente que la eficacia del poder no depende nunca de la gestión estatal en sí misma como de la impotencia real en la base de situaciones, las que luego, naturalmente, se “condensan” —como decía Poulantzas— en la situación de la gestión estatal.

Volvemos, entonces, ahora sí, a la afirmación según la cual “la política no es una situación”, ni siquiera un “elemento en la situación estatal”. En la situación estatal hay buenos y malos gestores, hay más o menos compromiso respecto de la exigencia de la situación gestión misma.

Por ello los partidos políticos que pelean por el control del aparato del estado son organizaciones que responden cada vez más a requerimientos de orden administrativo y, efectivamente, no ha de sorprendernos que la gestión estatal se presente como una elección entre una buena y una mala gestión estatal.

En este sentido, es interesante ver el surgimiento de partidos políticos “de izquierda” que se encuentran en condiciones de llegar —y efectivamente llegan— a la gestión estatal. Es interesante, en efecto, en el sentido de que

efectivamente una buena gestión —en el caso de efectuarse realmente— no es lo mismo que una mala gestión, porque una resolución positiva de la situación de gestión tiende a actuar componiendo su potencia con la del resto de las situaciones. El problema más bien emerge cuando se piensa que la buena gestión “es” la política, o que una buena gestión es “la revolución”.

La política, entonces, digámoslo nuevamente, no se confunde ni se encarna en la situación de la gestión estatal.

El equívoco de la gestión respecto de la política se produce también de otra manera: cuando se confunde —como decíamos más arriba— la gestión “como” situación con la gestión “de” la situación. Entonces se dirá que la situación que se gestiona es “la sociedad”, y que en la gestión existen los suficientes recursos como para transformar “políticamente” la sociedad.

Un poco más adelante retomamos la relación entre política y gestión para explicar la politicidad que efectivamente puede corresponder transitoriamente —e incluso epocalmente— a la gestión en tanto situación. Pero preguntémonos antes por el tipo de existencia real de “la política” si reafirmamos —efectivamente— por un lado que ella misma no se confunde con la situación—gestión, ni —a la vez— subsiste como “situación independiente” de la gestión, es decir, como una situación propia, o “en sí”. O en otras palabras, ¿qué puede “ser” la política una vez que la negamos como una única situación?

Volvamos a la formulación original: “no existe la sociedad”. La “sociedad”, como completitud, no es más que un puro imaginario, una abstracción homogeneizante. O, como decía Guy Debord, es una representación unitaria y coherente de lo que en realidad se da como separado.

Lo que sí existe en cambio, son las situaciones, múltiples e infinitas, y sus relaciones internas.

Ahora bien, estas situaciones no “son políticas”, sino simplemente “situaciones”. Lo que sucede es que todas estas situaciones son susceptibles de adoptar un “carácter político”, es decir, de asumir un carácter anticapitalista.

Efectivamente, para nosotros la política es sinónimo de lucha

anticapitalista, y de ello se deriva que no hay “una” situación política, aun cuando, como ya veremos, haya, sí, una coyuntura política. Pero la política, que definimos como la lucha contra el capitalismo a partir de situaciones reales y concretas, tiende siempre a ser más que un mero anticapitalismo, es decir —como lo desarrollaremos también más adelante—, no se agota en una lógica del enfrentamiento.

Veámoslo más de cerca. El capitalismo no se objetiva en una sola institución ni en un conjunto limitado de ellas. El capitalismo no “es” una situación. De ser así, la resistencia anticapitalista sería bien sencilla. En realidad lo que sucede con el capitalismo es que su modo de existencia se dispersa en el infinito de las situaciones, vive en el conjunto situacional como elemento “hegemónico” de la “coyuntura” actual. Y su efecto más concreto es el de la separación, el de la virtualización del real, de la espectacularización de vida y —en lenguaje de Marx— en la mercantilización de las relaciones sociales.

Este punto es clave, porque es precisamente desde esta definición radical del capitalismo entendido a partir de su núcleo “más abstracto”, la mercancía, y de su dinámica, es decir, del despliegue de los procesos de virtualización del real, que podemos pensar la resistencia en términos complejos y eficaces, sin incurrir en la contestación espectacular del espectáculo, es decir, en formas de lucha que resguardan, conservan y hasta reproducen este núcleo y esta dinámica esencial del capital.

La lucha anticapitalista es, entonces, siempre algo más que el “enfrentamiento” contra el bando de los capitalistas. Es siempre algo un poco más complejo, porque el capitalismo no habita sencillamente en los capitalistas sino que vive también en nosotros mismos.

Cuando Marx decía que los obreros sufren los efectos del fenómeno de la alienación, y Lukács proponía el método del marxismo ortodoxo para que accediesen a la verdadera totalidad concreta, estaban ambos dando cuenta de que el capitalismo vive por igual en cada uno de los roles de la estructura social normada por el poder, y en las relaciones sociales virtualizadas que le corresponden. Es esto a lo que Lukács designaba “totalidad alienada” o “falsa totalidad”.

Antonio Gramsci formulaba otra explicación para el mismo fenómeno

no. Pensaba el comunista italiano esta presencia del capitalismo en nuestras vidas en forma de hegemonía política, ideológica y cultural del capital sobre el conjunto social.

Pero, en todo caso, estos militantes investigadores registraban plenamente la inexistencia de un sujeto “incontaminado”, siempre dispuesto al enfrentamiento total entre –dos– bandos plenamente preconstituidos.

La imagen de las paralelas muestra aquí toda su eficacia. Pues no se trata simplemente de un enfrentamiento, o un conjunto complejo de ellos, sino de ser fieles a una exigencia comunista que se manifiesta “siempre” en situación, es decir, de un requerimiento ontológico que dice que hay que estar del lado de la vida. Rosa Luxemburgo percibió claramente esta relación entre capitalismo y muerte cuando lanzó su célebre “socialismo o barbarie”.

Y precisamente, siguiendo a Rosa, hoy podemos afirmar que aquel socialismo no puede ser entendido como un mundo en el “más allá”, al arribaremos cuando podamos “ganar” la lucha por la toma del aparato del estado, sino que el comunismo es una exigencia aquí y ahora, una subjetividad activa y presente, un requerimiento del Ser mismo, de la vida.

En este sentido es que formulamos este enunciado que dice que no hay “simetrías” entre capitalismo y comunismo, como no la hay entre muerte y vida, y que esta negación de toda “simetría” impide a su vez sostener una lógica de las luchas que simplemente se contente con reducirlas a una “lógica del enfrentamiento”.

Porque si el capitalismo actúa, como veíamos, como fuerza normalizadora, como tendencia a la jerarquización y clasificación, a la estructuración social, a la determinación de roles y valores, a la representación y a la organización del conjunto de la vida social; pues, si esto es así, ya no es posible entonces simplemente pensar al sistema capitalista como a un conjunto limitado de instituciones –el estado y los partidos burgueses, por ejemplo–, y reducir así “la política” a esta lógica del enfrentamiento respecto de este conjunto material institucional.

Porque una reducción de la política al enfrentamiento entre dos bandos estables no hará sino construir una “falsa” simetría por un lado, y nos

impediría, por el otro, conocer nuestra propia implicación en la reproducción misma del sistema capitalista.

La política no es tanto un ámbito específico, objetivado en una institución particular, sino que se presenta como un carácter que adopta la situación y que es reconocible a partir de oponer a la presencia de la “norma”, la lucha anticapitalista, contra la clasificación, contra la representación, contra la jerarquización; es decir, es una consecuencia de la existencia y del compromiso con una exigencia ontológica en favor de la no representación y de la desclasificación. Por eso, la política revolucionaria no es estrictamente la de una clase que se fortalece como tal contra otra, sino más bien la persistencia en la lucha por la desclasificación misma.

La política, entonces, es un “carácter” que adoptan las situaciones y no un imaginario transituacional. No existe la situación política, sino el “carácter político” de la situación –o situaciones–. Más adelante veremos cómo lo que sí existe es la “coyuntura política”, es decir, el corte horizontal del múltiplo situacional que nos permite reconocer el contenido de las hegemonías presentes, y el nivel de desarrollo del contrapoder.

De esta forma, la política –el acto fiel a la exigencia comunista que solo existe en situación– es precisamente el carácter que toma la lucha anticapitalista. Por ello mismo, a la vez, es preciso admitir que no siempre las situaciones adoptan un carácter político.

Es más, la experiencia de las últimas décadas nos dotó de un amplio conocimiento sobre lo difícil que resulta que las situaciones adopten tal carácter político. Pero incluso si este carácter político no es permanente, el trabajo situacional que consiste siempre en responder a la exigencia ontológica es lo que otorga sentido a la vida, independientemente incluso, de que esta situación adopte como producto de nuestro compromiso un carácter político.

Ahora se comprenderá mejor porqué aun distinguiendo “política” y “gestión”, y definiendo a ésta última como una situación, podemos afirmar que la gestión tiene una relación compleja –dialéctica– con la política. Porque la gestión, como situación que es, no “es” política, aun cuando pueda adquirir carácter político, y efectivamente esto último es lo que ha ocurrido en las grandes revoluciones –fracasadas y exitosas– del siglo XX.

Podemos entonces distinguir a la política tanto de la situación gestión, como del imaginario transituacional que afirma que hay “una situación política”, y afirmar que la política no es sino el carácter de la(s) situación(es); es decir, el carácter de la exigencia comunista expresada siempre en situación— en que se libra la lucha comunista, es decir, necesariamente anticapitalista.

De “lo social” y “lo político”

Hace ya unos años se asiste al debate sobre la relación entre “lo social” y “lo político”; es decir, a una discusión que intenta establecer cuál es el vínculo específico entre estas “esferas”, y qué tipo de lazos son los que habría que imaginar entre ellas en el camino de la emancipación. Sin dudas es este un debate fundamental para quienes se encuentran frente al problema concreto de la construcción del contrapoder. Lo que intentamos aquí es por un lado traducir la discusión de la relación de lo social y lo político a los términos y categorías que venimos empleando, para luego, exponer lo que bien podría ser un enfoque radical sobre la cuestión.

Esta habitual utilización de nociones como “lo social” y “lo político” rebela un cierto trasfondo teórico y político, en la medida en que estos términos no pueden ocultar su referencia a la teoría gramsciana, la que distingue —en la superestructura del modo de producción capitalista— entre “sociedad política” y “sociedad civil”. Como sabemos, bajo la primer categoría, Gramsci reunía a las instituciones y actores ligados directamente al aparato del estado y a la lucha inmediata por su control, mientras que la categoría de “sociedad civil” hacía referencia más bien al conjunto de las “instituciones privadas” —en la medida en que no son propiedad del estado o —si lo son— no participan directamente de la lucha por la dirección de sus políticas—, tales como los medios de comunicación, las instituciones pedagógicas, la familia, los sindicatos, etcétera.

Para Gramsci, la sociedad civil es el ámbito de la disputa, constitución y consolidación de la hegemonía, y el estado —en un sentido estricto—; lo que llamamos el aparato estatal, estaba más bien ligado a la función de dominio directo, es decir, a la coacción.

Esta discusión, como podemos recordar, cristalizó en las décadas de los 60 y 70 —en América latina fundamentalmente con el triunfo de la Revolución Cubana— bajo la forma de la “cuestión de la vía del arribo a poder”, y se retomó con intensidad más tarde —en el “caso chileno”, con la trágica experiencia de Salvador Allende—, al considerar que el “poder real” estaba garantizado básicamente con el dominio del aparato estatal, y principalmente de sus órganos represivos.

La experiencia de los 70 y los 80 nos enseñaron mucho al respecto. Los balances, afortunadamente, en muchos casos son públicos y se encuentran parcialmente en elaboración. Es indudable que de estos procesos de revisión crítica de aquellas luchas se desarrolla un proceso de maduración política y cultural, se extraen lecciones y se avanza en el terreno del pensamiento.

Pero a la vez, es preciso admitir que estas experiencias revelaron un agotamiento de buena parte del arsenal teórico y político de las fuerzas revolucionarias.

El debate sobre la construcción del contrapoder en esta coyuntura, por tanto, exige evidentemente volver a pensar una y otra vez la relación entre estas instancias, a la luz de las nuevas experiencias políticas y sociales.

Para reintroducir este debate en los términos que venimos utilizando, digamos simplemente que lo que habitualmente se denomina “lo político”, para nosotros se identifica con la situación de “gestión estatal”; a lo que comúnmente se designa como “lo social” es lo que llamamos “múltiple de situaciones”; y finalmente, la idea misma de “la política” —como algo no necesaria y estrictamente coincidente con el ámbito de “lo político”—, de la contra hegemonía revolucionaria, asume aquí la forma de un “carácter” que frecuentemente —aunque no indispensablemente— adoptan las situaciones, sin que pueda decirse mecánicamente que siempre una situación es política, o que nunca lo es.

En este sentido, se puede afirmar que la posibilidad de pensar a la política como un “más allá” de la gestión estatal (o de “lo político”), despeja la comprensión hacia el enunciado según el cual la clave política fundamental se encuentra en el nivel de la potencia que existe en el múltiple de situaciones; es decir, en los niveles de potencia y de cons-

trucción de contrapoder, y rebela claramente que la situación gestión – en su singularidad–, merece ser tratada por un lado como una situación más del múltiplo, o sea, que es susceptible de adquirir –o no– un carácter político y que, por lo tanto, requiere ser pensada en su exigencia específica. Pero, por otro lado, esta situación de gestión –estatal– es el lugar en que se representa –en un cierto sentido– el nivel de potencia existente en el resto de las situaciones.

Esta última afirmación es, por supuesto, fundamental. En efecto, las situaciones suelen tener en su interior, como elementos componentes, al resto de las situaciones. Así, las situaciones son siempre interdependientes. Para el caso de la especificidad de la situación de la gestión estatal hay que recordar, entonces, que ella misma es el resultado del cruce de dos dinámicas fundamentales. Por un lado de la potencia que efectivamente se despliega en su seno. De ello hablamos ya lo suficiente cuando advertimos que no es lo mismo una buena que una mala gestión. Pero, por otro lado, esta situación tiene en su interior, como elementos que la componen, a la representación de los niveles de la potencia existentes en el múltiple de las situaciones.

Es por ello que podemos afirmar que el poder no se deriva nunca simple y mecánicamente de la potencia de la situación de gestión misma, como nos lo hace creer el imaginario del estado-poder, sino que depende siempre del nivel del desarrollo del contrapoder.

En efecto, esta argumentación no hace sino insistir sobre el hecho de que la política radical es siempre una acción de construcción del contrapoder intrasituacional y no, como podría creerse, una conspiración cuyo propósito inconfesado sea el acceso lo más rápido y directo posible a ocupar un lugar de dominancia en la situación estatal.

En efecto, lo que suele llamarse el “pasaje” del “poder social” a “lo político”, dependerá entonces de cómo se comprenda la complejidad de la propia estructura de la situación gestión, es decir, por un lado, de la lucha dentro de la situación de gestión, pero por otro, y esto es sin dudas lo fundamental, de la construcción del contrapoder, ya que es la representación de la potencia de las situaciones lo que permite que la gestión realmente destrabe las posibilidades de la política en un momento dado.

A esta composición de los niveles de la potencia de las situaciones –y a su representación en la situación de la gestión estatal, es decir, a lo que nosotros venimos designando como el contrapoder– es precisamente a lo que el comunista italiano llamaba por los años 30 “el bloque histórico alternativo”.

La cuestión, entonces, no es simplemente la traducción de este debate sobre la hegemonía de un idioma extrasituacional a otro intrasituacional. De lo que se trata, en todo caso, es más bien de advertir que en el pasaje mismo del tratamiento de este pensamiento de la política a una clave de comprensión situacional lo que cambia es la idea misma del “bloque histórico” o del “contrapoder”, por cuanto desde el enfoque de la situación ya no puede pensarse al contrapoder como “encarnado” en un “partido” o “frente de partidos”, es decir, en una referencia extrasituacional, productor de una disciplina vertical, espectacular, en una representación que iguala y homogeneiza al múltiplo de las situaciones, reforzando la dinámica básica del capitalismo, es decir: el estado–fetiche.

En efecto, veremos más adelante cómo la perspectiva de la radicalidad, del contrapoder, implica una consideración del compromiso prácticamente antagónica respecto del imaginario de la política espectacular aún en sus variantes más encendidamente izquierdistas.

Situación “estatal” y aparato represivo

Como ya dijimos, entonces, en nuestras sociedades complejas, la gestión y la administración de lo que se llama “la cosa pública” terminan por definir una situación más, un elemento entre otros que coexiste con las otras situaciones, determinando verdaderos “territorios” de gestión, verdaderas zonas de influencia gobernadas, controladas por uno u otro aparato estatal.

Este modo de gestión que identifica –o trata de identificar en forma ideal– una nación a un estado, se corresponde, sin lugar a dudas, con un cierto grado del desarrollo de la complejidad de nuestras culturas.

Ahora bien, y tal como lo hemos presentado, los aparatos de estado, las instituciones y los cuerpos legales constituidos, no pueden –por sí mis-

mos— ser identificados con un poder central del cual dependerían el conjunto de las situaciones que conforman una nación o un territorio dado.

El llamado “poder estatal” representa —por decirlo así—, el nivel y el contenido de la hegemonía de un “momento histórico preciso”, es decir, de una coyuntura.

De esta manera, el estado —y sus órganos administrativos y represivos— reificado como lo está por definición durante la coyuntura (o época) capitalista, posee en efecto un efecto real, unos poderes fantasmagóricos que toman su fuerza de un proceso “imaginario”, es decir, de la delegación imaginaria de la potencia —de la multitud— en el poder que se pretende central, y que no es más que una suerte de “foto”, de reflejo del “estado del poder de las relaciones” que conforman el poder en las diferentes situaciones reales.

Este imaginario de la delegación de la potencia de las multitudes —que existe sólo en situación—, en un centro —el estado nación como “poder-soberano” en el interior de un territorio—, es sin dudas uno de los nudos central más eficaces de la ideología (y las teorías del derecho) a la hora de legitimar tanto el origen como la actualidad del orden social. Elaborada, en buena medida bajo la forma de una filosofía política en los comienzos mismos del desarrollo del modo de producción capitalista por la escuela de los contractualistas —fundamentalmente por Thomas Hobbes—, esta “teoría del poder” viene reflexionando hace siglos sobre la base de aceptar la identidad de la situación de la gestión con un órgano omnipotente y modelador de la sociedad y reforzando de este modo el imaginario del estado—fetiche.

Y esto es así, en buena medida, porque el estado nación moderno es realmente un proyecto exitoso de constitución de un poder central capitalista institucionalizado y funcional a la reproducción misma del sistema capitalista.

El estado y sus aparatos han de defender efectivamente el orden y los intereses dominantes, pero a la vez, ellos no son la “encarnación” de estos intereses determinantes sino sólo una herramienta que en el caso de lucha por la hegemonía, defenderán a los grupos dominantes, hasta el punto en el cual la hegemonía cambie o aparezca un verdadero doblepoder, mo-

mento en el cual, o bien sucederá que este aparato se transforme en una mera arma de represión, con lo cual pierde su carácter de “aparato estatal” —para pasar a ser simplemente una fuerza —militarmente— dominante—, o bien seguirá siendo un aparato estatal, y entonces deberá reflejar de algún modo, tendrá que cristalizar en su seno las divisiones y conflictos que se juegan y existen en la base real.

Por supuesto que no usamos aquí la idea de “herramienta” en el estrecho sentido, según el cual el estado pueda ser entendido como un instrumento en sí mismo neutro y al servicio inmediato de la fuerza militar que acceda a dominar sus mecanismos. Nuestro argumento central es precisamente el contrario, es decir, que el estado es o bien una situación estatal, una situación de gestión estatal, integrado al múltiple de situaciones, y por tanto no puede sino representar la potencia de la base —o la hegemonía dominante en la coyuntura—, o bien es una herramienta del poder, y a la vez, el lugar en donde se constituye como tal la clase dominante de los capitalistas; es decir, el lugar en donde se cohesionan en buena medida como clase, y donde gestionan sus intereses comunes (los que en ningún caso son la suma simple y directa de sus intereses individuales, sino que se materializan en la supervivencia y la reproducción del sistema en su totalidad como conjunto de condiciones históricas que permitan el desarrollo ampliado de las relaciones sociales del modo de producción dominante).

En ciertas coyunturas, como lo ha sido en la Argentina de los años pasados, no existe más un verdadero estado, sino que en su lugar existen ciertas administraciones que funcionan más o menos bien, pero el aparato estatal como tal se encuentra “robado” por una fracción, por un grupo de la nación, que lo utiliza alternativamente contra otros grupos, y generalmente lo utiliza contra el pueblo argentino en su conjunto.

En esos momentos, la reivindicación de la resistencia asume a la vez la existencia necesaria de un verdadero estado, de una verdadera situación gestonaria, que no sea acaparada por una fracción política como arma de guerra.

La paradoja se establece precisamente en momentos en que este reclamo de una verdadera gestión, o una gestión correcta, que aparece como demanda “democrática” de la sociedad civil frente al estado acaparado

por una fracción, restituye —al menos parcialmente— el poder de la gestión al conjunto del bloque dominante, y la cuestión de la democracia se transforma —al menos parcialmente, también— en un cuestionamiento al carácter mismo de la gestión, es decir, a la relación misma de la gestión estatal como elemento de cristalización del poder capitalista.

Pero a la vez, la utilización del aparato de estado como arma de guerra se generaliza en los países “periféricos” cuando los organismos de crédito internacionales como el FMI dictan, de manera inapelable, las políticas a seguir, incluso cuando existen democracias legalmente constituídas. En ese momento esos estados, esos gobiernos, pasan a ser “democracias-FMI”, transformación que sin dudas replantea la pretensión actual de las gestiones democráticas de coincidir con los intereses profundos de la nación.

En otras palabras, este desfasaje entre estado y nación, o entre estado nacional y pueblo de la nación, propio de las coyunturas en que el mercado se torna hegemónico, cuestiona precisamente la autodeclamada soberanía de la gestión estatal y pone al descubierto la tendencia de la gestión estatal a conformarse como arma de guerra en favor del imperialismo modernizado.

El aparato estatal, en todo caso, no es el objetivo, el famoso “palacio de invierno” que se deba tomar, atacar, para que la historia cambie de rumbo. Este aparato estatal funciona dentro de lo que podríamos definir —y así lo venimos haciendo— como la situación gestión, o “la cosa gestionaria” que parcialmente se define como una situación autónoma y a la vez, está conformada por unas partes integrantes que no son sino la representación del múltiples situaciones.

En ciertas coyunturas históricas, la cosa política, es decir, la cuestión del contrapoder puede “anudarse” alrededor de la cuestión del estado, como es el caso en las luchas anticolonialistas y antiimperialistas, o la salida de un período de dictadura, donde el estado, incluso como situación de gestión, ha desaparecido como tal. Pero la política que influye, que decide la cosa estatal, se juega permanentemente afuera de los aparatos estatales —de la gestión— sin que, sin embargo, se pueda decir mecánicamente que se opongan a ella.

Democracia: entre la gestión y la política

Queda dicho, entonces, que entre política y gestión existe una diferencia de estatus en la misma medida en que la gestión estatal es una situación más del múltiplo, mientras que la política es un carácter que todas las situaciones —y claro, también la situación estatal— pueden adoptar.

Es a partir de esta diferencia que podemos enfocar brevemente la “cuestión de la democracia”.

Entendemos por “cuestión”, un elemento de la coyuntura que tiende a operar tendencialmente como elemento de todas las situaciones. Sin embargo, la noción de democracia tiene al menos dos acepciones correspondientes también a dos niveles de comprensión distintos.

Efectivamente, el uso habitual de la noción de “democracia” está intensamente ligada a una propiedad de la situación “gestión estatal”, a la manera de las teorías de las formas de gobierno. Desde los griegos antiguos hasta las “transiciones democráticas” de los 80 en América latina se reconoce una tradición del pensamiento político y constitucional de la “democracia” como forma o tipo de gobierno, por oposición a las gestiones totalitarias, demagógicas y tiránicas.

En lo fundamental, entonces, existe toda una larga tradición que tiende a pensar la democracia como la implementación de un conjunto de procedimientos tendientes a garantizar ciertos derechos y garantías ciudadanas, estableciendo pertinentes mecanismos de controles del poder y garantizando la selección de los grupos gobernantes por vía de elecciones generales bien reglamentadas.

Esta idea de la democracia —combinada y fusionada como de hecho lo está con los principios y las doctrinas del liberalismo—, ha tendido a escapar de su ámbito de pertenencia situacional para participar activamente como “discurso del poder”, es decir, encontró una operatividad ideológica mucho más abarcativa que la que la propia situación—gestión en principio autoriza. Así la noción “democrática”, nacida —al menos en la interpretación dominante— como una teoría de “la mejor gestión” (o al menos la menos mala), tendió a convertirse en un elemento clave de la dominación política y social.

En efecto, la democracia, entendida como una forma de evitar gestiones tiránicas y absolutistas, se convirtió en un imperativo exclusivo capaz de subordinar toda otra exigencia situacional ante el sólo hecho de su invocación.

Precisamente la unidimensionalización que esta invocación democrática produce, es una de las formas más notables del mecanismo de funcionamiento del poder capitalista, ya que esta unidimensionalización, esta virtualización, es ella misma la lógica y la dinámica del capitalismo.

Sin comprender este fenómeno, este chantaje democrático a la lucha por la libertad, no se puede comprender, por ejemplo, la emergencia del nazismo, es decir, la compatibilidad del fascismo con los mecanismos democráticos de obtención del control de los órganos de gestión.

Así, no basta en lo más mínimo con la disposición de un conjunto de derechos y garantías, ni con la existencia de un cuerpo respetable de legislaciones y reglamentaciones para garantizar como mínimo una gestión honesta y progresiva.

Baste ver, por caso, la amenaza democrática que constituye Le Pen en Francia, o el avance parcial de candidatos fascistas y protagonistas de la dictadura en algunas provincias argentinas.

La cuestión de fondo, cuando discutimos realmente la noción de democracia, pasa entonces por la relación establecida entre gestión y poder; es decir, por lo que hemos denunciado como la sobredimensión que toma el aparato del estado en la coyuntura hegemónica por las relaciones sociales capitalistas, y por la centralidad espectacular que tiende a negar la multiplicidad del real: el múltiple de situaciones.

A este nivel único y homogéneo que la democracia espectacular crea como sustituto de lo multisituacional es a lo que habitualmente llamamos “la sociedad”, y que no es más que una representación imaginaria, un objeto útil para satisfacer los deseos “del político”, o del “investigador de las Ciencias Sociales”.

Frente a este significado de la noción de “democracia”, vinculado legítimamente a la situación gestión, e ilegítimamente a la dinámica del poder, nosotros oponemos otra idea de la democracia más bien vinculada con la dinámica de la multiplicidad, es decir, con la multidimensionalidad.

Efectivamente la situación gestión estatal cuenta con un número tendencialmente infinito de elementos en su interior, correspondiente al real de las situaciones existentes en una época determinada. Y al mismo tiempo que ejerce esta representación, la gestión es una situación “en sí”. De lo que se desprende que una defensa situacional de los mecanismos y principios democráticos de la situación gestión estatal resultará válida en sí misma, pero que a la vez no puede concebirse seriamente al margen del crecimiento de la dinámica de la multiplicidad de situaciones y prácticas, las que, necesariamente se habrán de representar en la situación de la gestión misma. Precisamente siguiendo esta pista es que podremos llegar a una idea alternativa y más cabal de la democracia.

Porque desde esta perspectiva la democracia es, en efecto, la pluralidad creciente y real de prácticas y situaciones, o de lo que llamamos el contrapoder y el “movimiento de situaciones”.

La democracia así concebida no descansa nunca en la forma de la gestión, aunque tampoco es indiferente ante ella. Simplemente pasa por redimensionar a la gestión como una situación entre situaciones y, por lo mismo, como un modo más —tan singular como los otros— en que la exigencia situacional se expresa.

Distinguiremos entonces las dos nociones de democracia: la una como dispositivo del poder, como elemento unidimensionalizador de lo múltiple y virtualizador del real popular en nombre del que se pronuncia, y potencial legitimante de las relaciones de opresión y dominio, y la otra —su contracara—, más bien ligada al real de las situaciones, a la dinámica de lo múltiple, que se expresa como lucha por la exigencia situacional, por el aumento de la potencia, y por el horizonte de construcción del contrapoder.

La democracia espectacular parte de la relación entre gestión estatal como situación y el lugar que esta última ocupa en la dinámica capitalista como centro gestor de ese ente imaginario llamado “la sociedad”. La democracia situacional en cambio niega tal existencia de “la sociedad” y afirma que el real coincide con el múltiple situacional; por lo tanto, no reconoce la sobredimensión que el capitalismo hace de la gestión estatal, sino que tiende a reducirla a su verdadero estatuto de situación. La democracia situacional es una exigencia que persiste en toda situación, y es la lógica que

anima la resistencia al capitalismo.

Por eso mismo resulta absurdo exigir democracia, demandar al estado que él y sólo él sea democrático, pues si este estado no es democrático pues no tendrá razones para oír esas demandas, y habrá entonces que luchar políticamente por la restitución de una gestión estatal democrática, pero a la vez, si ese estado sí es democrático –desde el punto de vista de la forma de gestión estatal– entonces no podrá más que “representar” el nivel de la potencia alcanzado en la base misma –las situaciones–, que es realmente el lugar de la política.

De aquí que la gestión estatal no pueda ser confundida con la política ni que se pueda usar indistintamente la noción de “democracia” sin distinguir previamente la distancia antagónica que distancia a sus contenidos.

Finalmente lo que nosotros identificamos como una democracia auténtica es el conjunto de las luchas “en situación” por el aumento de la potencia, y con vistas a la conformación del contrapoder, y la representación de estas luchas en la situación gestión.

La gobernabilidad de los cuerpos

El estado, o más bien “la cosa estatal”, no puede pensarse solamente como mero “prestatarario de servicios”, como simple gestión de intendencia.

Es cierto que no sólo se gestiona desde el estado algo que se pueda identificar con la intendencia material, ya que la justicia, la educación, la policía, están como aparatos –unos ideológicos, otros represivos– a cargo de mantener y reproducir el orden establecido.

Pero, a la vez, “la cosa estatal” representa un nivel, una escena simbólica que le da a la situación gestión una dimensión que es universal, incluso si ella existe más que en formas dadas y concretas, que responden a hegemonías del momento.

Esta otra función simbólica del estado, es la que administra a su vez “los cuerpos”, o lo que Foucault llamaba en sus últimos escritos la “gobernabilidad de los cuerpos”; lo que quiere decir que los estados modernos gobiernan lo que nunca ningún poder había logrado administrar, es decir, gobiernan sobre los cuerpos, o más aún, gobiernan el “cuerpo”.

Del cuerpo de “la gente”, al cuerpo social. Este cambio es tan profundo como aquel que se había operado alrededor del año mil, cuando al comienzo de lo que se dió en llamar “la época del hombre” –entendiendo por tal aquella etapa histórica en la que se separa a la humanidad como sujeto del real que se considera objeto–. En esta época, entonces, es que deviene el “hombre sujeto”, o que deja de ser “carne”, para pasar a ser “cuerpo”.

El cuerpo es así lo “no tocable”, lo que hay a respetar, y el estado, el poder, pasa a ser el garante de que “no se toque el cuerpo”⁵⁵.

Ahora bien, en este sentido la cuestión del estado comprende una serie de mecanismos de gestión que terminan por configurar una verdadera situación de gestión, la que no debe entonces confundirse con las simples instituciones y aparatos en los que suele materializarse.

III PODER Y POTENCIA

La potencia y el poder

Si gestión y política son dos conceptos que hablan de dos prácticas, de dos dimensiones diferentes, podemos afirmar entonces que estos dos niveles, estas dos prácticas, corresponden a dos estructuras, a dos funcionamientos que son ellos mismos intrínsecamente diferentes.

En el intento por comprender el funcionamiento de nuestras sociedades, es importante establecer la diferencia que existe —siguiendo a Spinoza— entre “potencia” de un lado y “poder” del otro.

La potencia, como lo habíamos visto, funciona aquí como sinónimo de “política”⁶ e implica siempre una dimensión en permanente evolución, una dimensión y un proceso que no tolera una definición, una forma “final” —o lo que es lo mismo—, “apropiada”, por el simple hecho que la potencia es lo que existe como desarrollo de potencialidades, realización de “posibles”, que por excelencia rechazan toda definición, todo etiquetaje.

Desde este punto de vista podemos comenzar por evocar la definición de Spinoza en su *Ética*, cuando afirma que la base de la ética exige que aceptemos que “nunca sabemos lo que un cuerpo puede”.

Y nunca se sabe “lo que un cuerpo puede” porque todo saber del poder de un cuerpo se asemeja más a una sentencia siempre limitante y externa sobre lo que este cuerpo puede, a un encasillamiento o a una clasificación, que a un verdadero saber. Parafraseando a Marx podemos

afirmar que “los filósofos se han dedicado a interpretar el cuerpo, cuando de lo que se trata es de poder con él”.

Esta “casi” definición de la potencia, implica por sobre todo el hecho de que la potencia es este devenir múltiple no catalogable, no “etiquetable”, desde el momento en que es siempre devenir y desarrollo.

Pero, además, decir lo que un cuerpo puede es aceptar una posición externa respecto del cuerpo que puede. Es interpretar desde afuera, es decir, desde una perspectiva inexistente, pseudouniversal, desde un puro imaginario.

No saber nunca “lo que un cuerpo puede” quiere decir que cuando decimos lo que “un cuerpo puede”, cuando nos colocamos del lado de lo definible, de lo catalogable, es decir, cuando nos asumimos del lado del “poder”, es decir, afuera, lo primero que hacemos es decir lo que un cuerpo, lo que alguien, “puede”, o sea, sobre todo, definimos inmediatamente un campo inmenso de lo que ya “no puede más”.

Así, de esta manera, la potencia evoca un devenir permanente —e inmanente—, mientras que el poder es una dimensión estática —que se quiere trascendente—, y que al limitar, al definir fronteras y formas, define por sobre todo, lo que “no se puede”.

Por paradójico que resulte, podríamos afirmar así que la potencia es el fundamento de todo “poder hacer”, mientras que lo que habitualmente llamamos “el poder” no es más que un cierto lugar de la impotencia total; en donde, a lo sumo, se trata de usufructuar de la expropiación de la potencia ajena, lo que —además— jamás es en sí mismo un imposible, ya que como dice el mismo Spinoza, la potencia separada tiende a disminuir.

Las visiones clásicas —revolucionarias— han considerado siempre que la potencia de las luchas, la potencia de los pueblos, debía tener como objetivo la toma del poder, del poder central. El poder aparece así, en estas visiones clásicas, como el punto de mayor potencia, como el lugar desde donde “finalmente se podrá cambiar todo”.

Las diferentes experiencias revolucionarias y progresistas de nuestro siglo se han encargado de contestar—o por lo menos relativizar— muy seriamente este punto de vista.

Así, de esta manera, cada vez que ha habido una “toma del poder”, sea

por vía insurreccional, por vía armada, o por vía electoral, lo primero que constata el grupo que toma el poder, es que desde el momento en que se arriba al sitio añorado los “posibles”, es decir el campo de la potencia, de lo que deberá ser posible, se restringe, se encoge terriblemente, a veces hasta el punto de desaparecer.

Alguien que toma el poder tiene así como primera y paradójica misión la de establecer, la de constatar todo lo que “por sí mismo, no puede”. Y este “por sí mismo” juega aquí un papel central, porque no se trata de poderes buenos y malos, sino más bien de una representación de la potencia, o bien de su sustracción—disminución.

Podemos pensar —como lo ha hecho Ernesto Laclau— esta relación a partir de la imperfección inherente a toda “relación de representación”. En efecto, el problema que se presenta ante toda relación de representación consiste en que el término ideal representado no está jamás “completo” sino hasta que la representación misma lo constituye. Es decir que son muy pocas las veces en que el representante se halla frente a un cuerpo ya constituido, plenamente representable, sino que de su representación dependerá siempre, en alguna medida, la constitución definitiva y a la vez provisoria del representado mismo. Por tanto, la relación de representación, lejos de ser un mero reflejo de un objeto preconstituido, realiza algo así como una operación de cierre hegemónico sobre el representado. Hasta acá Laclau. Sin embargo, hace falta aún ver cómo se relaciona esto con la cuestión del poder y la potencia que estamos analizando.

Desde el punto de vista del poder, la representación actúa como un “reflejo negativo”, o un espejo que devuelve una imagen disminuida de la potencia, una reducción que tiende a separar la potencia del cuerpo representado. Como lo sabe el político realista—posibilista, el primero en sufrir los efectos de este tipo de representación —como las democracias constitucionales—, son los mismos representantes—gestores (y esto, por supuesto, independientemente de su ideología y probidad), quienes al muy corto plazo descubren la impotencia en que se hayan.

Hubo una época —que ya hemos recordado más arriba— en que esta distinción se presentaba como diferencia entre “llegar al poder” o alcanzar simplemente el gobierno, en que se hacía coincidir al último con el

“poder formal” y al primero con el “poder real”. Hoy día, esta diferencia se ha desplazado y se manifiesta más bien como una distinción verbal entre “toma” o “construcción” del poder, es decir, o bien el ejercicio de la acción que lleva a apoderarse del poder del estado, o el camino del aumento de la potencia y la composición del contrapoder.

La representación no puede ser sencillamente aniquilada, como soñaba el viejo iluminismo respecto de los mitos. Es parte de la multidimensionalidad de la vida a aceptar. No se trata, entonces, de “reprimir” toda representación, sino de reubicar el espacio de las representaciones dentro de la multiplicidad de dimensiones y prácticas, evitando en esa forma, el crecimiento desmedido y virtualizante de la representación de la vida, tan propia del capitalismo.

Como decía Spinoza: “la imaginación es el lazo que une a la multitud productora de la potencia y, entonces, las representaciones son inevitables”. O como diría Althusser: “la ideología es eterna”. No ésta u otra ideología la que es eterna, claro, sino la ideología como función, las representaciones como tales. Pero es posible, aún así, distinguir entre aquellas representaciones que funcionan produciendo un aumento de la potencia, (como en el famoso ejemplo del mito de la huelga general de George Sorel, del mito del comunismo incaico en José Carlos Mariátegui o el mito clásico del proletariado socialista tal como lo podemos encontrar en la obra de Marx, Lenin, Luxemburgo y Gramsci), de las representaciones con que el poder logra funcionalizar y mistificar la dominación, y a las que el marxismo revolucionario ha designado con el nombre de “fetiche”.

Esto es central para la operación de distinción entre poder y potencia que estamos realizando. Porque al igual que sucedía con el par “política” y “gestión”, se corre el riesgo de caer en una identificación mecánica con el par marxista de estructura y superestructura. Y no es así. No se trata de contraponer la realidad con el mito, al estilo ilustrado, ni de resaltar los dominios de la economía por sobre los de la ideología y los fenómenos artísticos y culturales, sino más bien de recuperar la multiplicidad de las prácticas situacionales y, por lo tanto, condicionadas infinitamente por las representaciones y las interpretaciones inmanentes del fetichismo, de la reificación del estado, del capital, de las representaciones del poder y de

todas las formas de “recentramiento” en las que se fundan las relaciones de dominio.

Por eso es importante también distinguir las formas legítimas de la representación —la imaginación de Spinoza— porque sobre ellas es que se puede realmente proceder a los que Antonio Gramsci denominaba la lucha hegemónica, es decir, a agujerear la hegemonía del poder, y tender a construir una hegemonía democrática, es decir, una estructuración de un conjunto de representaciones fieles a la potencia. El hecho de que no existan representaciones “verdaderas”, a priori a las que la potencia debiera adecuarse, en el sentido en que decimos que no hay encarnación ni realización de la potencia —es decir, que “no sabe nunca cuánto puede un cuerpo”—, no niega de ninguna manera la existencia de un conjunto complejo de representaciones que en determinados momentos contribuyen decisivamente al aumento de la potencia. Claro que unas y otras representaciones remiten, a su vez, al par “unidimensionalización. (el poder)-multidimensionalidad (la potencia)”, de la vida.

A partir de este procedimiento resulta posible establecer una relación compleja entre política y potencia. Las experiencias revolucionarias son “experiencias humanas” en el sentido de un “sujeto humano”, que investiga, que ensaya caminos, que deshecha vías y construye hipótesis, para resolver los problemas frente a los cuales se encuentra el desarrollo de la vida.

La justicia, la libertad, no son así cuestiones de “lujo”, excesos u “opciones”; es decir, no son algo de lo que la humanidad puede prescindir. Bien por el contrario, lo que llamamos “la búsqueda de la justicia” existe como una defensa clara y concreta de la vida.

Lo que llamamos “justicia” o libertad es, entonces, —desde un punto de vista más esencial— la protección y el desarrollo de la vida. Y esto desde el momento mismo en que la vida “desea la vida”.

Por esto la búsqueda de nuevas hipótesis en el campo revolucionario lejos constituir “una actividad particular” —que ejercerían ciertas personas— consiste en asumir, de forma concreta, la defensa del desarrollo de la vida, que el sistema capitalista pone hoy concretamente en peligro.

En efecto, las experiencias pasadas en las que los pueblos y sus organiza-

ciones apuntaron al poder central, no deben ser vistas como un simple "error". Se trata más bien, como en toda investigación, de la aplicación de ciertas hipótesis práctico-teóricas, para ver si "marchan", y para saber luego si hay que ir —o no— por otro camino.

Esto resulta inevitable si es que aceptamos el principio materialista introducido por los modernos revolucionarios —priorizar el "análisis concreto de la situación concreta"— en el pensamiento político revolucionario, y a partir del cual se puede afirmar que lo único común a toda situación es la fidelidad a una exigencia ontológica, o el universal que está siempre en la parte, es decir, la singularidad. A partir de esta constatación, ya no es válida la pretensión de enunciar una misma y única operación válida en forma abstractamente universal.

Por esto es que decimos que "no hay tiempo perdido", y si bien hay mucho sacrificio, mucho sufrimiento, estos no son necesariamente en vano. Precisamente porque más que una verdad que se devela en el tiempo, como un "hacer la experiencia" de la humanidad, se trata más bien de un devenir mismo de las situaciones en las que se plantean nuevos desafíos, planteos e hipótesis de emancipación; o sea, líneas políticas de investigación prácticas y teóricas.

Es así que el abandono de una concepción articulada alrededor de la "centralidad del poder" en la política revolucionaria significa, a la vez, el abandono de una hipótesis dominante —y muy fuerte— dentro de "investigación" o, simplemente, en el camino de la búsqueda de justicia.

No es que nosotros seamos los primeros en darnos cuenta de que había algo que "no andaba" en las revoluciones que, contrariamente a la Revolución Francesa, en lugar de "comenzar desde abajo", cifraban toda sus esperanzas en atacar en primer lugar al poder central para, desde ahí, proceder a los cambios deseados.

No sólo no somos los primeros a remarcar esta dificultad, sino que —bien por el contrario— esta "falla" fue una preocupación permanente en los movimientos revolucionarios. No existe ninguna revolución exitosa del siglo XX que no haya conocido en su seno una expresión lúcida de conciencia respecto de este fenómeno.

Se creyó, a veces, que se trataba de una cuestión de personas, de diri-

gentes que se "burocratizaban", que se separaban del pueblo. Hipótesis que, al decir verdad, no resultó ser falsa sino superficial o, mejor, secundaria. Se pensó, también, que podía tratarse de la "proveniencia de clase" de los compañeros que asumían las responsabilidades. Se habló así, a lo largo de esta historia, de "revolución permanente", de "autogestión", de "soviets", de "consejos obreros" y de "delegados revocables en cualquier momento".

Lo que es hoy un verdadero paso adelante, sin dudas gracias a estas experiencias pasadas, pasa por la posibilidad de ver la diferencia estructural que existe entre "poder" y "potencia", la cual, a un nivel más superficial, aparece como la diferencia que existe entre "política" y "gestión".

Así, la potencia, el movimiento vivo y real de la "base", de los pueblos en lucha, permite cambios concretos en la estructura de la sociedad y promueve la caída de los antiguos poderes y de las antiguas estructuras, pero el poder —como lugar y como práctica— no posee "el poder", la capacidad —habría que decir— de cambiar las cosas desde "arriba".

Al decir de John Holloway, el problema de intentar tomar el poder en éstas épocas —luego del balance de un siglo de socialismos, socialdemocracias y populismos— es precisamente que allí, en "el poder", no radica el poder.

El poder, lo que "puede" hacer en todo caso —para retomar el capítulo anterior—, es ejercer la gestión, la administración de lo que la política de la potencia ha cambiado y creado. O, a lo sumo, como parte de un proceso más complejo y, en determinadas situaciones, puede operar como una representación positiva para la potencia; es decir, como un espejo que alimenta la tendencia potente de la multitud. Pero esto último, inclusive, depende más de la conformación de la potencia que de las posibilidades mismas del poder.

La única revolución política de los tiempos modernos que en occidente ha cambiado de manera generalizada e irreversible una estructura social fue, por el momento, la Revolución Francesa.

Por esto resulta interesante constatar que la llamada Revolución Francesa, que se identifica clásicamente con la toma de la Bastilla —el 14 de julio de 1789— fue en realidad un lento y largo proceso de modificación de la

base social, de los diferentes lazos y relaciones de poder dentro de la base social, debido a un gran desarrollo de la potencia.

Por decirlo de alguna forma, el último paso de esta revolución fue en efecto la “toma del poder”, es decir, de los organismos centrales de representación del poder. Este paso es importante, es un paso simbólico, aunque ciertamente no solamente simbólico.

Pero en todo caso no se trata de ninguna forma del punto de partida, sino que, bien por el contrario, esta “toma de la Bastilla” fue un punto de llegada, un punto de cristalización de un largo proceso.

Con esto queremos llamar la atención frente a las rigideces con que, desde la nueva radicalidad, se suele enfrentar torpe y unilateralmente, la política a la gestión, equiparando —de paso— dos términos inigualables; ya que, en última instancia, la política resulta ser el carácter —potente— con capacidad de reintegrar a la gestión —en tanto situación de un múltiple de situaciones— a una nueva hegemonía, en una nueva coyuntura.

Como se ve, no se trata de deshechar —a la manera de una nueva ortodoxia tan dogmática como cualquier otra ortodoxia— la idea misma, ni las experiencias de la “toma del poder”, sino más bien de “descentrarla”, para volver luego a ubicarla en el contexto de una política de la potencia; en la que la construcción del poder puede —y seguramente deba— devenir de una u otra forma en alguna variante de la “toma del poder”, como en la Revolución Francesa, pero un toma que ya no puede ser realmente una “sustitución de la potencia por el poder” sino más bien una reintegración del “poder muerto” a la “potencia viva”. Una restitución de la parte fetichizada en el seno del todo dinámico, vivo.

Al mismo tiempo, el ejemplo de la Revolución Francesa nos hace pensar en lo que señala el filósofo cubano Fernando Martínez Heredia⁷, es decir, que “el socialismo no sale del capitalismo” como por artes de “determinadas leyes de la historia” (leyes que además avanzan sólo en la medida en que se vayan controlando cada vez más aparatos estatales), como creía buena parte del marxismo clásico, sino de un complejo de opciones éticas y políticas, de acciones ponderables —y otras que no lo son tanto— caracterizadas todas ellas por un carácter común: la de estar ubicadas, precisamente, en esta base conformada de prácticas sociales.

El poder es siempre, entonces, en su versión de “poder central”, un lugar “vacío”, un lugar que no posee más fuerzas que las que le pueden dar los millones de relaciones de micropoder que están estructuradas por la potencia de la base.

La fuerza del poder, que es bien real —y que puede ser, como bien lo sabemos, brutal y criminal— surge de una delegación imaginaria de la potencia de las personas, que invisten las relaciones de poder. Como decíamos en el capítulo “Gestión y política”, el poder extrae su eficacia de un imaginario, porque la potencia de la multitud no se puede realmente “delegar” o transferir como se puede hacer una transfusión sanguínea. Pero afirmar que esta delegación de las potencias hacia un poder central es, entonces, imaginaria no puede en ningún caso convertirse en una excusa para subestimar los efectos bien reales del poder.

Porque la subestimación de este fenómeno ideológico que se formula de esta forma, es decir, que la delegación del poder sea “imaginaria”, es la principal causa, a la vez, de la ilusión sobre la famosa “toma de conciencia”, como herramienta central y suficiente para la revolución.

En efecto, si el obrero que imagina necesitar de su patrón “supiera” que es el mismo patrón el que para existir necesita de él —de la explotación de su fuerza de trabajo—, este obrero —“seguramente”— habría de rebelarse y liberarse. Y si los soldados, que son finalmente “pueblo en armas”, supieran que sus intereses no son los del imperialismo, las guerras se acabarían, los pueblos serían “invencibles”.

Esto lamentablemente —o no— no es así. Es decir, la conciencia —la “concientización”, como se dice—, no sólo es insuficiente, sino que, además, a menudo poseer conciencia de una injusticia tiene como resultado algo muy diferente a la rebelión: la tristeza y la impotencia.

Porque la conciencia, como el dios Jano, tiene dos rostros. Por un lado es conciencia de una injusticia, de una relación de dominio y, al mismo tiempo, es conciencia de la propia debilidad que habilita la eficacia de tal relación de dominio. La conciencia de la crisis económica del capitalismo puede así muy bien conducir a una baja consensuada de salario, y la conciencia del poder del imperialismo puede muy bien conducir a una política anexionista; o, como decía el gobierno argentino de Carlos Menem, de

“relaciones carnales”.

Y esto no nos lleva necesariamente a invalidar al “término” conciencia ni a olvidar su operatividad política. Si no que más bien tiende a refutar una idea “ingenua” de la conciencia, que se concibe siempre a sí misma como frente a un objeto, a una verdad a descubrir—conocer, sin poder admitir que la conciencia es sólo un elemento dentro de la situación, y que como tal se encuentra cruzada por el “pensamiento”.

Por esto, si bien el poder no es una “cosa” ni un “lugar”, si no es ni siquiera “alguien”; esto de ninguna manera quiere decirnos que el poder —a causa de estas carencias— sea menos fuerte, porque el poder “es”, sobre todo, una “verdadera explicación del mundo”, de los por qué y los para qué.

Para la conciencia, entonces, el poder aparece efectivamente como una cosa a “usar”, como un instrumento simple de dominación. En cambio para el pensamiento de una situación, el poder aparece como un complejo operador que organiza las partes de la situación constituyendo —aunque no controlando totalmente— las subjetividades en juego.

Podríamos entonces pensar, desde la conciencia, que basta crear, fabricar nuevas y alternativas “visiones de mundo”, que se opongan a las dominantes, para acabar con toda injusticia.

En efecto, esto es lo que se ha hecho en numerosas oportunidades. Pero estas “visiones de mundo”, estos nuevos mundos “más justos”, “más libres” que se imaginan, tienen la terrible debilidad de la teoría pura o, como la teoría desligada de una práctica, lo cual transforma estos “proyectos” concebidos plenamente en la esfera de la teoría pura en “ideas”.

Y una “idea” que puede seducir, a la vez, aparecerá siempre como menos seria, o como irrealizable frente a las prácticas que el poder dominante ejerce y viabiliza.

Esta es una de las debilidades mayores de los proyectos revolucionarios que oponen “ideas” a la injusticia dominante. Porque estas “ideas” deberán, en principio, ser prácticas reales el día siguiente de la toma del poder. Y lo que en todo caso aparece a la vista es que en la disputa de unas “ideas” de hoy —que se “aplicarán” mañana— frente a unas prácticas de hoy —articuladas por el poder de hoy— las “ideas” carecen de la suficiente

potencia a la hora del enfrentamiento.

Pero, justamente, lo único que puede cambiar las relaciones de poder (o de fuerza) es la liberación de la potencia aquí y ahora. La política consiste, precisamente, en abandonar la idea de que el poder de las ideas actuará mañana, porque al poder hay que enfrentarlo con fuerzas, pero ahora. Por eso la política es la constitución efectiva y actual de unas prácticas que aquí y ahora permitan ejercer este otro mundo, esta otra sociedad.

La apropiación —como la toma— del poder es así un relato “imaginario”. La idea de que un grupo social posee un poder que podríamos a la vez localizar en un lugar es ilusoria, ya que parte de la idea de que el poder sería algo que existe de manera exterior a las relaciones en la sociedad. El poder no sólo no es una cosa, sino que además de ser esa “no cosa” opera como el conjunto de los dispositivos productores de subjetividad difundidos en las relaciones sociales y respecto de los que ningún grupo (dominante o no) puede sentirse exceptuado.

El poder sería como un manto, una cadena, como algo puesto sobre el cuerpo social, que podría oprimirlo, atacarlo, herirlo.

Desde este punto de vista, bastaría entonces con “tomar” o con “ocupar” ese lugar central, arrancárselo a los que lo “poseen”, para poder utilizarlo —lisa y llanamente— en otro sentido, con otros fines y por otros grupos.

Pero el poder central no es más que una visión estática, un elemento retenido, estabilizado de la vida de una sociedad. Es cierto que en un momento dado la consigna política “ellos tienen el poder”, puede querer decir algo. Pero es una fórmula, es una manera imaginaria de decir las cosas, ya que como lo define Foucault “el poder no se posee, se ejerce en todo el espesor y sobre toda la superficie del campo social según un sistema de redes, de conexiones, de transmisiones, de distribuciones.” Y continúa desarrollando esta visión del poder cuando afirma: “el poder se ejerce a través de elementos tenuous: la familia, las relaciones sexuales, pero también el alojamiento y la vecindad. En la más íntima capilaridad en que uno se sitúa, el tejido social encuentra el poder como algo que ‘sucede’, que se ejerce, que se efectúa”.

De esta manera, si bien podemos contestar el “poder de una clase”, de un “grupo”, el poder como mecanismo no se posee. El poder es una

relación, una red de relaciones que estructuran el conjunto del cuerpo social.

Desde este punto de vista, es evidente que cuando hablamos de una clase que “posee el poder”, lo que estamos diciendo es que existe en la sociedad una clase o grupo social, que se beneficia directamente del orden social, del orden de las relaciones de poder existentes.

Pero no porque se beneficien del orden de este poder, son poseedoras del poder.

Que el poder no se posea, tiene como consecuencia, que no se trata en ningún momento de “tomarlo” —para que “todo cambie”— sino que, bien por el contrario, es solamente por el desarrollo de la potencia, de la dinámica de la lucha y la creación, que una sociedad cambia y cambian de esta manera las relaciones de poder y sus “beneficiarios”.

Las clases que se “benefician” de las relaciones dominantes de poder defienden, por supuesto, estas relaciones. Eso es lo que a menudo hace que las fuerzas revolucionarias caigan en la trampa de lo que podríamos llamar la “lógica del enfrentamiento”; es decir, la creencia por la cual se actúa como si con la derrota de las clases dominantes, de los privilegiados, quedaran abiertas automáticamente las vías de un futuro cambio.

Esto lo contesta ya Marx desde los Grundrisen, cuando afirma que el capitalismo, como modo de producción y de orden social (poder), no necesita una clase que lo represente y que puede existir sin el dominio de una “clase —propriadamente— burguesa”.

La historia de la ex URSS bien pueden ilustrar estas intuiciones marxianas en la medida en que se ve allí claramente cómo los poderes de la situación bien pueden seguir funcionando, e incluso articularse con los viejos poderes —en este caso con el capital—, aún luego de la toma del poder por parte de grupos no capitalistas —y aún anti-capitalistas—. También sucedió en la ex URSS: esas relaciones de poder que persisten y se fortalecen van encontrando otros actores sociales en las que personificarse.

Por esto, volviendo al ejemplo de la Revolución Francesa, podemos ver que el desarrollo de la potencia, de la dinámica revolucionaria, ya había realizado ampliamente su labor de modificación de las relaciones de poder en el cuerpo social, cuando llega el momento del cambio de los orga-

nismos de gestión, los organismos “centrales” del poder. Los llamados aparatos de poder.

Como dice Antonio Gramsci, el campo de la disputa por la hegemonía es el de la sociedad civil y sobre esta capacidad de producción de hegemonía se asientan —tarde o temprano— los poderes dominantes. El problema es que muchas veces no hemos querido ver cómo los dispositivos mismos del poder dominante, con toda su capacidad subjetivante, se organizan no sólo como aparato represivo, inhibitorio —es decir, como un aparato productor de efectos negativos— sino que la producción de hegemonía consiste, en efecto —y sobre todo—, en la elaboración de verdaderos sentidos, explicaciones y objetivos positivos para la constitución de prácticas y relaciones que este carácter positivo de las hegemonías dominantes suele promover y articular con cierta eficacia a la hora de conservar y reproducir el poder.

Y aquí, precisamente, es donde se ubica la necesidad de la política, como la crítica—práctica en el nivel en el que se producen los procesos subjetivadores, en el que se elaboran los sentidos y los significados de la vida.

En este preciso sitio del razonamiento es donde la radicalidad se expresa como la irrupción de la potencia, como capacidad de cuestionamiento práctico de estos efectos hegemónicos del poder.

Pero sólo a partir de asumir la complejidad de la constitución y la dinámica del poder es que se entenderá la estructura y el funcionamiento de la potencia y de la política; es decir: del pasaje de la potencia al contrapoder.

“La tarea de un revolucionario es hacer la revolución”, escribía el Che. Parecería a primera vista un chiste pero, si miramos bien, vemos que aquí, lo que el Che afirma, es que la tarea de un revolucionario es la de desarrollar la potencia revolucionaria del pueblo. Si la tarea del revolucionario —se precisa— es hacer la revolución, es porque la revolución es el desarrollo, la liberación de la potencia, de la vida que está entrapada, amenazada por las relaciones de poder cuestionadas.

El revolucionario hace la revolución. La gestión, el ejercicio del poder no es, en sí, la tarea revolucionaria. Aún en la revolución, el revolucionario hace la revolución independientemente incluso de la relación que tenga

con la gestión.

El 14 de julio de 1789, la Bastilla estaba “vacía”. Más tarde, la famosa “toma del Palacio de Invierno”, también fue la toma de un lugar simbólico y central que representaba una estructura social caduca que impedía el desarrollo de la vida, de la potencia.

El “Palacio de Invierno” de los zares, estaba apenas custodiado por un batallón femenino que no ofreció ninguna resistencia: el poder estaba en los soviets, fruto del desarrollo de la potencia del pueblo revolucionario en su búsqueda de una mayor justicia y libertad. Y en todo caso, Lenin interpuso entre los soviets y la toma del poder una mediación simbólica, una representación altamente productiva respecto de esa potencia popular preexistentes. Es la tarea del príncipe.

El poder, no solamente no es “el lugar de máxima potencia”, sino que, a menudo, el poder es el lugar de máxima “impotencia”. Y esto fue transparente incluso en la misma Revolución Rusa.

La trampa, en todo caso, consiste en el hecho de creer que la tarea principal del proceso revolucionario consiste en el momento mismo de la toma del poder central y que, luego —como efectos cuasi automáticos— los cambios vendrán “de arriba”.

Incluso ante la presencia de una potencia preexistente —como es el caso de “los soviets”—, la toma del poder —aún teniendo su importancia—, no tiene por qué ser el centro de la estrategia para la construcción de la libertad. Porque la libertad es la acción de ir siempre más allá.

Potencia y poder son, entonces, dos dimensiones que se pueden complementar, que pueden —como es el caso de “Gestión y política”— articularse—, pero es fundamental el no confundirlas. Porque la confusión hace que sistemáticamente a la deseada “toma del poder”, le siga una desmovilización brutal de la potencia, con lo cual el poder central no podrá más que constatar su nivel de impotencia.

La cuestión del “poder” —en la política alternativa y revolucionaria— no debe, por lo tanto, ser dejada de lado ni olvidada. Se trata de evitar la dogmática negación de toda relación con el estado: no es que no exista o que seamos indiferentes frente a él. Eso sería aceptar el fin de la política, incluso de la política revolucionaria.

Simplemente se trata de “ex-centrar” la cuestión del poder, de sacarla del lugar fundamental que ocupaba en las corrientes revolucionarias clásicas. O al menos, de escapar a las interpretaciones clásicas de las revoluciones. Porque en los relatos dominantes sobre el desarrollo de las revoluciones del siglo XX se tiende a empobrecer extremadamente esta herencia a asumir por las corrientes revolucionarias, en la medida en que estas lecturas están inficionadas de fetichismos de estado —o del sindicato, de la huelga general, etcétera— de simplificaciones de todo tipo, de consideraciones economistas, que —entre otras— traen consigo consecuencias tan nefastas como son el impulso a reducir toda iniciativa, todo pensamiento de la política a simples medios, a simple razón instrumental. La paradoja del estatalismo, en este sentido, es que luego de instrumentalizar todas las luchas, todas las experiencias, todos los ámbitos de la vida, para llegar a un lugar vacío, a un fin que “en sí mismo” no reúne las mínimas capacidades para transformar la vida.

Reformistas o maximalistas, insurreccionalistas o partidarios de lucha popular y prolongada, electoralistas o ilegalistas, la discusión política se vio en el movimiento revolucionario entrampada en lo que apareció como la cuestión fundamental, cuando no la única verdadera cuestión política revolucionaria: la “toma del poder”.

Pero la toma del poder y el esfuerzo posterior, para guardar el poder tomado, terminaban por hipotecar el esfuerzo de toda revolución.

Si en un primer momento los anhelos y deseos del pueblo estaban postergados hasta la toma del poder, una vez “tomado” el poder, había que postergar los deseos de justicia; porque el poder pasaba a tener como tarea principal la de “mantenerse en el poder”.

Así, de esta manera, “ex-centrar”, la cuestión del poder quiere decir que los cambios alternativos que han de provocar el cambio social deseado, deben realizarse en el único nivel, el de la multiplicidad situacional, en el cual los cambios son posibles; es decir, en el “lugar” de la potencia, “la base”.

La cuestión del poder no debe, por lo tanto, ser abandonada. Simplemente, si la tarea revolucionaria fundamental es el desarrollo de la potencia —es decir, el desarrollo de nuevas vías de solidaridad, de libertad y de comunismo aquí y ahora— se trata, entonces, de concebir la cuestión del

poder como la de su opuesto asimétrico, es decir, como la cuestión del “contrapoder”.

Aquí podemos hacer referencia a una de las formas en que fue planteado el problema del poder por parte del marxismo revolucionario. Se dice allí, que el “poder” y el “proyecto” forman parte de una dialéctica. Se entiende claramente que en esta dialéctica ambos polos de la relación deben potenciarse y que, a la vez, ninguno de los dos debe tender a independizarse de su “otro” necesario. Si este movimiento a la autonomización es ejercido por el polo-poder, se caerá así en una forma más de domino en el nombre –entonces ilegítimo– del proyecto realmente abandonado: esto es lo que habría sucedido –por ejemplo– con el socialismo real. Si por el contrario, tendiera a primar el otro polo de la relación, es decir, el proyecto, se caería entonces en un idealismo abstractamente izquierdista. Ahora bien, este razonamiento –que compartimos–, sin embargo, no adquiere toda su complejidad sino hasta que se afirma que hace falta “acumular tanto o más poder que el del capitalismo”, si es que de derrocar a este último se trata. Y efectivamente es así. Pero se plantea ahora sí, un problema que de otra forma permanece oculto, y es la relativa falta de diferenciación que este razonamiento tiende a realizar entre poder y potencia, tal cual lo venimos trabajando, unificando ambos conceptos en la noción tradicional de “poder”.

Y efectivamente esta omisión en el argumento resulta para nosotros un problema a atender; en la medida en que de lo contrario se corre el serio riesgo de obturar precisamente el punto que constituye la hipótesis más importante de nuestra investigación: qué tipo de iniciativas son las que aportan al desarrollo de la potencia y cuál es la dinámica del pasaje de la potencia al contrapoder.

Es a partir de esta nueva pregunta, que pone a la potencia en el centro del pensamiento de la política, que recobra el sentido la lectura actual de la teoría clásica del marxismo y de las experiencias políticas revolucionarias de los últimos siglos. Porque, en efecto, es bajo el signo de esta interrogación que podemos volver a debatir el tema del poder, a asumir la complejidad de los riesgos y los requerimientos que este viejo problema –bajo

este nuevo enfoque– impone.

Todo ataque central o centralizado contra el poder capitalista queda entrampado en lo que es la estructura fundamental del capitalismo, a saber: “la centralización”.

Pero incluso esta afirmación requiere una precisión. No estamos aquí afirmando que la política deba ser simplemente una práctica de lo local, sólo del micro-poder. De lo que se trata es más bien de no aceptar la totalidad preconstituida, de no asumir una lucha contra –ni el elemento de– un “universal abstracto” con otro “universal abstracto”, sino de situarnos siempre –en y– con un “universal concreto”; es decir, con los concretos múltiples, de ponernos del lado de la multiplicidad de la vida. Contra la totalidad –siempre falsa desde el momento en que se presenta precisamente como totalidad acabada– en tanto que consistencia global, la política de la potencia es siempre una retotalización que sabe que jamás hará totalidad. Esta idea del universal concreto es fundamental, porque las totalidades objetivas, preconstituidas, son el reverso de la muerte de toda totalidad y, a la vez, del estallido de los particularismos proclamada por el posmodernismo.

El desarrollo de la potencia revolucionaria consiste así en partir del desarrollo de prácticas múltiples de vida alternativa, que creen la alternativa aquí y ahora.

El contrapoder significa que las múltiples experiencias alternativas y comunistas deben negarse a un desarrollo en la vía de la centralidad, de devenir en un “antipoder” simétrico⁸, “espejo” del poder capitalista, sino que –al contrario–, el contrapoder debe afirmar el desarrollo de la multiplicidad como una única vía de intentar vencer al poder central capitalista.

El contrapoder significa que cada experiencia debe realizarse no como algo aislado, como algo “provincial”, sino que más bien debe poder asumir el nivel de contrapoder en el hecho de su puesta en relación, en su puesta en “red”, con la miríada de otras experiencias alternativas y revolucionarias.

De esta manera, las vías de la nueva radicalidad pasan por el desarrollo de una miríada de experiencias revolucionarias y alternativas, que partan del principio que afirma que “resistir es crear”.

Crear aquí y ahora las nuevas relaciones comunistas. Pero a la vez, estas experiencias, aisladas, no pueden enfrentarse al poder capitalista. Por esto, frente a la dificultad que encuentran en la práctica para desarrollarse, incluso para conformarse como tal, existe la posibilidad del renacer de la tendencia – la tentación– a la reconstrucción de las viejas estructuras de contestación que exigían una dirección centralizada y que postergaba los cambios a un “hipotético” después de la toma del poder.

Pero estas vueltas “al partido revolucionario” son cada vez más impotentes. Incluso si se hacen en nombre de una versión más o menos economicista de la “lucha de clases”, precisamente porque esta lucha de clases no existe como algo abstracto que oponga las fuerzas del “bien” a las fuerzas del “mal”, en una imaginaria batalla mundial.

La lucha de clases es lo que existe, lo que se desarrolla en cada experiencia alternativa, en cada línea de resistencia contra el capitalismo, y la fuerza que estas experiencias, que estas alternativas necesitan, sin dudas, para enfrentar al enemigo, estará dada por el desarrollo de una suerte de “retaguardia virtual”; es decir, por la creación y desarrollo de redes alternativas de contrapoder, que permitan que desde el primer momento de la existencia de una experiencia de resistencia, sus protagonistas estén inmediatamente ligados a una fuerza revolucionaria, que no depende de ninguna vocación de dirigir u orientar estas experiencias, sino el compartir las experiencia ya existentes para potenciarlas, para enriquecer la lucha.

Se trata, después de todo, de romper con la alienación burguesa que nos hace “desear el poder”. Por qué desear el poder, si sabemos que desear el poder significa ni más ni menos que desear el fin del deseo.

La alternativa, la emancipación, significa asumir esta permanencia, este devenir infinito del deseo, de la potencia. Y si bien resulta inevitable adoptar una actitud hacia la situación estatal, es decir, admitir –“también”– de alguna forma los requerimientos de la situación de la gestión, bien se puede establecer que el hecho de asumir estos cargos disponibles en la estructura de cualquier gestión, no tienen necesariamente relación alguna con el deseo profundo de la lucha por la emancipación, sino que su importancia se reduce a quienes efectivamente participan de las exigencias de la situación de la gestión estatal. Ya que desde el punto del contrapoder el apar-

to de gestión es una herramienta pasajera, más o menos buena, más o menos duradera, al servicio de la potencia, de la política y de la vida.

La virtualidad del poder

Si el poder es entonces –por oposición a la política– una dimensión esencialmente virtual, en cuanto tal, el poder es siempre una delegación imaginaria de la potencia que provoca efectos reales.

Reales pero, como diría Marx, abstracta respecto a la situación, entonces la radicalidad pasaría por priorizar la política al poder.

Este es uno de los elementos centrales en la discusión alrededor de si el poder “se toma” –o sea, se lo asume como una cosa, una herramienta útil para ordenar el mundo de acuerdo a un modelo, verdadera finalidad del poder– o, como muchas veces decimos, “se lo construye”.

Claro que “construir poder” es un nombre de la política, o de lo que Antonio Gramsci llamaba “producción de hegemonía”. Porque esta idea de “construcción” parte de asumir que el poder es una relación social compleja antes que una cosa a manipular, y que el poder como potencia, es decir, como “poder hacer”, sólo existe en situación y como composición de situaciones.

El poder a tomar es un poder–ideal que, como tal, no existe. Entonces, no se trata sólo de ex-centrar al estado de la estrategia política cuanto de asumir –además– que el poder, como pretendido instrumento del cambio y de adecuación del mundo a un modelo preconcebido, es sólo un ideal imaginario.

Entonces, la política como práctica y pensamiento aspirante al real de la situación, pierde toda su potencia cuando concibe al poder por el real que no es.

El “macropoder” y su topologización

Puede resultar importante dedicar unas palabras a la discusión sobre las dimensiones “representacionales” o lo que podemos llamar la “topologización” del poder.

El enfoque que adoptamos para acercarnos a una idea actual de esta

“topologización” —o forma de organización espacial— del poder, de esta dinámica de territorialización y desterritorialización del poder como conjunto de dispositivos, no puede menos que admitir que el funcionamiento de los mecanismos de la reproducción de sus formas y procesos se desdobla tanto desde las relaciones más pequeñas e íntimas hasta en las instancias más espectaculares del “macro poder”, como una “molécula” o un “modo” que es común —precisamente— a todos los niveles de las relaciones de poder.

Esta nueva disposición de las relaciones de poder puede ser presentada como “topologizada” porque su consistencia viene a sustituir a la visión clásica, a partir de la cual el poder se ordenaba bajo la forma tradicional —al menos durante la mayor parte del siglo XX— de la separación del mundo en dos bloques, y donde la disputa “por el poder” no es más la pelea entre dos bandos por apoderarse de cada terreno, de cada lugar del mundo, independientemente de su “valor intrínseco”.

En efecto, en la disposición de los dos bloques todo centímetro cuadrado era importantísimo en una lucha por el dominio de uno u otro bloque. Hemos visto así enfrentamientos homéricos por regiones, por elecciones y por instituciones donde la lucha entre los dos bloques parecía cristalizarse en todo momento y en cualquier lugar.

Desde la crisis del “socialismo real” —o “capitalismo de estado”—, el imperialismo americano y con su capitalismo neo-liberal abandonó la disputa por más “terrenos” y lugares; y la antigua dinámica de territorialización del poder fue sustituida por otra. Las nuevas formas de dominación, difundidas en todo el planeta, la nueva territorialización del poder y sus efectos sobre cada parcela del planeta, y las relaciones entre los individuos consiste en una nueva división compleja de “fortalezas”, rodeadas de “*no mens lands*” (tierra de nadie).

Así, existen “países-fortalezas” y “países-*no mens land*”. En las “fortalezas”, nada debe pasar, la seguridad debe ser máxima: un muerto en una “fortaleza” es —por ejemplo— siempre una noticia de carácter preocupante, sumamente inquietante. Veinte muertos en un “*no mens land*”, en cambio, constituye “lo normal”.

En efecto, esto quiere decir que la “fortaleza” existe como cristalización

de la “ideología de la inseguridad”, del miedo neoliberal de “todos contra todos” gracias al cual ya no es indispensable garantizar un orden homogéneo y controlado en todas las partes del globo sino que más bien se tiende a aceptar que lo que pasa en ciertas partes, no tiene ya más importancia.

Y simultáneamente, esta distribución del poder, este modelo de dominación se reproduce en todas las escalas. Por un lado en los llamados “países-fortalezas”, habrá lugares más “fortalezas” y lugares más “*no mens land*”.

Y, a su vez, en los países y regiones pobres, habrá, en cada casa o cosecha, la sensación según la cual, a pesar de la pobreza, es cada uno una fortaleza rodeado de “*no mens land*”, de amenazas e inseguridad.

Esta ideología dominante construye así un verdadero mundo, un verdadero mito de la inseguridad, que se ve reforzado por todo el discurso de las amenazas epidemiológicas, ecológicas, etcétera.

De esta manera, los problemas sociales no son ya más “res-pública” sino que pasan a ser “res-técnica”. Se trata ahora de abordar “técnicamente” los problemas de la inseguridad, y bajo este título se reúnen la cuestión de los flujos migratorios y de las catástrofes ecológicas, justificando así —en nombre de una supuesta seguridad fría y objetiva— toda clase de guerras e intervenciones militares, represiones y violencias de todo tipo.

El “otro” es pura amenaza, todos los otros lo son, pero —esquizofrenia del sistema— el otro es “uno mismo como otro”, y este es el punto de triunfo mayor de la ideología dominante; es decir, la propia separación de cada uno de nosotros, de nuestra propia potencia, de nuestro propio ser. Devenimos así, por esta vía, en verdaderos espectadores pasivos de nuestras propias vidas.

Es por esto, quizás, que hoy en día esta disminución de potencia, esta disminución de vida, no puede detenerse. Y no podemos resistir contra ella oponiéndole sencillamente “programas”, “modelos” de cómo podríamos juntos ser “muy felices”.

“Juntos”, el “otro”, lo “extranjero”, todos estos conceptos e imágenes despiertan simplemente un reflejo de inseguridad. Es cierto que frente a esta ideología “seguritaria”, no todos reaccionan de la misma manera. Existen quienes intentan no caer en esta trampa, pero aún así, el problema

es que esta “trampa”, aunque advirtiendo que su origen se halla en buena medida en la misma constitución del modelo ideológico dominante, no existe solamente en las “ideas”, en las “cabezas”. La “ideología de la inseguridad” y de la “guerra de todos contra todos” provoca ella misma la inseguridad y la guerra de todos contra todos. Y esto porque, como venimos sosteniendo, los efectos imaginarios y la materialidad de la ideología no son una pura ilusión, sino que más bien suelen ser productores de efectos bien reales.

Por esto no se trata de buena o mala voluntad, se trata de constatar que lo único que puede oponerse a esta tendencia liberticida y peligrosa, son las prácticas concretas. En este sentido, resistir —más que nunca— es “crear”.

Esta “creatividad resistente” no puede ser concebida como una pura abstracción. Es el nombre bajo el cual designamos la lucha por el desartículo de los lazos necesarios de la vida, la creación de lugares físicos y concretos de encuentro, el cuestionamiento radical de las etiquetas y tipologías —sociológicas, patológicas y otras— que nos virtualizan fijándonos en nuestros tristes roles, el despliegue de actos concretos y de una praxis no espectacular; es decir, de prácticas no transitivas, que no posean su razón de ser en una otra dimensión imaginaria, en una otra realidad “importante”.

Se trata, entonces, de hacer más “espesa” la realidad, de habitar en toda su densidad el presente, de abandonar y bombardear el miedo, de asumir muy concretamente esta frase fundamental del universal concreto, tal como nos las presenta Samuel Beckett en *Esperando a Godot*, cuando uno de los dos cómplices frente a un pedido de auxilio le dice al otro: “pero este llamado se dirige a la humanidad entera”, y el otro le contesta: “sí, pero aquí y ahora la humanidad toda entera somos vos y yo...”.

Saber que la humanidad toda entera no es la imposible e hipotética suma de todos los hombres, que “el todo”, es decir, “la totalidad entera” existe sólo como el “todo en cada una de las partes”.

“Resistir es crear”: exigencia y sentido, desafío y liberación, hacer estallar las nuevas formas de dominación. Es decir, que la resistencia creativa

implica que aquello que cada uno de nosotros podemos hacer no como “individuos opinadores”, sino como personas situacionales, debemos poder hacerlo ya, “aquí y ahora”.

El militante extrasituacional

Partimos entonces de lo que hemos descripto en la introducción como la tercera etapa de la radicalidad sin modelos, es decir, del actual estado del desarrollo de la subjetividad radical.

La posibilidad actual de una constatación no es en lo más mínimo disparatada, entonces, a condición de comprender un carácter fundamental de su existencia: su “inconsistencia”.

La “consistencia” de la anterior fase de las luchas revolucionarias estaba dado, en efecto —como ya lo hemos visto— por la existencia de un “modelo” que desde un futuro imaginario tendía a organizar el real del presente. Y bien, es precisamente allí, donde antes había una garantía que aseguraba el “qué hacer” —tanto en la práctica como en la teoría, una verdadera “guía para la acción”— ahora encontramos una “exigencia”.

Y efectivamente, lo que queda luego de la destitución del “modelo” es lo que llamamos el universal concreto o la situación singular. Y la interrogación de la política, entonces, pasa por definir cómo enfrentar precisamente esta singularidad concreta.

Sabemos de la actitud que tomará entonces el militante tradicional: va a reabsorber la lucha singular en su estrategia de poder, es decir, va a abstraer esa singularidad, va a virtualizar las exigencias concretas que le dan consistencia a esa lucha y luego va a proceder a considerarla de acuerdo a consideraciones absolutamente extrasituacionales. Las va a clasificar y a jerarquizar en relación con sus prioridades tácticas. El político —aun el de izquierda— sopesará los lazos a establecer con otras realidades y luchas, y tenderá a articular estas experiencias en función de posicionarse con miras del aparato de la gestión.

Sabemos también lo que hará el investigador universitario: esperará la coincidencia, la adaptación del real a la escritura de sus tesis.

Lo mismo de alguna forma sucederá con el militante de las ONGS,

quien brindará ayuda humanitaria y absorberá la situación en su propia representación de un poder que ya no puede ser cuestionado, y de una realidad que ya no puede ser transformada.

Estas tres intervenciones refuerzan, cada una a su manera, el poder. Cada una a su manera, decimos, porque mientras unos “transitivan” las luchas, los otros tienden a saturar la situación, negando la exigencia emancipadora.

Otra figura indiferente al contrapoder es la del “militante alternativo”. A diferencia de las demás figuras, este militante es realmente situacional y se ubica del lado de la potencia, pero sin embargo, permanece pasivo frente a la posibilidad del pasaje de la potencia al contrapoder. Es el militante que interviene activamente con el objetivo de experimentar “modos de vida alternativos”, y que renuncia a obedecer a las exigencias prácticas que impone la construcción del contrapoder, contribuyendo, también él, a la saturación de las situaciones.

¿Cómo ocurre este pasaje de la situación a su regionalización?

Llamamos “provincia” o “región” de la situación a aquel espacio que aún manteniendo un vínculo, una relación con la situación, no está, sin embargo, compelido a dar una respuesta, no está convocado al compromiso respecto de la exigencia.

Es el caso de quien simplemente “elige una forma de vida diferente”, y abandona el pasaje de la potencia al contrapoder.

Por ello lo que proponemos es pensar la acción de la figura del militante-investigador o del militante-situacional, siempre interior a la situación, y a la vez comprometido con la universalidad que la situación posee, es decir, con el todo en la parte. Porque es precisamente esta estrategia —que confunde adrede fines y medios— la que se pone del lado de la potencia en orientación hacia la construcción del doblepoder y tiende a la composición efectiva entre las situaciones, pero no de acuerdo a un plan previamente estipulado, es decir, a costa de reabsorber las exigencias situacionales, sino movido precisamente por la expresión singular de la exigencia de la situación que se habita.

A la vieja forma del partido¹⁰ —entendido como organización virtual y extrasituacional por excelencia— se le opone ahora otro tipo de organiza-

ción, más apta para dinamizar las ramificaciones de la potencia o, lo que es lo mismo, para componer las situaciones desde su interioridad, siendo fieles siempre a la situación que crea tal organización y sin caer en el imaginario de una trans-situacionalidad. Una organización tal sólo puede concebirse a partir del principio que afirma que el compromiso debe asumirse como puramente immanente respecto de la situación.

De otra forma, se recae en una falsa situación, en un simulacro, en un universal abstracto que es lo típico de las organizaciones que ordenan la representación política y funcionan como agentes espectaculares. O bien, como en el caso del militante de las ONGS, se acepta la realidad como un inmodificable, lo que es otra forma de la impotencia, es decir, de dependencia respecto del universal abstracto.

De la potencia al contrapoder

Salir de la ilusión que nos hace creer en la existencia de un nivel trascendente a la situación, abandonar la tan costosa idea de que “lo que pasa en la sociedad, en la cultura” dependen del nivel de las diferentes representaciones y superestructuras. Abandonar este enfoque, nos permite, como efecto liberador, volver a concentrarnos en las situaciones —múltiples y reales— tal como ellas existen en su inmanencia, y respecto de las cuales somos todos habitantes, formas y elementos. Se trata quizás, para utilizar una metáfora, de romper los exilios.

Podemos quizás, entonces, afirmar que deseamos un desarrollo, que no es más el desarrollo de la política, ni siquiera el de la libertad, sino simple y concretamente de la vida. La vida como lo que sostiene la existencia, como ese todo substancial al cual pertenecemos, del cual somos “modos” y del cual somos contables y responsables.

Preferimos hablar claramente de “vida”, porque a la política hay que definirla no sólo diferenciándola de la gestión, sino de tantas otras formas de banalización de las que ha sido víctima. Solamente podemos re-abordarla una vez que decimos que es desde y para la vida concreta —y desde situaciones concretas— que podemos retomar un pensamiento de la política (concebida bajo la forma de un acto, de un devenir y nunca de un

estado). Igual pasa con otros conceptos esenciales. La libertad, por ejemplo, ha sido tantas veces identificada con el libre arbitrio, con la supuesta libertad de no “jugarse”, de no asumir nuestra época y sus desafíos, tantas veces la libertad ha sido utilizada para evocar una instancia imaginaria y narcisística, tantas veces fue la libertad asimilada a la dominación que solamente podemos, a su vez, re-evocarla bajo la condición que la libertad sea el nombre, uno de los nombres al menos, de la “verdad”, es decir, de esa “asimetría”, de ese “no todo es igual en situación”, de esa evidencia con la cual la vida se manifiesta en concreto.

La esencia de la “verdad”, no es una verdad. La esencia de la verdad es, en concreto, la emanación de la vida, del desarrollo de la vida, que más allá de los sofismas y modismos, en situación se auto-expresa, se auto-afirma, pero no como algo que los individuos deban decidir, sino como lo que en su evidencia autoafirmada funda todo desafío y marca los rumbos.

La política, en este sentido —la libertad, en este sentido— no tiene nada que ver con complejas y vacías discusiones académicas.

En cada situación se sabe muy concretamente si hay que dejar que las poblaciones mueran de hambre o no; en cada situación se sabe si la censura, el encierro psiquiátrico, el machismo, el racismo, la xenofobia, el dominio de lo económico sobre las gentes, es “bueno” o “malo”. Solamente una mente muy, muy cansada, y muy, muy gastada en las vías de las sofisticaciones posmodernas puede pensar que en situaciones concretas estas sendas de desarrollo de la vida no son tan caras.

No se trata, una vez roto el determinismo que fundaba nuestros actos, ni de “apostar” sobre un acto en medio del “vacío mallarmeano”, ni de abandonar con horror todo acto que podría volverse “liberticida”. Se trata de asumir lo que en las situaciones concretas grita con cristalina voz, los desafíos que hacen de nosotros hombres y mujeres, que no son o dejan de ser libres, sino que están en devenires de libertad, construyendo libertad.

Para nosotros la política y la libertad se fundan, se auto legitiman, en esta verdad. Verdad que por otra parte no es otra cosa que esta “asimetría” que existe en cada situación bajo la forma de una exigencia concreta: solamente en situación, para —y desde— la vida de las situaciones.

Es por ello que no se trata nunca de un “más allá...” de la situación, más allá que se reivindica, que se legitima como “el todo que domina las partes”, o como la vanguardia, o simplemente la cabeza con respecto a un cuerpo (cuerpo social en este caso), que debe ser dirigido, orientado y dominado, para que “por fin sea libre”.

Es en este sentido que afirmamos que la verdadera y gran ruptura debe centrarse y desarrollarse alrededor del abandono de la antigua, y hoy agotada, figura del militante político. Este ser extra-situacional, convencido de que su posición le permitía ver y comprender mejor y más que los mismos habitantes de la situación lo que en cada situación sucedía.

Este militante, que debía saber de todo, sin ser de nada, este militante que no construía lenta y trabajosamente ninguna situación concreta, sino que se pretendía ser el elegido que debe dirigir la vida de las situaciones, este típico militante “opinador”, que sabe (un poquito) sobre cada cosa de lo que “pasa”, y desde este lugar de un saber “global”, pretende dirigir las prácticas.

A menudo, el “militante político” era en su origen y extracción, un verdadero militante situacional, que la organización consideraba como más “maduro” y cual fruta madura, lo arrancaba de su situación de origen, o lo dejaba en la misma, pero ya no respondiendo a la exigencia de la situación, sino para seguir los planes del grupo “extra-situacional”.

Este militante político se condena, por esta separación misma, a la más pura impotencia dado que el supuesto universal desde el cual él mira al “mundo”, es simplemente un universal abstracto que nada o poco tiene que ver con la vida concreta de las situaciones, de las gentes en situación.

Incluso en el caso de los militantes políticos que provenían, por ejemplo, de la clase obrera o del trabajo barrial, al pasar a ser militantes de —y para— el proyecto abstracto de poder de la organización, sufrían en su visión, en su conocimiento del “terreno”, una especie de deformación, de alejamiento que hacía que ya no fueran ni actuaran con la misma potencia y eficacia que antes.

Este efecto, lo que podríamos llamar “efecto de distorsión”, procedía del hecho de que los compañeros en cuestión ya no miraban su situación desde y para la situación, sino desde esta posición imaginaria

del “mirador”.

Por esto, afirmamos que “no existe más política que la política de y para cada situación”, sin ceder a la tentación de actuar y pensar en espejo con el capitalismo. Estas políticas no pueden más que ser múltiples, variadas y diversas. La unificación capitalista no será superada más que a través de las múltiples prácticas que asuman la multiplicidad del real.

Ahora bien, multiplicidad quiere decir que cada situación singular existe “por sí” y “para sí”. El múltiplo que componen una cultura, un pueblo, es siempre un múltiplo por composición de situaciones. Esto se opone al capitalismo que por un lado separa la vida, separa los hombres entre ellos, entre ellos y el producto de sus trabajos; pero más aún separa a los hombres de ellos mismos, existencialmente, es decir, que al condenarnos a una supervivencia, nos exilia irremediamente de la vida multidimensional y en perpetuo devenir.

Pero el capitalismo no sólo separa, sino que cristaliza esta separación por medio de la “globalización”, por medio de la “totalización”, es decir que el capitalismo “une lo separado”, pero lo une “como separado”, mecanismo perverso que impide que lo múltiple exista, sabiendo que lo múltiple, a la vez, es lo que paradójicamente participa de lo uno, de lo universal.

Ahora bien, este universal “concreto”, contrariamente al universal abstracto del capitalismo, y de los militantes clásicos, es el que se encuentra en cada situación. Este universal es el que se evoca como “el todo existe en todo, pero en cada uno de acuerdo a su modo...”.

Por así decirlo, los múltiplos de cada situación y los de las situaciones que participan en un universal no son unificados ni desde afuera ni desde adentro. El universal es lo que, permitiendo la existencia de lo múltiple, evoca en cada situación el hecho de “no ser la única”; que las otras situaciones, en sus singularidades, proceden y existen bajo la misma ley ontológica que ellas, sin que esto las elimine como singularidades irreductibles las unas a las otras.

Es aquí donde aparece la cuestión de la política en y para la situación. Si la afirmación de que lo único que existe es el múltiplo de situaciones, y que solamente podemos ser potentes actuando en —y para— la situación a la

que pertenecemos; entonces, con la misma contundencia, podemos enunciar que esto no quiere decir en ningún modo “atarnos” o “identificarnos” con nuestros roles sociales, asignados siempre por “la norma”.

El opuesto simétrico, es decir, aferrarse a la particularidad tal como la norma la define, cae indefectiblemente en lo mismo que su opuesto, y es justamente la actitud que nos “satura” en la situación, como si la situación fuera una singularidad sin ninguna relación ni composición con las otras situaciones.

Esta es la “tendencia posmoderna” que, en respuesta al universal—abstracto, propone el relativismo cultural, el reino del fragmento y la irracionalidad, que pregona que las situaciones son y constituyen colecciones autónomas e impermeables entre ellas, es decir, que no poseen ningún universal concreto, que no son modos de una misma substancia.

Este tipo de posiciones niega de tal manera la existencia de un universal que —paradójicamente— nos hunde en una impotencia total propia —precisamente— de este universal capitalista. Como dice Fredrik Jameson, ciertas teorías posmodernas creen que resaltando el imperio de las diferencias, de las particularidades, contribuirían eficazmente a hacer estallar toda idea de totalidad; sin advertir, quizás, que este emporio de la diferencia no existe sino reunido en un conjunto cada vez más abarcativo, en el cual estas diferencias se equiparan, como las mercancías en el mercado. Por medio de mecanismos como estos, lo que finalmente obtienen las teorías de la posmodernidad no es más que un verdadero reforzamiento absoluto del universal abstracto.

Por el contrario, podemos constatar en las prácticas que un cierto nivel de desarrollo de cada situación implica, en un momento dado, el pasaje a “la política”. Pero este pasaje a la política no entendido como un abandono de la situación para ingresar ahora a una supuesta situación “más seria”, más global; sino que, al contrario, el pasaje a la política sólo existe en cada situación. No hay pasaje o emergencia alguna sino dentro de la dinámica, de la historia del desarrollo de cada situación, como un momento en el cual aparece la exigencia del paso de la potencia, del desarrollo de la potencia al contrapoder: este es el exacto momento de la política.

De esta manera, al asumir el encuentro con este nivel, en el cual una

persona o un grupo de personas registran este “todo que está en todo...”, el pasaje de la potencia a la política implica al universal concreto, que nos reenvía al hecho de que bajo formas diferentes y no subsumibles entre ellas, “lo que pasa en mi situación” tiene profundamente que ver con lo que funda y pasa en cada una de las situaciones que comparten una misma coyuntura.

Por esto cada situación tiene, posee y desarrolla “su política”. Es decir, su compromiso, que existiendo en su profunda “interioridad”, se funda en lo que substancialmente poseen de común todas las situaciones.

Como escribe el filósofo francés neo-platónico **Combes**: “La producción de obras y de sí mismo reenvían en el hombre en acto a una infinitud íntima, pre-humana, a una nada de determinaciones donde el hombre extrae un poder radical de contestación y de creatividad que se atan juntos. Este poder desnudo de proceder a la constitución de sí y del mundo, es el éxtasis permanente en la raíz de la espontaneidad espiritual, es la relación al uno, relación absoluta al absoluto”¹¹.

Es en este sentido que afirmamos que lo que de un universal funda y origina cada situación, solamente podemos encontrarlo en la misma situación. El militante situacional, quien piensa y desarrolla la vida en la situación, llega en un momento de su devenir a este nivel de verdad, es decir, sabe que lo que “pasa en su situación”, es una forma de lo que pasa “en sí y por sí”, con lo universal de cada situación. Sabe, por ejemplo, un compañero —en una situación muy concreta— que la justicia, la tierra, los derechos que en su situación reclama, no pueden ser solamente algo saturado por los elementos de la situación, que ellos son una forma más de lo que existe como justicia, libertad, arte y pensamiento. Universal, sí, pero que nunca expresado más que en modos concretos de la existencia.

La vida misma no es un pez o un caballo o un hombre; pero, a la vez, la vida es lo que está en toda y cada una de sus formas: en el arte, el amor, la justicia, la libertad, el pensamiento, que son tantos ejemplos, tantas prácticas situacionales. Podemos entonces experimentar que el amor, como la vida, o la justicia están todas en cada “modo”. Cada vida, cada amor, cada justicia que evocan y existen extraen su legitimidad, su ser, de esta “nada de determinaciones”, de este todo substancial que se encuentra en

lo más profundo de la exigencia de cada situación.

Existe así una política de la situación psiquiátrica (la psiquiatría alternativa), una política de las mujeres (el feminismo), una política de la solidaridad con los extranjeros (movimientos anti racistas, etcétera), una política del arte (desarrollo de nuevas formas antiacadémicas), una política religiosa (teología de la liberación), una de los derechos humanos (las Madres de Plaza de Mayo, en Argentina, exigen “aparición con vida”), existe una situación propiamente obrera con una política obrera (la socialización de los medios de producción), existe una política campesina, cultural, médica, ecológica, universitaria, etcétera.

Ninguna de estas políticas son susceptibles de ser pensadas como “frentes” de una organización política centralizadora, ya que tal pasaje a la centralización —como ya lo argumentamos— implica liza y llanamente una virtualización, un devenir impotente de las verdaderas luchas reales en situación.

No existe, entonces, una “supra política” que unifique “por afuera” las políticas concretas de las situaciones, ni una “infra política” que pueda extraer y ocuparse de una supuesta esencia política común a cada política situacional. Existen políticas y compromisos políticos, en plural, de cada situación y, como ya lo veremos, lo que en todo caso hay que atender, en contra de toda interpretación “fragmentaria” de este pensamiento de la política, es la capacidad de composición de situaciones o lo que hemos llamado el desarrollo del contrapoder como arma, como forma de existencia de la política.

Así, el carácter político de cada situación pasa por “acceder” al universal concreto de cada situación. Por esto la militancia política, tal como nosotros la comprendemos y desarrollamos, implica a la vez el pasaje a la creación de un contrapoder situacional; es decir de una instancia concreta de producción de poderes alternativos, que no pueden no articularse con otros contrapoderes en las otras situaciones que comparten una misma coyuntura.

De esta manera, la militancia política es política en la medida que sea situacional. Los militantes de cada situación encuentran a aquellos que militan en otras situaciones de manera muy concreta en la creación de redes

e instancias de contrapoder, no creando instancias suprasituacionales que hacen que una vez más lo real, la situación que existe realmente, sea dejada de lado en nombre de una verdad transcendente, que nadie realmente ve, pero que el partido “ve” y desarrolla.

Por esto, solamente podemos identificar la nueva figura del militante político con aquella del militante situacional que, al asumir el contrapoder, asume la tarea de desarrollo de las articulaciones con los otros contrapoderes.

Pero fuerza es de constatar que este militante político en que nosotros estamos pensando, se encuentra en clara y neta ruptura con el militante político clásico. Porque el militante clásico, militaba en una supuesta situación política que pretendía ser “situación de situaciones”; porque este militante clásico, por otra parte, trabajaba en el desarrollo de un partido u organización, que a la vez debía existir y desarrollar esta supuesta situación política; y porque para el militante clásico, su relación con las situaciones concretas era, por lo menos, “complicada”... dado que para él las situaciones no tenían más que un valor “transitivo”, es decir, no valían por sí y para sí, sino que servían o no, a un proyecto “superior”, que él y sus dirigentes conocían.

Por esto el militante político de nuevo tipo que hoy construimos en múltiples prácticas, apenas puede reivindicar este nombre, y si lo hace es para rescatarlo, para salvar una fidelidad con las justas luchas del pasado. Porque, en realidad, las luchas situacionales que han marcado este siglo se han hecho justamente con militantes situacionales que no reivindicaban el nombre de políticos para no confundirse con aquellos que “utilizaban” las situaciones desde afuera.

Así las feministas son feministas: no ignoran el carácter político de sus luchas, lo reivindican, pero son militantes situacionales, son feministas. Lo mismo ocurre con una serie de luchas de contra cultura, de derechos humanos y sociales, de antipsiquiatría, anticolonialismo, antirrazismo. Incluso las luchas por la apropiación de medios de producción —por ejemplo de tierras— se han realizado la mayor parte de las veces como luchas situacionales que rechazaban el ser “virtualizados” por una visión globalizante y abstracta del real.

Desde este punto de vista podemos comprender —e incluso reivindi-

car— esta típica desconfianza que los diferentes habitantes de las situaciones expresaban hacia el militante político extrasituacional, se oía decir a menudo que estas gentes “no son como nosotros, ellos tienen otra idea, otro proyecto”.

Fue solamente en los casos de desarrollo concreto de contrapoderes, que estas desconfianzas podían desaparecer, porque en las experiencias de contrapoderes, los militantes políticos se convertían, o se comportaban como militantes situacionales, es decir asumían no una idea abstracta de la política sino que desarrollaban la política y la exigencia de cada situación.

Nosotros podemos, por ejemplo, pensar que somos “militantes políticos”, en la medida que en nuestra situación, “la cultura”, “militantes investigadores” o “filósofos de la praxis” reconocemos nuestra lucha como política, desarrollamos nuestros organismos y lazos de contrapoder y, a la vez, nos encontramos en tareas prácticas y concretas con los militantes políticos de otras situaciones, es decir: nos articulamos con ellos en tareas concretas. El “origen” de cada militante político es, a la vez, “origen y horizonte”. La creación necesaria y justa de lugares y mecanismos de contrapoder en los cuales nos encontramos y desarrollamos proyectos comunes con militantes de otras situaciones, no deben permitir que caigamos en la ilusión de ser “extra-situacionales”, expertos en política y, en realidad, enamorados del poder.

A menudo podemos constatar que militantes barriales por sus afinidades personales se transforman en militantes de la contracultura. O militantes obreros se transforman en verdaderos “sociólogos y filósofos de la praxis”, o el universitario que asume la situación barrial, etcétera. Esto no es evidentemente ningún contrasentido: pertenecemos, en efecto, naturalmente a múltiples situaciones. Lo único que se debe evitar es, en todo caso, la trampa del “especialista en liberación”, del “amo liberador”, que cree no pertenecer a ninguna situación y a la vez ser un especialista en resolver asuntos referidos a la emancipación en cualquiera de ellas.

Pero a la vez, los contrapoderes son instancias y organismos de desarrollo de la política. Ellos no son por vocación doblepoder. El doblepoder es lo que puede, o no, ser necesario desarrollar en una coyuntura dada, en la disputa hegemónica, pero el doblepoder no es por sí mismo un nivel

superior del contrapoder.

Si el doblepoder puede ser un arma, una herramienta coyuntural, los contrapoderes son siempre necesarios en la vida de las situaciones y en el desarrollo de la vida en las diferentes coyunturas.

En efecto, la aparición y el desarrollo de organismos de doblepoder, no implican en absoluto un enfoque del poder como algo que existiría más allá de las situaciones y que habría que “tomar”, que atacar para que por fin “la libertad sea...”.

El poder no es un fenómeno de dominación masivo y homogéneo, ni de dominación directa de un grupo sobre otros ni, incluso, de un individuo sobre otros, ni siquiera de una clase contra otras: cuando miramos el poder desde “cerca”, es decir, cuando dejamos de observarlo como “espectáculo del poder”, constatamos que el poder no es algo que algunos posean, y del cual otros estén privados.

Es cierto que no todos ocupamos los mismos roles, y es cierto también que no todos nos “beneficiamos” de la misma manera de las relaciones de poder. Pero el poder es a la vez algo que debe comprenderse como circulando entre los individuos y los grupos, algo que sólo existe en una cadena, de la cual todos formamos parte.

Desde este punto de vista, el poder no está, en realidad, jamás “localizado”, instalado en las instituciones que lo “representan”. El poder no es apropiado por alguien, ni aun “apropiable”: el poder más bien es algo que “funciona”.

De esta manera el poder se ejerce en redes, en capilaridades de las cuales nadie está excluido o, por decirlo de otra manera, de las cuales nadie puede decir que es “exterior”.

Como lo afirma Foucault: “... el poder transita por los individuos, pero él no se aplica a ellos”.

Por esto, la función de los contrapoderes, no será la de oponerse frontalmente a un poder dado, sino de crear desde y para las situaciones otros funcionamientos, otras circulaciones que permitan la liberación y el desarrollo de la potencia.

En lo que hace al poder en su versión “macroscópica”, es cierto que de los contrapoderes pueden o deben (en ciertas circunstancias) emanar el

“doblepoder”, en el sentido de un poder que cuestiona la institución estatal o institucional hegemónica; pero, al mismo tiempo, es este un paso, un “detalle” relativamente periférico respecto de la cuestión del desarrollo de una política de la liberación, y del desarrollo de los contrapoderes que la posibilitan.

Construir los contrapoderes desde las situaciones concretas que son las nuestras, puede evidentemente, aparecer como un proceso demasiado lento y laborioso. Podemos pues, con justeza, sentir que frente al horror de la opresión, frente a la explotación, habría que encontrar atajos y mecanismos que nos permitan destruir esas realidades de injusticia en nombre de la libertad, pero el único problema es que cuando el militante político situacional cae en esta trampa de lo “urgente”, cuando abandona el lento trabajo de construcción del contrapoder, no sólo no acelera el proceso de liberación, sino que lo destruye, lo desvitaliza, le saca su potencia.

A menudo nos preguntamos cómo seguir luchando, cómo seguir viviendo en fidelidad con las luchas pasadas. La respuesta que siempre damos es que ser fieles con las luchas no es hacer de manera dogmática y mecánica “lo mismo”, si por ello entendemos las formas que estas luchas han tomado. Por el contrario, ser fieles, realmente fieles continuadores de la luchas de emancipación, pasa por “hacer lo mismo”, en el sentido de reconocer que nosotros hoy, como otros ayer, debemos saber construir e inventar las nuevas formas y mecanismos que nos permitan transitar en el camino de la liberación.

El cotidiano

Existía, y quizás aun existe bajo formas diferentes, un mito, una esperanza que acompañaba la gran esperanza de la modernidad, de aquella época que Foucault llamo “la época del hombre”, y a la que hacemos referencia como el largo y contradictorio período de la historia de la humanidad donde el hombre deviene la promesa para el hombre, mesías de sí mismo.

Si la gran esperanza, dicha de maneras diferentes, hablaba de ese momento donde el hombre, como cumpliendo el gran encuentro (re-encuentro hegeliano del espíritu consigo mismo), llegaría a ese punto donde

podría ser “libre” porque podría dominar el real.

Ahora bien, esa gran esperanza acompañó a la creencia según la cual llegaría un día —finalmente— en el cual “el cotidiano” no sería más “lo que es...”.

Dicho de mil maneras, y siempre sobreentendido, se trataba de la creencia de que lo que vivimos cotidianamente, como esfuerzo, como sin sentidos, como angustias y zozobras, pudieran finalmente dejar el lugar a una vida cotidiana que fuera más “plena”, más alegre, menos “cotidiana”.

Este tipo de “creencias *flu*”, existe, por ejemplo, cuando se cree —y se creía— que un proceso de liberación, nacional o social, debía dejar como saldo, no sólo las reivindicaciones concretas por las cuales se había peleado, sino que eso debía verse en una suerte de “estado de gracia permanente”, que ya no debería decaer jamás.

Esta creencia se ve en efecto reforzada por lo que concretamente sucede cada vez que en un lugar del mundo los pueblos viven estos momentos de goce, de alegría compartida que otorga el saberse sujetos, actores de un cambio social, de un cambio histórico, de esos de los que todo el mundo siente que es, por fin, protagonista y no más espectador.

Ahora bien, el ideal de la promesa “quiere creer”, que esos estados de alegría, de cohesión popular duren como única garantía de que los cambios realizados son o fueron verdaderos.

Así queremos, por ejemplo, ver al “hombre nuevo” en tal país; al “pueblo” o la “nación nueva”, en tal otro.

Todo sucede como si quisiéramos que los pueblos que viven en estos lugares del mundo se levantaran a la mañana, todas la mañanas de sus vidas, en un estado de euforia, como si las luchas por la libertad debieran dejar una dinámica de liberación para la cual bastaría el simple y repetido hecho de levantarse a la mañana para participar en ella.

Es así, como en los períodos posrevolución o posliberación, individuos del mundo entero vienen “a ver” a los pueblos que han protagonizado estas gestas; y pretenden que en el cotidiano, del panadero, del dentista, del estudiante, se vea, se pueda “tocar” una presencia de exaltación, prueba materializada de que “aquí ha pasado algo.”

Pero, en realidad, cuando “pasan cosas”, lo que pasa —una vez “pasa-

do”— queda como traza viva en un cambio concreto. La mayor parte de las veces, en la gestión modificada por los eventos, por esto, el observador “*naij*”, se dirige a un técnico, a un gestor y le habla de la filosofía, de la exigencia ontológica que ha permitido el cambio, hallando que del otro lado —incluso cuando la persona en cuestión ha participado al cambio— lo que encontramos es alguien que está —de ahora en más— haciendo una gestión, más justa, más nueva, más libre, pero gestión al fin.

No se trata de una crítica, sino de separarnos de esta idea un tanto perniciosa que consiste en creer que habría “lugares ontologizados” en el mundo, sitios —por su historia— considerados como “calientes” y en los que sus habitantes serían portadores orgullosos de estos cambios.

El estado de gracia, el estado de fusión popular es real. Y es real que su enfriamiento es de una duración más o menos larga. Pero lo que es seguro es que una vez logrado un cambio justo, después de un tiempo, lo que normalmente sucede es que las cosas se reenfrían, que los pueblos, los habitantes de la región, vivirán sus vidas, y que estas no son ni más ni menos cotidianas que aquellas de otros puntos del planeta, quizás con más justicia, o al menos eso es de esperar.

Lo que sucede es que, muy a menudo, por una serie de circunstancias, los dirigentes del país —la región, o incluso la estructura religiosa, social o política— tratan de mantener esta fusión, que es, digámoslo así, una fusión que deja a una gran parte de las gentes en una posición acrítica o de crítica mínima o postergada. Es la historia de las revoluciones modernas.

Pero estos “estados de fusión”—una vez re—enfriados los “estados de gracia”— solamente pueden mantenerse en nombre del “peligro externo”, en nombre de la amenaza. Se mantiene (a menudo con justeza) un “estado de fusión” cuya legitimidad se sigue extrayendo del corte histórico.

Esto puede conducir a confusiones que hacen que lo gestor ocupe —por una vía inesperada— el lugar de la política, de la política situacional y arrastrando así, consecuencias negativas.

No existen, por decirlo así, herederos, hijos benditos de un proceso histórico de liberación, a quienes les baste despertar cada mañana, dormirse cada noche, para que su cotidiano sea en sí mismo “un asumir la exigencia”. La política, la vida, como exigencia permanente, rebotan so-

bre cada logro realizado.

Esto no quiere decir que los hijos de un proceso de emancipación no sepan apreciar y defender, en la ocasión, lo que sus predecesores han sabido ganar. Pero la exigencia, como existencia de la vida de cada uno de nosotros, no está nunca “ganada de una vez por todas”, ni tampoco puede reducirse a la defensa de lo que los otros han sabido lograr.

Es por esto que no hay más tierra prometida, ni Itaca, que aquellos viajes y luchas que hacia ellos parten. Allí está la verdad, en el viaje –o la lucha misma–. Toda llegada es ilusoria, toda llegada es, en el mejor de los casos, la señal de una partida.

Finalmente, política y gestión –recordémoslo una vez más– no comparten el mismo nivel, no existen en la misma dimensión.

La preocupación, la praxis política, se desarrolla en el cuerpo vivo de cada situación. La gestión cristaliza los cambios y las tendencias.

El nivel de desarrollo de la potencia, de la política y, en síntesis, del contrapoder, será siempre este nivel permanente, situacional. Pero esto no quiere decir, insistimos, que la gestión sea indiferente a la vida de la situación, a la política.

Por el contrario, el tipo de gestión existente puede “ir de un lado o del otro”, puede ser una gestión totalitaria, fascista o puede ser una gestión democrática o progresista. Las cosas cambian y la articulación entre estos dos niveles cambia a la vez.

Nadie puede, desde una posición de contrapoder, enunciar que no importa que la gestión sea fachista o colonialista o simplemente capitalista; y nadie puede tampoco enunciar, desde una posición de contrapoder, que da lo mismo que una gestión –cristalizando las luchas políticas– garantice –o no–, por ejemplo, la comida y la medicina para un pueblo.

Desde la situación lo que podemos afirmar es que ningún nivel de gestión, ningún orden del cotidiano –de lo que Sartre llamaba lo “práctico inerte”– puede ser “el fin del cotidiano”. En el cotidiano “hay cotidiano”, y esto significa que hay gestión. Pero, al mismo tiempo, el punto de vista de la situación afirma que no hay punto de llegada, que la gestión es forzosamente “inconsistente”. Es decir, que los niveles de gestión, contrariamente a la política, deben aceptar ciertas contradicciones entre diferentes

exigencias y principios.

De lo que se trata, en definitiva, es de saber que si no existe “sociedad final” es porque justamente el carácter contradictorio –“negociador”– de la gestión, no es un defecto –a superar– de la misma, sino que más bien una de sus propiedades centrales

Por esto la gestión no puede “subsumir”, dejar atrás o sintetizar la política. Porque su naturaleza es esencialmente diferente.

Si en la política situacional –tal como lo desarrollábamos en otros capítulos– la política es “consistente”, es porque la “puesta entre paréntesis” de la completitud nos permite no estar en contradicciones con nuestra acción.

En efecto, la gestión, salvo que se conforme con condenarse a ser una gestión totalitaria, es siempre gestión de contrarios, incluso si esta gestión posee una u otra tendencia. Desde la política, por supuesto, podemos apoyar una u otra de estas tendencias en pugna en el interior de la situación gestión, pero en ningún caso oponer las dos dimensiones, ni tampoco pretender que la otra dimensión nos es “indiferente”.

Volviendo una vez más a nuestro ejemplo del director del museo y el pintor, el pintor no puede pretender que cualquier gestión es equivalente: debe defender la tendencia interna a la situación de la gestión que va del lado del desarrollo del arte y su libertad fundamental.

IV PENSAMIENTO DE LA SITUACION

Tiempo y transitividad

El tiempo de la modernidad es, en efecto, el tiempo lineal del progreso, una representación unidimensional que se presenta como única medida, frente a la multidimensionalidad de la vida concreta.

Esta es la concepción del tiempo de la cual emana la legitimidad de la vanguardia y el partido político. Fundada en una “topologización” del tiempo, la certeza propia de las “vanguardias” consiste en pensarse siempre “unos pasos delante” en esta línea temporal topologizada, lugar desde el cual se “ve” en el “futuro” aquello gracias a lo cual, se organizará una comprensión del presente y se “da sentido” a la acción.

Por el contrario, la etapa que se abre para las luchas populares encuentra —a partir de la crisis de la topologización del tiempo— su originalidad, en efecto la percepción de “la carencia de modelos” no ya como un freno, una falla o un obstáculo, sino precisamente, como una apertura, una nueva posibilidad de organizarse de acuerdo a lo que hemos presentado como “Proyectos Axiomáticos”; es decir, un conjunto de proyectos ordenadores, aquí y ahora, proyectos revolucionarios que no se guían por una idea del deber ser del futuro sino a partir de asumir, mediante la elaboración de proyectos concretos, la exigencia situacional.

Esta asunción de proyectos, claro, requiere a su vez entender la dinámica fundada en la exigencia, en el Modelo Axiomático, como una lógica de la ramificación, porque la multiplicidad está en el ser mismo de las situaciones.

La idea de un Modelo Axiomático parte de admitir la exigencia situacional como un “presente continuo” –Benjamin hablaba de un tiempo estallado– de un tiempo complejo y multidimensional, y de la materialización de los proyectos en actos realizados y organizados de acuerdo, precisamente, a la exigencia intrasituacional y no ya a un modelo construido en forma abstracta, como un “deber ser” de la situación.

Efectivamente, el “tiempo estallado” que anunciaba Benjamin es una imagen referida a esta apertura del tiempo unidimensional a un real complejo, multidimensional. Así, la nueva radicalidad habla de “tiempos” y de un “presente infinito”, porque es un presente que sólo existe como el presente de un infinito de situaciones.

El tiempo no existe como espacio disponible para la realización de una actividad. Pero para la ideología de la burguesía la medida del tiempo ocupa en efecto el lugar del real, es decir, de la actividad: es el tiempo del proceso del trabajo y de la realización de la ganancia en los mercados. A esta inversión –que coloca la representación del tiempo en el lugar del real de los procesos y, luego, expone esta representación como un espacio físico ubicado en la línea de medición–, es a lo que llamamos la “topologización de tiempo”. Y es precisamente sobre esta representación de una línea temporal topologizada, entonces, que se ha desarrollado la imagen moderna de la política.

El tiempo entendido como una unidad de medida, como la representación del devenir, de los diferentes procesos, es la forma de la subsunción de la multidimensionalidad en la unidimensionalidad, es el tiempo espectacular del que hablaba Guy Debord. Es la “escena única del poder”. Allí el partido conquista una verdad topológica, espacial.

Pero la política situacional, la radicalidad, cuestiona esta espectacularización del tiempo. Limita el uso convencional de la medida del tiempo, produce otras medidas más aptas para hacer justicia a la multidimensionalidad real y admite la existencia de procesos propiamente atemporales. La libertad no es así un espacio o un estado colocado frente a un futuro incierto, sino un acto a realizarse aquí y ahora.

El presente no “es”. Más allá de la ficción producida por la ideología burguesa y la “sociedad del espectáculo”, el presente no es ese “instante

fugaz”, que siempre se nos escapa, que siempre “nos frustra”.

El presente –ontológico–, por supuesto, no es tampoco este “inexistente” que aparece como puramente e inmediatamente “ya ido”, cuasilugar de todas las frustraciones, de todas las impotencias. Pero para la ideología espectacular de la burguesía, en efecto, el presente se afirma en ese instante, en el cual permanecemos prisioneros del pasado por un lado y, por otro, quedamos sometidos –anhelantes o temerosos– al futuro que “no está” que, en efecto, nunca está.

De esta manera, en el tiempo unidimensionalizado, el pasado no existe más, nos lega apenas las cadenas y las lamentaciones, mientras que el futuro nunca se alcanza, sino que se mantiene como un horizonte siempre alejado, siempre amenazante. Entre un pasado que ya no existe sino bajo las formas de unas pesadas cadenas, y un futuro que aún no existe sino como promesa de castigos, el presente es finito, como un papel de cigarrillo... inevitable.

San Agustín en sus *Confesiones*, se rebela contra esta imagen del tiempo –que en su época no era, ni mucho menos dominante–, pero se rebela contra esta tendencia sofisticada naciente, y afirmaba que el presente no es este puro “ya irse...”; sino que, en todo caso, contiene en su seno el “presente del pasado”, el pasado siendo puro presente y el “presente del futuro” o el futuro siendo puro presente en desarrollo, y el presente del presente.

Este presente ontológico consiste a su vez en la actividad del autohacerse, en la donación de consistencia y en la acción práctica por el cual el presente se torna “más espeso”. El presente significa, así, el poder de habitar lo único –lo uno que es múltiple– es decir, el aquí y ahora.

Se trata de ser potentes, de actuar en lo que existe, en la única –y plural– dimensión que existe. Este presente mutidimensional se ubica más allá del tiempo disciplinario del capataz y de la sociedad panóptica.

Frente a esta multidimensionalidad, la defensa del “modelo” es una posición idealista que imagina una coherencia como principio de autoridad y disciplina en el presente, a partir de un “saber” fundado en una posición –espacial y temporal– de avanzada respecto del presente mismo.

Pero el partido o la vanguardia que así pretenden actuar, no sólo pier-

den potencia producto de esta posición idealista respecto del “modelo” y del empobrecimiento general que impone esta fuente de autoridad, sino que, además, su misma concepción del tiempo –topologizado– implica una desvalorización de las luchas del presente, respecto del gran acontecimiento del futuro referenciado siempre respecto del poder imaginario.

A esto es a lo que llamamos la “transitividad” de las luchas, es decir, la consideración de las luchas concretas no “en sí mismas” sino en tanto medios o instrumentos para fines posteriores, que son los identificados a partir del “modelo”.

Así, el militante extrasituacional no sólo es externo a las luchas concretas, sino que –además–, es siempre sospechado de querer ganar algo más de lo que se juega en la lucha concreta y que, por supuesto, es siempre... algo menos.

Pero esta externalidad imaginaria, esta falsa trascendencia del militante extrasituacional, en última instancia no es sino el producto de lo que estamos presentando como la “topologización del tiempo”:

Ya Benjamin había demolido en sus *Tesis sobre la historia* esta organización evolutiva de la historia, este continuo “progresivo” que se hallaba presente incluso en buena parte del pensamiento marxista, y frente al cual el autor de la *Crítica de la violencia* expuso su propia imagen del “tiempo estallado”, como lo recordábamos más arriba.

El problema que intentamos formular, entonces, y que desarrollamos en los capítulos que siguen puede enunciarse así: “no hay progreso para la libertad, ni para el comunismo, sino estrictamente en situación”.

Efectivamente, lo que llamamos “exigencia ontológica” (o comunista, o libertaria), no es sino la manifestación situacional del ser, o de esa “nada de determinaciones” al que llamamos el Ser. Y allá, a su vez, sólo se desarrolla como tendencia inmanente. La situación, entonces, no es más que una consistencia fundada por esta manifestación, o exigencia, ontológica.

Utilizaremos, como criterio pensar este asunto, las categorías de “simetría” y “asimetría”, las que nos permiten distinguir la presencia efectiva –o no– de una exigencia situacional, por medio del sencillo procedimiento de advertir –como ya lo hemos hecho más arriba– como la exigencia ontológica funda siempre una asimetría, y como las simetrías se corres-

ponden con lo que hemos llamado la “provincia” de la situación.

En este sentido, priorizar la “consistencia” de una situación es regirse por el principio materialista que establece precisamente que no hay más que situaciones y que cada una de las situaciones posee su propia exigencia característica que la funda y la estructura.

Y pensar en términos situacionales, a su vez, es pensar en términos materialista, es decir, de relaciones sociales concretas y por oposición al mundo espectacular de la representación, que es siempre el lugar de la separación capitalista y la virtualización de la vida.

Complejidad y consistencia

Para comprender aún mejor la importancia de este desarrollo de un pensamiento de la situación como fundamento material de la política radical aproximémonos a uno de sus principales sustentos lógicos: la incompatibilidad entre las categorías de “consistencia” y “complejidad”.

Estamos ya habituados a lo que se llama, de maneras diferentes en distintos países, “la complejidad”.

El discurso de la “la complejidad” nace, en efecto, como en una reacción –en el sentido físico de la cosa– frente a lo que durante decenios de “simplismo” revolucionario se fue configurando como un conjunto de esquemas y dogmas pretendidamente explicativos, en los cuales se creía que bastaba con tomar el poder, es decir, que bastaba ocupar casi físicamente ciertos lugares donde estarían escondidos y gozando los malos del mundo, aplastar a los “malos que gozan”, para que el mundo sea hermoso, casi como en un dibujito animado.

Frente a estos “credos” no es extraño que el pensamiento de lo “complejo” haya ganado tanto terreno en la ideología y en el sentido común popular.

Lo complejo quiere decir –en principio– que el real-múltiple no puede ser concebido bajo fórmulas simples y unificadoras que puedan dar cuenta de él a partir de un mínimo de “teoremas” e hipótesis.

Lo “complejo” quiere decir que hay que poder aceptar, entre otras cosas, que lo múltiple del real no va, en un devenir inevitable y orientado,

hacia un punto final, donde todo habría de explicarse, de simplificarse.

Lo “complejo”, por el contrario, quiere decir que las cosas, los procesos, se despliegan en devenires contradictorios y múltiples de niveles de menor organización y complejidad hacia otros de mayor complejidad, pero que existen, a la vez, mecanismos inversos.

Por esto, las tradiciones contestatarias, revolucionarias y alternativas que no han sabido asumir el coraje de pensar “con y dentro de lo complejo”, se han ido desenganchado del mundo, del real. Por que ha ingresado al sentido común el hecho de que las cosas son “complejas”.

Ahora bien, lo complejo se ha transformado —a su turno— en una verdadera ideología liberticida, dado que en nombre de lo complejo se argumenta que no se puede hacer nada, que todo estaría tan interrelacionado, tan intrincado, tan “mezclado”, que cualquier “corte”, cualquier acción, no podrían más que, a pesar de su intención, transformarse en su contrario.

Así lo complejo ha producido, paradójicamente, una ideología bien “simplista”. En efecto, basta enunciar lo “complejo”, para justificar el no hacer nada. Es que es tan pero tan complejo...

Ahora bien, lo complejo es una realidad de lo múltiple, lo propio de lo múltiple, o lo que nos dice que, en realidad, entre la multiplicidad de situaciones no existe ninguna razón —más bien al contrario— para que podamos encontrar o construir sistemas de interpretación—intervención con el objeto de “dominar la complejidad”.

La complejidad es lo que funciona al nivel del conjunto de las situaciones. Desde este punto podemos decir que lo complejo es lo que tiene que ver con lo “completo”. Siempre y tanto tengamos en cuenta que la completitud —como totalidad totalizante— es siempre, en cierta manera dada, un imaginario, es decir, un “no presentable”, podremos pues, a lo sumo —y es realmente recomendable— “tenerla en cuenta”. Pero en cada situación podemos encontrar momentos con problemas cuya resolución (lo que llamamos la exigencia) resultan de por sí evidentes. No por que resulte fácil, sino por que para los habitantes de la situación es evidente que las cosas “van por ese lado”.

Porque dentro de cada situación, las consignas, las tareas, los “enunciados”, que se presentan, no son contradictorios entre ellas. En efecto, en

una situación dada no resulta igualmente verdadero el enunciado según el cual “los niños deben morir de hambre”, que “los niños no deben morir de hambre”, o “socialización de medios de producción” respecto de su contrario. A esta “calidad” de poder enunciar y defender posiciones no contradictorias situacionalmente es precisamente a lo que designamos como “consistencia”, en el preciso sentido según el cual una consistencia lógica quiere decir al interior de nuestras posiciones no encontramos enunciados o prácticas contrarias entre ellas.

Por el contrario, desde el punto de vista de lo que llamamos “completitud”, es decir, en la dimensión de la complejidad, resulta efectivamente inevitable tener que soportar la existencia de enunciados y prácticas contradictorias, y no sólo por que se manifiesten intereses opuesto, sino porque —sobre todo— existen intereses y proyectos sin ninguna conexión entre ellos y que, por ello, resultan desde la perspectiva de la complejidad “inconsistentes”, contradictorios.

Por esto la política —en tanto es siempre política situacional— es consistente, pero sólo bajo la estricta condición de no querer pretender una coherencia respecto a la “completitud”, es decir, de no querer totalizar, ordenar la complejidad, la multiplicidad de situaciones.

Desde este punto de vista, la política situacional no puede ignorar la complejidad, pues ella es parte entre las partes de un “mundo” y, por ello, no sólo aspirar a su conocimiento profundo, sino también mostrar hacia ella el debido respeto. Pero al mismo tiempo, resulta imprescindible poner entre paréntesis esta comprensión de la complejidad-completitud para efectuar acciones políticas y proyectos consistentes “en” la situación.

Desde estas posiciones podemos decir que si bien en la situación, desde el acto situacional, existe una necesaria “puesta entre paréntesis” de la complejidad, esta puesta entre paréntesis exige que el acto en nombre del cual estos paréntesis encuentran justificación, sea —como decíamos antes— profundamente universal (en el sentido del universal concreto) y situacional, es decir, que en ningún caso tenga como vocación el ordenar la complejidad. Lo propio de la política extrasituacional, y del poder, entonces, radica en que no sólo no logra ordenar la complejidad (por supuesto), sino que además de fracasar en esta pretensión agrega un plus de violencia, opre-

sión y obscuridad. Porque invariablemente todo esfuerzo “panóptico” de ordenar lo complejo, de transformar la opacidad en transparencias, ha de provocar obscuridades no manejables.

Por esto a la quimera de *La República* tal como Platón la quiso, es decir, a la quimera del “despotismo ilustrado” de Kant, se le opone el real de la multiplicidad-complejidad. Después de todo, se trata de ser fieles a la posición ética de Sócrates, que renuncia al poder totalizador de una conciencia dominante para cohabitar con el otro de la conciencia que no es ni el irracional ni el inconsciente, sino que es la realidad de los procesos del real, como no transparentes ni simplificables.

Esto no puede ser comprendido como un abandono del comprender, de luchar, del crear, sino que, en todo caso bien podría ser entendido como una condición liberadora del pensar, del crear, ya que no se parte de una posición de poder, sino de las exigencias que la vida va imponiendo.

Es el caso de la experiencia zapatista de Chiapas, en donde la renuncia explícita a la toma del poder-completitud-, es, a la vez, una condición de consistencia de su situación

Efectivamente, resulta absurdo juzgar la experiencia de Chiapas —o la de la Comuna de París de 1871— por no asumir la totalidad de las contradicciones y problemas de su época. Al contrario, precisamente es la delimitación misma de una situación —a partir de la singularidad de la exigencia— lo que opera como condición de consistencia para el pensamiento y la creación práctica.

Por supuesto que esto no quiere decir que no existan formulaciones universalmente justas como aquella que denuncia que “nada justifica que un chico muera de hambre”. Sin embargo “subiendo” en los niveles de complejidad (de completitud), podemos perfectamente comprender que un enunciado tal, que asume un carácter universal, “cohabita” con toda una serie de exigencias, también ellas enunciables por medio de enunciados universalmente justos, es decir, de otras exigencias que concurren, generando el efecto “totalidad-compleja”, por el cual se logra “convencer” a quien defiende uno de estos “principios universales” de que en ciertas circunstancias —por supuesto, excepcionales o transitorias—, puede efec-

tivamente violarse la aplicación de este principio, en nombre de la futura aplicación total.

El resultado de este proceso puede formularse como el despliegue de una paradoja según la cual se acepta violar la aplicación concreta de un principio universalmente justo, en nombre de la proyección —abstracta— de una aplicación de dicho principio en un incierto futuro.

Claro que cuando esto sucede no podemos conducirnos como si todo esto ocurriese por “culpa” de la acción de algún representante “del mal”. Cuando se “acepta” violar un principio de justicia universal actúa siempre como sustento una racionalidad que nos induce a aceptar que más allá de los medios que dispongamos —siempre limitados— no podemos aspirar a ser “todopoderosos”, ideal y quimera de la modernidad, “el hombre, su propio dios”.

Por esto, desde niveles crecientes de complejidad, se constata —así nomás— “se constata” que dadas las dificultades, los imperativos, los enunciados de principio —por llamarlos de alguna manera— no pueden más que cohabitar con sus contrarios, y que negar esto no sólo no nos conduce a defender con mayor efectividad dichos principios, sino que más bien nos lleva a una brutalidad impotente.

Quien desea “vencer” —u ordenar— la complejidad se condena como un tirano, y a aumentar la complejidad y la impotencia. No por que no se pueda luchar, crear y pensar desde y por la libertad, sino por que esta libertad, esta potencia, no habita en el nivel de la complejidad y esto aún admitiendo que incluso si logramos por medio de nuestras luchas una cierta influencia, de todas formas quien simple —y afortunadamente— “influye”, no ordena.

Podemos declarar concretamente, en situación, que no aceptamos el hambre de las poblaciones, pero esta declaración nos exigirá —para ser eficaces— poder poner a la complejidad entre “paréntesis” en función de esta lucha concreta.

Si pretendemos tener en cuenta la complejidad puede pasarnos —por ejemplo— que nos encontremos con campesinos que destruyen su cosecha, porque se consideran (con justeza) explotados, y entonces decimos que no pueden destruir cosechas si hay hambre, pero a la vez, estas dos

lógicas pueden en un momento dado no articularse, no sintetizarse. En realidad, se trata de ver cómo las luchas justas, las causas justas, pueden llevarnos, en ciertos momentos y desde la perspectiva de la complejidad-completitud, a aceptar enunciados y práctica contradictorias, y a hacerlo con tal suerte de hacernos asumir (como lo hacen los “políticos” que creen que la “politiquería” es “lo serio”, y se ven obligados –en nombre de la complejidad– aceptar) que los principios son “buenos pero no aplicables”.

Hacer política revolucionaria, situacional, significa así no caer en la impotencia de pensar la complejidad, ya que la complejidad es lo que se articula sola, a partir de aquello que realmente existe en la base material, es decir en las situaciones.

En efecto, en los niveles crecientes de complejidad constatamos el desarrollo de “tendencias” y en cierta forma estamos obligados a aceptarlas. Esta es la diferencia fundamental con la política situacional. Porque “en situación” sí podemos desarrollar prácticas y enunciados fuertemente consistentes sin que no cohabiten con su contrario. En situación es realmente posible el desarrollo de la potencia, es decir, de los contrapoderes que “marcan tendencias” en “la complejidad”, sin llegar nunca a ordenarla.

La política revolucionaria, no logrará ordenar el mundo. Pero, en cambio, sí realmente se acepta las condiciones y los requerimientos del principio situacional, una política radical podrá aspirar a marcar desarrollos tendenciales que vayan en uno u en otro sentido.

La militancia situacional: la inmanencia

Pensar en términos de situación exige siempre admitir una inmanencia radical respecto de la situación. Y esto no porque afirmemos que no hay trascendencia, sino porque precisamente ubicamos la trascendencia como el infinito que existe en toda situación. Pero, ¿qué hay entonces fuera de una situación?. Simplemente otras situaciones.

Pero esto es sólo una imagen, porque las situaciones actúan como elementos de la situación. La situación no es así, hermética, impermeable, sino que cuenta siempre con las otras situaciones como elementos inter-

nos, que la componen.

Lo que fija una consistencia propia a una situación, lo que la constituye y la distingue a la vez de la particularidad característica del resto de cada una de las situaciones, resulta precisamente, de su propia esencia: su exigencia singular.

El principio situacional se define, por lo tanto, en contra de lo que podríamos designar vagamente como principio “transituacional” o “suprasituacional”, o sea, del espacio de la representación virtual.

Esta emergencia del proyecto y el principio situacional se corresponde con la mencionada figura del militante investigador, en compromiso con la inmanencia de la situación, y guiado por hipótesis de trabajo derivados de la exigencia de su situación. Su finalidad es antagónica con la subjetividad que se deriva del “modelo” y con la persecución de un estado definitivo del bien, la libertad o el comunismo.

El militante investigador se distancia, así, tanto del militante extrasituacional –el militante del universal abstracto– que se vincula con la situación desde un “afuera” imaginario y cuya acción esencial termina siendo la instrumentalización de las luchas concretas en favor de alcanzar poder para cambiar el mundo, por un lado, y del investigador universitario –también externo a la situación y cuya preocupación radica en cómo hará la realidad para amoldarse a sus tesis– por el otro.

La militancia política extrasituacional se define por la permisividad con que procede a evaluar una estrategia de poder global a partir de una consideración instrumental respecto de las luchas concretas. La estrategia del militante extrasituacional se alimenta de la creencia sobre un supuesto poder de frenar o impulsar las luchas según una evaluación imaginaria sobre su estatus de principal, secundario, etcétera.

El principio situacional en cambio –como queda ya suficientemente explícito– consiste en la negación del “carácter transitivo” de las luchas. Cada situación es un infinito en sí mismo y puede componer, o no, con las otras. Pero no hay razón alguna para que digamos que la lucha por el aborto es principal o secundaria respecto a la de los jubilados, por ejemplo, o a la sindical.

• Cuando el militante clásico busca el universal fuera de la situación con-

creta sólo halla un universal abstracto, y por tanto la impotencia total. En cambio, el militante situacional que se dirige al infinito de la situación, se encuentra con el real de la situación, es decir, con el universal concreto. Allí sí se da el aumento de la potencia, y la transformación de la vida.

Otra figura distinta a la del militante investigador es, como ya lo hemos visto, la del militante humanitarista o el militante de ONGS. Este tipo de compromiso social, al igual que sucede con los “militantes alternativos”, ha aumentado durante los últimos años, en buena medida como producto del fracaso de los colectivos de militantes extrasituacionales.

De esta manera, se ha generalizado en la gente de buena voluntad una actitud (activa, lo cual la vuelve altamente respetable), según la cual no se trata ya de “cambiar el mundo”, sino de ver cómo —al menos— “podemos intervenir de la manera más eficaz dentro de lo que existe para parar o limitar el horror”.

Efectivamente sucede que este fenómeno habitualmente llamado “militancia social” (específicamente nos referimos a la militancia con motivaciones humanitarias) está constituida por una ambigüedad fundamental: por un lado se encuentra la materialidad concreta de su trabajo desplegado indiscutiblemente en situaciones concretas. Pero por el otro no ignoramos que una buena parte de este movimiento —en buena medida esto es lo que sucede con las ONGS— suele ser instrumentalizado por —y para— la sociedad del espectáculo, y más específicamente, por el espectáculo del horror en el mundo. Así, vemos emerger el espectáculo de “los buenos” que ayudan, dejando intactos los mecanismos espectaculares que consisten en que la gran mayoría se mantenga en el papel de espectador.

Pero existen aún diferencias más profundas con estas corrientes y movimientos: porque los “militantes ONG” parten de la base efectiva de aceptar lo que querrían rechazar, es decir, admiten que el mundo —como universal abstracto es— ya no puede ser transformado, y por lo tanto, lo que tienden a hacer —como lógica consecuencia de sus propios supuestos de partida— es readecuar la exigencia que los lleva a actuar en situaciones concretas, a una actitud de aceptación general de la existencia de este mundo injusto como totalidad invariable.

En este sentido la figura de la militancia-ONGS (con las variantes y

excepciones que haya que admitir) se distingue de la del militante investigador porque, a diferencia de este último, el militante de las ONGS está permanentemente bajo el riesgo —por la propia forma en la que concibe al mundo— de producir efectos directamente opuestos a los deseados por ellos mismos, por que al no abandonar la creencia en una “totalidad abstracta” del mundo, creencia que niega las situaciones, despoja a los habitantes de la potencia que sólo existe como desarrollo en el universal concreto, es decir en el múltiple de las situaciones. Así, en un mundo homogéneo, unificado por el poder, y disuelto en sus múltiples dimensiones, el militante de las ONGS termina por aceptar la imposibilidad de oponerse a la hegemonía capitalista, es decir, termina negando las posibilidades efectivas de la construcción de los contrapoderes.

Así, este anticapitalismo despreciado o simplemente considerado como secundario o simplemente “académico” no puede expresarse concretamente más que en cada situación, y es precisamente este saber el que constituye la figura del militante investigador.

La situación obrera

La “cuestión obrera” es central respecto de la coyuntura, en la misma medida en que la hegemonía de época, o coyuntural, es capitalista.

Pero, a la vez, existe un error generalizado que consiste en suturar la multiplicidad de las situaciones a un único elemento central. Esta tendencia a la unidimensionalidad, como lo venimos viendo, es un efecto característico del poder.

En efecto, si hay que atender a un elemento “central” o “inevitable”, este resulta ser, pues, el de la “cuestión obrera”. Entonces tendremos que hacer una nueva distinción que nos permita reconocer esta centralidad en la coyuntura y, a la vez, mantener nuestra perspectiva del múltiple situacional, como venimos viendo, que no admite la existencia de una “situación de situaciones”.

Para ello volvamos a la idea de “época” o “coyuntura”: la única “centralidad” que admite el pensamiento materialista de la situación, es aquella que tiende a existir como una expresión de este elemento central

de la coyuntura en el múltiple de las situaciones. O, en otras palabras, si un elemento resulta central en la coyuntura, es decir, en la hegemonía que funda una época, tenderá, pues, a manifestarse de una u otra forma en el múltiple de las situaciones. La única forma de existencia de un elemento central, es entonces, la de su expresión concreta en las situaciones. Ahora bien, podemos presentar este argumento por la negativa, es decir, que la noción de “centralidad”, en ningún caso puede ser concebida –al menos desde la perspectiva situacional– como la existencia de “una situación central” o “situación de situaciones” que sumerja la multiplicidad del real en una nueva unidimensionalidad imaginaria. La centralidad, entonces, no será nunca la sustitución de la multiplicidad de situaciones –en las que este elemento se expresa– por una “situación central”.

Y bien, esto no quiere decir que las situaciones –o las problemáticas propias de las situaciones– pasen a ser secundarias o dependientes de este “elemento central”, sino que, en todo caso, hemos de encontrar esta centralidad “en” nuestras situaciones, como expresión singular de este elemento central en cada uno de sus “modos” o situaciones.

De esta manera la “cuestión obrera” es el nombre de un elemento central en la coyuntura. Mas aún, “la cuestión obrera” es un elemento fundante de la “coyuntura actual”. Y esto es así porque la “coyuntura actual” –productos de un complejo prácticas dominantes– posee, efectivamente, una hegemonía capitalista. Para decirlo de otra forma: la “cuestión obrera” es central en la coyuntura y tiende a expresarse, por tanto, en todas las situaciones, en la misma medida en que la hegemonía de época –o coyuntura– está hegemonizada por el capitalismo.

La “cuestión obrera”, sin embargo, no se confunde con la “situación obrera”, con la situación concreta: las fábricas, el proceso de trabajo y de explotación obrera, etcétera.

Para comprender la singularidad de la situación obrera, será preciso, entonces, desplegar esta distinción entre “situación obrera”, la específica forma de vida del obrero en la fábrica capitalista y las formas de evolución de las relaciones laborales, las vicisitudes de la fuerza de trabajo, la desocupación, las condiciones de vida correspondientes a quienes han agotado su capacidad de trabajo, etcétera, por un lado; y, por otro, lo que

llamamos “la cuestión obrera”, es decir, la forma en que en una cantidad creciente de otras situaciones tienden a expresar la centralidad del elemento obrero en las coyunturas hegemonizadas por las relaciones sociales capitalistas.

Esta distinción no es banal sino que tiene por función prevenirnos de ciertas elaboraciones teóricas y políticas realizadas al rededor de la cuestión obrera y que tienden o bien a negar toda especificidad de una “cuestión obrera” en las luchas democráticas y anticapitalistas, o bien a reproducir la lógica del poder central a partir de considerar a la “situación obrera” como la “situación de situaciones”.

Efectivamente, las teorías genéricamente llamadas “posmodernas” –en sus variados matices y tendencias– suelen percibir a la cuestión obrera como a uno de los tantos fragmentos que, al igual que tantos otros fragmentos, conforman el caótico “panorama actual”, este sombrío paisaje en que todas las “diferencias” se igualan en una trágica atmósfera caracterizada por el “gran estallido” de la razón, la historia y el sujeto de la emancipación.

Así, en un mundo sin jerarquías posibles, donde las particularidades se funden y refunden transitoriamente movidas por la pura “contingencia”, la “cuestión obrera” tiende a conservar la misma relación con las luchas emancipatorias que con cualquier otro acontecimiento protagonizado por cualquier otro fragmento estallado de la vieja –moderna– totalidad.

Y esto sucede de esta forma porque esta concepción que da por la unidad y coherencia de la historia, que considera “desaparecido” al sujeto de la emancipación, y por liquidada la razón, no puede ya seguir pensando en un “sistema total–capitalista”.

Quienes formulan estas teorías de la disminución extrema de “cuestión obrera” en nombre de la “sociedad pos industrial”, del “fin del capitalismo”, de las “nuevas tecnologías” y la “revolución científico técnica”, cometen a nuestro juicio, un doble error: en primer lugar, recaen en la clásica confusión entre “cuestión” obrera y “situación” obrera, ligando la segunda a la primera, impidiendo así toda reflexión sobre la “cuestión obrera” la que queda desplazada y sustituida por un discurso de la “situación obrera”. La trampa de este enfoque es la facilidad con que se quita de encima

la cuestión de la lucha anticapitalista. En efecto, por la vía rápida de subordinar la “cuestión obrera” a la “situación obrera”, y negar luego la centralidad de la “situación obrera” con respecto al múltiplo de situaciones, se logra esquivar con aparente suficiencia toda reflexión derivada de la existencia problemática de la hegemonía capitalista y de las luchas anticapitalistas fundadas, precisamente, en la expresión de la “cuestión obrera” en el “múltiple de las situaciones”

Esta operación ideológica, sin embargo, lejos de agotarse en sí misma, habilita una serie imcomprensiones aún mayores respecto del mundo y las luchas emancipatorias. Esto resulta evidente en la relativa indiferencia con respecto a la incidencia cada vez más gravitante con que “cuestión obrera” se hace presente en un número cada vez mayor de situaciones, expresado tanto en la extensión de las relaciones asalariadas, de los niveles de explotación y de desacralización del mundo causado por las relaciones mercantiles.

El avance, la penetración de esferas cada vez más variadas de la vida por parte de la lógica mercantil, está en la base de esta tendencia subterránea fundamental para la emergencia de las economías de alta productividad, las que supuestamente, serían la prueba misma de la disminución de la “cuestión obrera”.

A esta tendencia propiamente capitalista de la extensión de la “cuestión obrera”, se vincula la teoría de la “fábrica social”, que describe la subordinación de un conjunto creciente del múltiplo de situaciones al poder de la relación social capitalista, y más concretamente, a las condiciones de la acumulación del capital.

Si por un lado, entonces, las teorías posmodernas tienden a “encubrir” la existencia de una “cuestión obrera”, central a la hora de definir la hegemonía capitalista de la coyuntura por medio del procedimiento de subsumir esta cuestión en una versión “diluida” de la “situación obrera”, existe, sin embargo, por otro lado, una operación de signo exactamente opuesto, que tiende a la misma subordinación de la “cuestión obrera” a la “situación obrera”, pero esta vez no con el fin de desconocer a la primera, sino para exaltarla por medio de una sobre dimensión de la segunda. Se toma así, efectivamente, la experiencia obrera concreta como la encarnación de

una lógica más poderosa, una lógica espiritual de la historia, de la que los obreros serían portadores, aun sin saberlo.

En este caso, el problema fundamental es la negación de la multiplicidad de situaciones, y por lo tanto, la emergencia de una oposición espectacular al capitalismo. En este razonamiento encuentra toda su justificación la lógica del enfrentamiento, y la necesidad del partido de la vanguardia que centralice y dirija las luchas, sin considerar que una tal dirección, así concebida, será externa a las situaciones en las que se expresa la “cuestión obrera”, que tenderá a modelar una militancia extrasituacional, ajena incluso a la “situación obrera” misma, y que tenderá por lo tanto a instrumentalizar, en nombre de la centralidad de la “situación obrera” la multiplicidad de luchas y situaciones que conforman la base ineludible de la construcción de contrapoder.

Respecto de la “situación obrera” como tal, es decir, de los obreros concretos, por supuesto, es fundamental distinguir –como sucede en cualquier otra situación– lo que es simplemente el “rol obrero”, es decir, lo que Marx llamaba “clase en sí”, de la asunción de la cuestión obrera en la singular “situación obrera”, o “clase para sí”. Se trata aquí, nuevamente, de comprobar una vez más que el universal concreto es “el todo en la parte” y no el intento de hacer pasar la parte por el todo.

Efectivamente “la cuestión obrera” es para nosotros la cuestión de la lucha anticapitalista, y de lo que se trata, entonces, es de ver cómo se da este elemento, esta cuestión, en cada situación, de acuerdo a la exigencia singular y propia de cada situación.

Podemos ahora formular nuestra hipótesis: la situación obrera no es “la situación”, a la que deberían subordinarse la lucha de las demás situaciones, sino que lo que la hegemonía capitalista produce como su potencial negación –lejos de “encarnarse” en ninguna situación “central”– se expresa como “cuestión obrera” o “anticapitalista” en un cada vez más extenso de situaciones.

Finalmente, la “situación obrera”, como parte del múltiplo, se encuentra también sometida a una exigencia situacional consistente en asumir la “cuestión obrera”, tal como se expresa en su situación.

V
TRABAJADORES DE LA CULTURA
O FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Filosofía de la praxis

Lo que hasta aquí venimos designando bajo el nombre de “militante investigador” no es más que la figura del compromiso con la exigencia al interior de una situación. El “militante investigador”, en este sentido, es sólo una modalidad del “militante situacional”: el “militante investigador” es el “militante situacional” que habita una situación concreta. Pero aún no nos hemos extendido sobre cuál es esa situación singular del “militante investigador”. A diferencia del militante político extrasituacional, que se concebía a sí mismo como transituacional, el militante investigador pertenece a “una” situación a la que denominamos situación de la “cultura” o de la “filosofía”.

Por supuesto que esta inscripción situacional tiene una larga y prestigiosa tradición: Gramsci denominaba a los “filósofos” o a los “trabajadores de la cultura” con el nombre de “intelectuales” –o “funcionarios de la superestructura”– precisando, al mismo tiempo, que no se trataba de ningún modo de una descripción sociológica definida a partir del rol de determinados individuos en la estructura social, sino que por el contrario, esta situación a la que él llamaba como la del “intelectual” se hallaba determinada por la respuesta a una exigencia situacional: el “intelectual orgánico” sistematizaba, conceptualizaba y difundía la experiencia y las prácticas de una clase a la que pertenecía. En nuestras palabras, esta definición función social–situacional del fi-

lósofo o del trabajador de la cultura se vincula también, al igual que para el comunista italiano con la fidelidad a una exigencia específica y en situación.

Decía también Antonio Gramsci, que todos lo “hombres somos filósofos”, como todos somos cocineros. Y efectivamente, así es. Pero también es verdad que la estructura social distingue en roles distinguiendo al profesor universitario, del trabajador gastronómico.

Desde nuestra perspectiva, lo que distingue a uno de otro, es más bien el tipo de exigencia a la que se le sea fiel, o en relación con la cual habitamos una tal o cual situación.

Como habitantes de esta situación de la cultura o de la filosofía, estamos sometidos a una exigencia que es la de la “justicia”, es decir, a asumir “la cuestión de la exigencia misma”.

El capitalismo y la filosofía que mejor expresó su realidad —de Descartes a Hegel— despedazó desde el principio las exigencias hacia la situación de la filosofía o de la cultura, separando cuerpo y pensamiento y reduciendo las tareas de la filosofía sólo al pensamiento. El pensamiento hegemónico de la modernidad, como ya lo hemos mencionado, identificaba la libertad como dominación.

La perspectiva de la “filosofía de la praxis”, en cambio, tal como lo decía Antonio Gramsci concibe la asunción de los requerimientos de la situación de la filosofía y de la cultura como una exigencia integral de justicia y es en esa justa medida que se corresponde la figura del “militante investigador”.

La filosofía de la praxis —a diferencia de la filosofía “a secas”— asume así la libertad no como “dominio” sino como “destino” (en el sentido de “exigencia”).

Ahora bien, en la coyuntura actual el papel del filósofo de la praxis, o del trabajador de la cultura alcanza una relevancia muy particular. En efecto, nuestra época se pregunta integralmente por el significado de la vida, es decir, nuestra coyuntura se debate en buena medida dentro de lo que podríamos llamar un conjunto de preocupaciones filosóficas, dentro de las que la más importante pareciera ser la del “sentido”.

La filosofía y el sentido

Como veremos más adelante, la coyuntura, o los elementos que la conforman, serán comprendidos como una suerte de resultantes de las exigencias y los movimientos de las diferentes situaciones en una época dada, y para una problemática dada.

Desde este punto de vista afirmamos que una coyuntura, o las cuestiones que esta coyuntura expresa, tienden a influir, a existir, en un máximo de situaciones; o sea, en un conjunto creciente de situaciones.

Ciertos asuntos son así, en una época dada, más importantes en la medida en que logran influenciar sobre un número mayor de situaciones. Se trata de “cuestiones” pertinentes para un conjunto de situaciones y, a la vez, se presentan como elementos de mayor importancia que otros al interior de estas mismas.

Tenemos, así, frente a nosotros, elementos de un pensamiento —materialista— de la historia que indica que es precisamente una problemática, o bien un conjunto de problemáticas (conjunto siempre finito) quienes dan por inaugurada y, “marcan”, una época nueva, y da por muerta a otras.

Por ello no tenemos por qué “extrañarnos” de que en una época dada, diferentes personas —sin relación entre ellas— aborden espontáneamente los mismos problemas: y esto no es extraño si se considera que son estos problemas los que inauguran la época y no la época la que plantea “idealmente” los problemas.

A partir de esta constatación podemos, entonces, decir que no es extraño, pues, que en las diferentes situaciones de nuestra época aparezca en formas diversas y heterogéneas entre sí, es decir, cada una de acuerdo a su modo, la preocupación —la cuestión— “del sentido”.

Así, “todo el mundo sabe” que las cuestiones que marcan nuestra época —de crisis profunda— son cuestiones filosóficas, cuestiones antropológicas que pueden ser presentadas de alguna forma como girando alrededor las preguntas sobre “el sentido”.

La pérdida del “mito teleológico del progreso”, y con él la desaparición de la confianza en el hecho de que la historia del hombre tenía un sentido

intrínseco, nos deja a todos en el más concreto de nuestro cotidiano, en un sin sentido, doloroso y sintomático.

Puede parecer abusiva esta afirmación. No faltará quien nos reproche una cierta proyección típica de nuestros problemas “personales” sobre el resto de los mortales. ¿A quién debería importarle, pues, estos debates acerca de las “grandes cuestiones ontológicas”?

La cuestión no se reduce, sin embargo, a una polémica entre intelectuales elitistas versus-democráticos. En realidad, más allá de prejuicios (anti)intelectualistas todos nosotros en nuestro “cotidiano” nos ocupamos permanentemente —tal vez sin enunciarlo concientemente— de las grandes cuestiones, ya que estas “grandes cuestiones” son, contrariamente de lo que podríamos creer a primera vista, lo más concreto de nuestras vidas.

A esto nos referíamos más arriba cuando argumentábamos que la promesa de un futuro mejor, que acompañaba la etapa optimista de la modernidad, dio lugar a una versión simétricamente opuesta de un futuro igualmente estructurante del presente, sólo que totalmente invertido; y, por lo tanto, percibido bajo la forma de la amenaza. Así, por caso, cuando si le preguntáramos a una persona cualquiera que pensaba del cáncer hace cincuenta años, esta persona muy probablemente vivía pensando que el progreso médico garantizaría una cura futura, y que —incluso más allá— la ciencia haría del nuestro, un mundo mejor.

La misma persona hoy en día, sin embargo, vive en la angustia del mañana, en el miedo de un futuro que sólo se le aparece como pura amenaza.

Por esto, hoy en día —incluso en las situaciones más desesperadas— podemos constatar que las gentes se hacen preguntas sobre el sentido, sobre el significado de sus actos, los objetivos profundos de sus posibles adhesiones; es decir, sobre “el sentido” o, lo que es ciertamente lo mismo, sobre qué es lo que se puede esperar de la vida.

A excepción, entonces, de quien se queda aislado en el tibio ambiente de las universidades y bibliotecas, “se sabe” que los pueblos, los inmigrantes, los exiliados, los “sin techo”, los trabajadores, los desempleados, los que luchamos en una u otra situación, nos hacemos estas preguntas a las que no vemos cómo llamarlas de otra manera que “filosóficas” o “antropológicas”.

Por esto, en nuestra coyuntura el desarrollo de una “filosofía de la praxis” —y de una praxis de la filosofía— adquiere una importancia verdaderamente actual. No se trata, por supuesto, de subsumir en esta situación filosófica a las diferentes situaciones, sino de crear y promover ámbitos y encuentros donde desde las diferentes situaciones se pueda ir elaborando cuestión del “poder”, organizando a “trabajadores de la cultura”, o “filósofos” dispuestos, a su vez, asumir esta cuestión en el sentido de la liberación.

Esta práctica es concretamente una vía de composición de situaciones, es decir, una posibilidad concreta de aportar a la construcción del contrapoder. Por supuesto, es “sólo una” posibilidad entre tantas, pero a la vez, como militantes situacionales que pretendemos ser, bien sabemos que en “una” posibilidad realmente concreta está el “todo” del compromiso con la exigencia de la situación.

Filosofía, coyuntura y hegemonía

Como sabemos, también desde los escritos de Antonio Gramsci, las coyunturas se definen siempre a partir de una determinada producción hegemónica. Y bien, también con Gramsci sabemos de la intrincada relación entre hegemonía y filosofía: esta compleja trama compone aquello a lo que solemos designar “cultura”.

Para decirlo de una vez, la exigencia de los “trabajadores de la cultura” o de “los filósofos” es, pues, la de aportar en la elaboración de un nuevo sentido de la vida, anticapitalista, o a lo que podemos llamar como “la producción de una hegemonía anticapitalista”.

En este sentido, se puede definir al “trabajador de la cultura” o al “filósofo de la praxis” como a la persona o el colectivo que asume esta exigencia teórica y práctica, y lo hace precisamente a partir de asumir esta situación.

De todas formas no estará de más insistir en que el “trabajador de la cultura” o “filósofo de la praxis” no es alguien que sencillamente “trabaje de...”; es decir, no se define a partir de consideraciones sociológicas, sino como el producto de una elección situacional.

No se trata, entonces, de que el empleado de algún área cultural o del artista, el estudiante o el profesor de filosofía, sean realmente militantes investigadores, sino que —paradójicamente— es la respuesta a la exigencia quien “ nombra”, al trabajador de la cultura o al filósofo.

Luego estarán, por supuesto, quienes ocupen el rol social “filósofo” o “trabajador de la cultura”, es decir, los buenos y malos profesionales que, como individuos, no tienen ninguna ventaja ni desventaja relativa al compromiso respecto de los habitantes de cualquier otra situación.

Decíamos más arriba, en efecto, que habitualmente existen habitantes de más de una situación. Precisamente, más allá del rol (o roles) de la estructura social en que logremos —o no— insertarnos, en un nivel al que llamamos “ontológico” podemos actuar según una exigencia situacional o simplemente como “individuos”.

En este es importante conocer cual es pues esta exigencia, porque sólo de ella deriva el compromiso. Precisamente a partir de esta operación de situar la acción a partir de una exigencia es que podemos hablar de un nuevo situacionismo, o nuevo materialismo, consistente, pues, en captar la materialidad situacional esencialmente múltiple en la que se desarrolla la vida.

No hay política radical más allá de estas condiciones: la inexistencia de una situación propiamente política, de una exigencia propiamente política derrumba, en efecto, toda pretensión de actuar como —en este nivel ontológico— como “políticos”.

En el centro de este “giro ontológico” a partir del cual se refunda la política radical queda pues en cuestión el viejo partido político y su sostén, el militante político extrasituacional.

VI PRACTICA Y TEORIA

Teoría y práctica

Si queremos profundizar nuestro análisis a partir de la problemática “potencia—poder”, debemos —a la vez— ver cómo se articulan, en esta nueva constelación, la cuestión de la teoría y la práctica.

El racionalismo de la modernidad, que la tradición revolucionaria occidental ha heredado enteramente, funciona sobre la hipótesis según la cual la práctica y la teoría reenvían a dos niveles separados, a dos categorías diferentes, que poseen —entre ellas— una clara jerarquización.

En claro: la cabeza piensa, el cuerpo obedece. El ingeniero piensa y programa, el obrero realiza y obedece. Esta tradición, que es identificada con la herencia del cartecianismo, produce (y reproduce) lo que es típico del capitalismo: la separación.

Así, de un lado habría gente —“impotente”— que piensa pero que no sabe ni puede realizar lo que ha pensado y, por otro lado, cabría ubicar a una serie de obreros, de trabajadores “descerebrados” —o que en el mejor de los casos no “deben pensar” en la realización de su trabajo— dado que su fuerza de trabajo es física, práctica, y debe limitarse a lo que se espera de ellos, es decir, a la realización de lo que “otros” han pensado.

Existen así, dentro de esta visión del mundo, “partes nobles” y “partes vulgares” en el cuerpo humano, las que, por supuesto, coinciden —a su vez— las primeras con el cerebro —productor de pensamiento—, y las segundas con el cuerpo, es decir, con lo que está allí para obedecer.

El ideal del occidente va en este sentido hacia la “desaparición del cuerpo”. No es, evidentemente, que el cuerpo —en cuanto cuerpo— deba desaparecer, pero sí existe, sin embargo, un “ideal de civilización occidental” que sueña con la posibilidad de “contar lo menos posible con el cuerpo”.

“No necesitar del cuerpo para vivir”, “no necesitar del cuerpo para producir”, tal parece ser el ideal de la modernidad, que considera sin más que el cuerpo, representante de la “baja materialidad”, es lo que encadenaría nuestra posible libertad de “seres racionales” a las oscuridades de las pasiones irracionales y los instintos animales.

De esta manera se establece una jerarquía entre todo lo que existe en el mundo, a partir de la proximidad o el alejamiento de esta capacidad de “pensar”. Los animales estarán clasificados con respecto a sus funciones más o menos alejadas de una capacidad de funcionamiento cerebral más o menos compleja.

Y se tratará de “animalizar” al máximo los animales a los cuales los hombres tratan con la mayor crueldad, como si fueran objetos insensibles puestos en el mundo al servicio de la raza superior de “los humanos”.

En cambio, a los animales que nos son próximos —y esto cambia de una cultura a otra—, hemos de encontrarle rasgos “humanos”, de este modo nos parecerá que a un animal doméstico “apenas le falta la palabra...” señalando así la proximidad de la mascota a la capacidad de “pensar”, proximidad que demuestra que este animal no es sólo “carne”, cuerpo.

Pero por supuesto que una tal visión de la animalidad no hace más que reproducirse dentro de los humanos, raza superior, cierto, pero no todos, sino algunos. De esta manera individuos, grupos, clases y naciones enteras serán “animalizados”. Entrarán, pues, dentro del privilegiado campo de “lo humano”, pero... no totalmente.

Y dentro de cada grupo, o colectivo humano, incluso, estarán aquellos que son “totalmente humanos”, pero que por sus problemas personales, a su turno, serán a su turno “animalizados”.

Tal es entonces la suerte de los pueblos sometidos, de las clases oprimidas: la de ser “semi” humanos. Como le ocurre a los locos, a los anormales y desviados de todo pelo, quienes serán tratados como “cuerpos”,

como “casi carne”, a quienes podremos “civilizarlos”, educarlos, reprimirlos, encerrarlos, o bien exterminarlos.

Fray Bartolomé de Las Casas trató de salvar a nuestros compatriotas “indios” con el “progresista” argumento que sostenía que —contrariamente a los negros y a los animales— los indios eran humanos, incluso si eran humanos con “la humanidad aún no realizada”.

De esta manera, la separación entre el “homo faber” y el “homo sapiens” parece ordenar la separación propia al capitalismo. Esta separación, este dispositivo de “poder” —como recién veíamos— fue heredada sin beneficio de inventario por movimiento revolucionario al interior de la modernidad.

El pensamiento será así identificado con la “conciencia”, con la actividad “cortical” conciente, el que será considerado como el elemento central de todo proceso de emancipación, pero que —a la vez— será totalmente impotente si no logra “rodearse” de un cuerpo, de un razonable nivel de “materialización”, encargado, éste último, de realizar lo que los niveles de dirección centrales, los niveles “concientes”, ordenan.

Así, como sucedía con el ingeniero, la dirección central legitima su poder asumiendo el nivel “totalizador de la conciencia”. Como el cerebro, “el ingeniero dirige, porque (creen), posee el conjunto de las informaciones, mientras que el obrero (o el dedo del pie, o el militante de base), no posee más que una información parcial y subjetiva”.

La dirección, el ingeniero, el “gran dirigente”, no niega “de ninguna manera” lo que pueda sentir o “pensar” el dedo del pie (o cualquier otra parte del cuerpo, más o menos sancta), sino que simplemente debe “tener en cuenta el todo” y, por ello, debe asumir la durísima tarea de “dirigir” a los otros.

El problema empieza cuando una vez abandonado, por caduco, este mito de la centralidad del pensamiento conciente, nos damos cuenta que este mito es un relato producido por y para el poder capitalista, que necesita justificar (“naturalizar”) su forma de dominación basado en la separación.

El capitalismo no solamente separa al obrero de su producto y de los medios de producción, sino que separa también al hombre de sus grupos de pertenencia, de las mujeres, separa a los niños de los adultos, a los

viejos de los maduros y a los enfermos de los (todavía) sanos.

El capitalismo necesita crear, fabricar esta, su figura central, de una masa de individuos solos y aislados, vendiendo (en el mejor de los casos) su fuerza de trabajo, y consumiendo (cuando es posible) todos los productos propios a la promesa de plástico de una felicidad individual y egoísta. Como el rey de Francia, el individuo del capitalismo es este ser que se siente tan pero tan separado del mundo y de los otros, que puede él también decir, “después de mí, el diluvio”.

Si el individuo del capitalismo ama a su hijo, o a una empresa que él creó, será, pues, para tratar de imaginar que su pequeña y preciosa individualidad podrá quizás perdurar un poco —por lo menos— después del desastre mayor que un individuo normalizado puede concebir: su muerte.

Así, el individuo es producto y construcción de la separación capitalista. Existe a la vez separado de sí mismo y de su mundo porque, como hemos de verlo en el próximo capítulo, “el individuo” —a diferencia de “la persona”— siente que su propio cuerpo es un problema y que “él” querría ser pura conciencia.

Desde un punto de vista epistemológico, podemos afirmar que más allá del mito ideológico, la conciencia no sólo no es un órgano de totalización —un órgano de centralización— sino que el pensamiento conciente (que no es otra cosa que un nivel del pensamiento) no es —ni siquiera— el nivel más rico e interesante del proceso de pensamiento.

Bien por el contrario, la conciencia tiene el defecto de ser el elemento, “una parte de un múltiple que cree ser el todo”.

La conciencia y el pensamiento consciente —racionalista— se equivocan todo el tiempo, porque al pretenderse como “el todo” del proceso múltiple del pensamiento, olvida una serie de variables que hacen que una vez realizado sus planes las cosas no puedan marchar, porque, simplemente, la práctica, la realidad es siempre infinitamente más rica, más compleja de lo que “calculó”.

Los ejemplos son infinitos. El ingeniero que trata de construir tal o cual “gran obra”, y que no había calculado la lluvia, o el viento, o los generales que empiezan una guerra y que “calculan todo”, todo, menos el simple hecho de que por alguna extraña causa nunca en la historia de la humani-

dad una guerra ha terminado como la habían pensado los generales que la empezaron.

En el movimiento revolucionario este racionalismo —que prioriza y cree en el rol “totalizador” de la conciencia— ha hecho mil veces la dolorosa prueba de su error. Ningún plan quinquenal, ningún programa, nunca los planes claros y ordenados de la “dirección conciente” se han realizado tal y como se esperaba que se desarrollen.

Y esto lejos de demostrar la tontería de estas “direcciones”, lo que finalmente “demuestra” es que la conciencia tiene una capacidad “estructuralmente limitada” para programar, pensar y planificar.

Sucede que no solamente la conciencia no es el “mecanismo monopólico” del pensamiento, sino que cuanto más ocupa un lugar central, más se equivoca porque —sobre todo— el pensamiento “conciente” no es más que una parte, un pequeña dimensión del pensamiento que la excede en tanto pura conciencia de objetos.

En realidad, la creencia según la cual la teoría debía ser elaborada en un primer lugar, para que después, en un segundo momento, la práctica pudiera seguirla, materializando así (como un puente, en la metáfora del ingeniero) los proyectos de la dirección central, constituye uno de los problemas y una de las peores trampas en las cuales ha caído el movimiento revolucionario.

En realidad, los trabajos más importantes en epistemología, como en neurofisiología, nos muestran que un tal mito se equivocaba totalmente.

Podemos afirmar que la diferencia entre “teoría” y “práctica” se corresponde con dos formas (o “modos”) de existencia del pensamiento. Por un lado, el “pensamiento teórico”: este trabajo simbólico que se realiza por medio de la conciencia pero que utiliza en su desarrollo toda una serie de mecanismos que exceden, en ciertas etapas, los estrechos marcos de la conciencia; y, por otra parte, existe el “pensamiento práctico”: este pensamiento que no necesita el pasaje por niveles simbólicos o concientes, para existir y desarrollarse.

De esta manera, el artesano o el artista, piensan con sus manos, con su cuerpo. El artesano y el obrero aún no industrializado, piensan con su cuerpo, porque pensar es encontrar resistencias; problemas frente a los

que desarrollamos alternativas, hasta poder resolverlos, obstáculos frente a los que elaboramos hipótesis —prácticas o teóricas— que nos permitan resolver los límites que encontramos.

Pero este “pensamiento no conciente”, está lejos de ser lo exclusivo del artesano o del artista. Cualquiera de nosotros que juegue al “ping pong” sabe que en medio del juego, para responder a las pelotas que nos manda el contrincante, debemos establecer cálculos de física, de geometría, de ángulos y de fuerza. Y ninguno de estos “cálculos” pueden acceder a la conciencia —durante el juego, al menos— o de manera contraria, perdemos el match.

Podemos también citar el ejemplo de los pilotos de aviones caza-bombarderos. Estas máquinas hiper complejas, no pueden ser pilotadas por alguien que no asuma un “pensar con su cuerpo”. Imaginemos un instante al piloto que trata de “pensar concientemente” los miles de cálculos, los cientos de percepciones que tiene en un segundo. Lo más probable es que un piloto tal caiga irremediabilmente al vacío.

Otro ejemplo es el del músico. Cualquiera de nosotros que haya aprendido a tocar un instrumento musical sabe que dentro del proceso de aprendizaje y ejecución de una pieza se hallan el solfeo y la lectura de la partitura. Pero sabe también que mientras que su cuerpo no se “funda” con el instrumento, mientras que su cuerpo no pueda “pensar” la música, mientras que él piense concientemente su relación con el instrumento, serán los vecinos quienes sufrirán al aprendiz violinista.

Pero que existe un “pensamiento” no conciente, un pensamiento —más aún— no teórico—simbólico, es algo que puede corroborarse en el hecho de que como lo afirmaban los filósofos neo—platónicos y más tarde Spinoza (enemigo de Descartes, el racionalista), “la vida piensa”. En efecto, todos hemos visto que un gato que salta desde un techo, calcula su ángulo de caída, la fuerza y si tiene una patita lastimada, calcula el amortizaje del golpe.

Un ideológico e inconsistente antropocentrismo llama a este pensamiento “instinto”: poco importa. Existe un pensamiento no teórico (y por ende no conciente) y existe un pensamiento teórico, a veces conciente.

Este pensamiento no teórico, que no tiene que pasar por la “aduana” de

la conciencia, es presentado por la bióloga francesa Joelle Proust así:

“Podemos así considerar que los estados conscientes, en tanto que ellos juegan un rol dentro de la vida mental o, constituyen una variedad de los estados representacionales.

Hay a la vez, representaciones activas que no son, y que no devienen jamás conscientes.

Estos mecanismos representacionales, que permiten a los organismos, reaccionar, resolver problemas sin pasar, o gracias al hecho de no pasar por el “embudo” de la conciencia, están lejos de ser mecanismos “mecánicos simples”, si por ellos entendemos pura repetición”.¹²

Llamémoslo como queramos, pero en todo caso lo que queda claro es que la denigración de este “pensamiento no teórico” es un mecanismo ideológico de dominación que intenta “animalizar” el saber del artesano, el saber de la práctica. Este desprecio —que es en definitiva un desprecio de clase— sin embargo, es totalmente ineficaz a la hora de explicarnos por qué razón cada vez que caemos en la trampa limitarnos al pensamiento “puramente conciente”, todo sale mal.

Teoría y práctica son así dos formas, dos maneras de ser del pensamiento. Ninguna de las dos posee en sí nada que la haga “superior” a la otra y, ambas, en todo caso, se re—envían la una a la otra dentro de la praxis humana.

Lo que podemos afirmar es que las dos combinatorias, los dos niveles, por más autónomos que sean en su naturaleza, necesitan el uno del otro en ciertos momentos.

Así, de pronto un “pasaje” por la teoría puede desbloquear un problema práctico y viceversa.

Pero, a la vez, en la praxis humana, una teoría que no tiene ninguna relación, ninguna confrontación con la práctica, se transforma rápidamente en una “idea”, en algo abstracto que abandona toda relación con el real.

Y a la vez, una práctica que no posee una relación con la teoría tiende a “reabsorberse” y a marchitarse. En este caso existen (lamentablemente) cientos de ejemplos de prácticas alternativas, que al no poder asumir “a la

vez” el desafío teórico desaparecen sin más.

En lo que hace a las “ideas” —o a las teorías no confrontadas a ciertas prácticas— las universidades occidentales están repletas de “ideas” que el sistema sabe “no peligrosas”, porque conoce su “impotencia”.

La alternativa debe pasar, entonces, por la posibilidad de dejar atrás la antigua y caduca separación “teoría-práctica”. Se deben crear lazos entre prácticas y teorías, que fertilicen las unas y las otras. Nadie, razonablemente, puede esperar que una “idea” genial aparezca para relanzar el movimiento revolucionario. Tienen que existir, en todo caso, miles de prácticas que se pongan en relación con miles de teorías capaces de crear aquí y ahora la superación de la separación capitalista que nos somete a la impotencia y a la tristeza.

Como decíamos en el Manifiesto que da origen a la **Red de Resistencia Alternativa**:

Nuestras sociedades que se pretenden culturas científicas son, en realidad, desde un punto de vista histórico y antropológico, el modo de sociedad que ha producido el máximo grado de ignorancia que la epopeya humana haya conocido. Si en toda cultura los hombres poseían técnicas, nuestra sociedad es la primera propiamente poseída por la técnica. Noventa por ciento de nuestros contemporáneos son incapaces de saber lo que pasa entre el momento en que ellos aprietan los botones y el momento en que el efecto deseado se produce. El noventa por ciento de nuestros contemporáneos ignoran la casi totalidad de los resortes y mecanismos del mundo en el cual viven. Así, nuestra cultura produce hombres y mujeres ignorantes que, al sentirse exiliados de su medio, pueden destruirlo sin más. La violencia de este exilio es tal que, por primera vez, la humanidad se encuentra frente a la real y concreta —quizás inevitable— posibilidad de su destrucción. Nos dicen que dada la complejidad de la técnica los hombres deben aceptarla sin comprenderla, pero el desastre ecológico muestra que aquellos que creen comprender la técnica están lejos de manejarla. Es urgente crear colectivos, núcleos, foros de socialización del saber para que los hombres puedan nuevamente hacer pie en el mundo real. Hoy en día, la técnica de la genética nos pone al borde de una selección entre los seres humanos de acuerdo a criterios de productividad y beneficio. El eugenismo, en nombre del bien, inhumaniza la humanidad. Nos dicen, desde las pantallas que ordenan nuestras vidas, que ya podemos proceder a la clonación de un ser humano, y nuestra triste humanidad

*desorientada ignora qué es un ser humano. Estas son cuestiones profundamente políticas que no deben quedar en manos de los técnicos. La res pública no debe devenir en res técnica.*¹³

VII INDIVIDUO Y PERSONA

Persona e individuo

El sistema capitalista ha creado lo que Marx llama —en *El Capital*— el fundamento del sistema capitalista: “el individuo”. En un primer momento esta afirmación podría resultar extraña. ¿Cómo puede ser esto cierto? ¿No hemos, acaso, los individuos, existido siempre?

Mas aún, se considera —dentro del mito ideológico construido por el capitalismo— que si bien el individuo, como “átomo separado” de su medio, no siempre ha existido, constituye su existencia un gran éxito de la “civilización” (llamando aquí “civilización”, por supuesto, al orden social que ha destruido el planeta con una irresponsabilidad de imprevisibles consecuencias).

El “individuo”, no es así —como podríamos creerlo— simplemente “cada uno de nosotros”. Por el contrario, para que “cada uno de nosotros” se perciba, se comporte, se piense y se sienta como un “individuo”, ha hecho falta una larga y laboriosa “fabricación” de esta entidad, que es, en realidad, un “modelo identificatorio” social y cultural.

Para exponer más claramente el funcionamiento de este mito del hombre-átomo, vamos a oponerle al “individuo”, otra figura, a la que designamos “la persona”. Persona —etimológicamente— quiere decir “máscara”, pero esta máscara en cuestión —la máscara que nos identifica— no es una máscara “clásica”, una máscara tras la cual se esconda una verdadera cara. Por el contrario, la persona es inmediatamente un ser múltiple, mez-

clado con otras multiplicidades. Y, por esto, lo que la identifica es, a la vez, “una máscara”, o sea: algo “no totalmente” real.

La persona existe, así, como un “pliegue”, una expresión singular de la vida, a la que pertenece.

El individuo, por el contrario, es un imaginario, una ilusión más productiva por lo que oculta que por lo que nos muestra. Porque mientras nos devuelve la imagen de una individualidad total, nos birla —a la vez— el alcance integral de las relaciones sociales que nos componen y que, por supuesto, también nosotros componemos. Este dispositivo social, cultural y económico al que designamos como “aparato subjetivador de individualización”, opera sobre el conjunto social produciendo un “efecto-individuo” difundiendo una potente ideología cuya operatividad consiste en su capacidad de ocultar los alcances sociales y cooperativos de nuestro “ser” (integral)¹⁴, brindando, en cambio, una “imagen acotada” de cada uno de nosotros como absolutamente autónomos, desligados los unos de los otros y del mundo que habitamos.

El individuo, entonces, no es “un ser humano” aislado. Contra esta ilusión se mofaba ya más de un siglo Carlos Marx en sus irónicas referencias a Robinson Crusoe. En efecto, el individuo es el nombre de un orden social fundado en la separación: cada uno de nosotros, alienado en la figura identificatoria que se nos ofrece, se siente un individuo, es decir, un “no divisibles” o, como decíamos recién, un átomo aislado.

Así, el individuo, visto más allá de su propia creencia, existe como una serie de islas en el mar, desconociendo que (y este desconocimiento es lo propio de las creencias del individuo) las islas son “pliegues del mar”.

Dentro del mito ideológico del capitalismo, cada uno de nosotros aparece como una serie de entes solitarios en un permanente devenir “decolorados”, y para quienes, los “otros” (las personas, los animales, las montañas y los ríos) son sólo accesorios, o sea, verdaderos “adornos” colocados allí para que nuestra vida —sea feliz o desgraciada— se desarrolle.

La ideología occidental ha producido así un concepto de libertad según el cual “libre” es aquel que —individuo o grupo— “domina el medio”, “domina a los otros” y “domina”, en su propio cuerpo, “pulsiones y naturaleza”.

La cultura, la civilización del individuo, concibe, pues, la historia de la humanidad como a una larga y cruenta guerra entre el hombre —y su expresión más elevada: “el individuo”— y la naturaleza.

Entendemos aquí por “naturaleza” tanto los procesos exteriores de la vida, como los interiores respecto de cada uno de nosotros, incluso cuando —desde nuestro enfoque— la separación “exterior-interior”, no tiene aquí la misma fuerza ni la misma realidad que adopta para el punto de vista del individuo.

En la sociedad del “individuo”, en efecto, nos percibimos más libres cuanto más “autónomos” somos; pero, a la vez —y paradójicamente—, en la medida que en nuestras sociedades tecnológicas modernas “ser autónomo” constituye un verdadero imposible, el hombre de la modernidad queda ciertamente atrapado por un ideal quimérico que lo condena, una vez más, a “esperar a Godot”.

A la imposible —o falsa— “autonomía” del individualismo le corresponde, en cambio, su reverso constitutivo: la profunda y efectiva dependencia del conjunto de la vida respecto de la economía, la subsunción del real al proceso de acumulación capitalista y la búsqueda ciega de beneficio.

El lenguaje, los “deseos”, las aspiraciones y los puntos de vista del individuo son, pues, el lenguaje, el deseo, las aspiraciones y los puntos de vista del capitalismo.

Por esto, frente a los enormes problemas que enfrenta la sociedad, la búsqueda y la invocación constante de un “interés común” que pueda “unir a los individuos” no puede ser más que una pura ilusión condenada desde el vamos al fracaso.

En efecto, buscar convencer al individuo —a la sociedad del individuo— de la existencia de “intereses comunes” más importantes, más productivos que los intereses individuales, no es más que una quimera, ya que el pensamiento en términos de “interés” —lo que habitualmente llamamos “utilitarismo”— es por excelencia un pensamiento que funciona dentro del estrecho marco de la ideología del individualismo.

Por esto, de nada sirve tratar de construir el “buen” programa político que pueda convencer al individuo de postergar, posponer, o simplemente

te, de subordinar parcialmente sus “intereses personales”, en nombre de un vital “interés colectivo”.

Todo proyecto común que parta de la base de respetar la unidad del “individuo” y la vigencia de los procesos materiales subjetivadores de la individuación como base de la sociedad, está condenado al más rotundo fracaso: un elemental criterio realista —operativo al interior de tales procesos de subjetivación— indica que si el individuo se motiva por “sus” intereses, en última instancia, serán, pues, “estos” —“sus” intereses—, los que serán prioritarios y, dentro de los procesos —inevitables— de rivalidad y serialización capitalista, jamás el “interés común” organizará las prioridades reales de los “individuos”.

El pensamiento en “nombre del interés colectivo” y la práctica que consiste en tratar de explicar a los individuos que —a pesar de las apariencias inmediatas— existe un interés, “otro”, superior, es imposible, porque hablar de un interés que “supera al interés del individuo” es como querer explicarle a una forma histórica la conveniencia de su propio suicidio, es decir, de “su” interés en “desaparecer”.

Se trata aquí de un problema lógico e histórico. Sobre la imagen del individuo racional, egoísta, o lo que la ciencia política designa “individualismo posesivo”, se ha desarrollado “el modelo hobbesiano”, esto es, el primer gran sistema contractual sobre el cual se edificó —y se justificó— la construcción del estado capitalista. Como se sabe —en sus rasgos centrales— esta maquinaria fue concebida por Thomas Hobbes como una poderosa máquina, capaz de garantizar el orden en medio de la anarquía a la que quedaría sometida la humanidad si el individuo se resignase a ser gobernado de acuerdo a su naturaleza. Según el autor de *El Leviatán*, la razón ha sido distribuida universalmente entre los individuos naturales, y es debido a ello que es posible pensar en un pacto de conveniencia entre estos individuos “lobos del hombre”, sobre la base del mutuo consentimiento.

Ahora bien, no se trata de denunciar al individualismo como una teoría de la imposibilidad misma de todo orden social. El persistente éxito del capitalismo por sobrevivir y desarrollarse —venciendo para ello con no pocas dificultades— no nos permite afirmar algo semejante. Lo que sí

afirmamos es que, sobre la base de la “razón individualista”, sólo es posible la constitución de un tipo particular de organización social: el orden capitalista de la separación y del fetichismo.

Sobre la base de la figura del individuo y “sus” intereses, se erige, pues, el conjunto de ese complejo edificio al que llamamos capitalismo. Pero el individuo no es sólo el perverso efecto (“perfectible”) de las sociedades en que domina la opresión y la alienación. El individuo mismo está en la base constitutiva de un orden tal. Por ello no se tratará ya de “crear lazos” entre los “individuos”, pues quien dice “crear lazos” acepta de entrada, como se acepta una fatalidad “natural”, que los individuos “existen” y que, como tales —o sea, como entidades separadas las unas de las otras— deben “comprender la importancia de la solidaridad”.

De nada sirve —insistimos— tratar de “convencer a los individuos” de “su” supuesto “interés” en respetar el medio ambiente, ya que a partir del principio de nuestra argumentación, un intento tal, estaríamos aceptando que esta entidad externa, “el individuo”, existiría realmente como separado, (“autónomo”) del medio en el cual él se desarrolla.

Nuestra tesis, en cambio, supone todo lo contrario: no es posible pensar ni hacer política alguna aceptando la existencia del individuo, su razón y sus intereses.

Por esto, asumir las vías teóricas y prácticas de una nueva radicalidad, implica deconstruir y atacar esta “sociedad del individuo” y no —como mandaba el decálogo liberal— de “defender al individuo de las tendencias opresivas poder estatal”. Desde nuestro enfoque, entonces, de lo que se trata —más bien— es de “defendernos del poder del individuo”.

O, aún en otras palabras, no se trata de lidiar, de articular al individuo y “sus intereses” en alguna imposible forma de la política alternativa u opositora, sino de atacar —directamente— el corazón mismo del problema: los procesos subjetivantes de individuación.

No se trata (porque no se puede), sin embargo, de enfrentar “masas e individuo”. Este es uno de los temas centrales de la “ideología del individuo”. En realidad la serialización, la individuación de los seres humanos, crea la única civilización en la cual pueden existir los terribles fenómenos —de manipulación— de masas.

El individuo no solamente no se opone a la masa, sino que el individuo “es la masa”. Es la misma existencia de un conjunto de “individuos separados”, puestos en serie, la base de lo que llamamos “la masa”, la que — como se ve— se relaciona con el individuo como lo hacen las dos caras de la medalla. Sin serialización, sin separación de los seres humanos entre ellos, no hay posibilidad de fenómenos de “masa”.

Y a la vez —y por las mismas razones— los fenómenos de masas de la sociedad del individuo no pueden asimilarse sin más a los fenómenos masivos ligados a la composición —asunción— del lazo social, a la construcción de los hechos sociales orientados por lo que llamamos la persona. De hecho, lejos de condenar los fenómenos de masas en sí mismos, distinguimos los fenómenos de masas—individuos respecto de aquellos propios de la “persona social”, o “multitud”.

La “persona—multitud” se diferencia del “individuo—masa” fundamentalmente en que esta última no es sino un producto—productor del imaginario del poder capitalista, de la unidimensionalidad de la vida, y de la razón instrumental capitalista, mientras que la primera se desenvuelve en el elemento del múltiple de situaciones, es decir, del lado de la potencia, y de la lucha anticapitalista.

Si toda sociedad posee “problemas” de violencia, por ejemplo, o ciertos grados de violencia, sin embargo —y al mismo tiempo— toda sociedad posee medios de “autorregulación” de la misma, pues, de carecer de tales mecanismos estaría condenada a desaparecer.

Ahora bien, la sociedad del individuo, la sociedad del capitalismo en la época de su madurez, es una sociedad que por la atomización y por la serialización de sus miembros se ha privado de “sus” propios mecanismos de autorregulación, ya que para un individuo ninguna responsabilidad colectiva —ecológica o histórica— será más “cierta” que su interés personal o, en el mejor de los casos, de su interés individual, más allá de las dos o tres personas que —de manera narcisística— lo “representan”, al menos provisoriamente.

Y esto, en rigor, es tan viejo como las filosofías burguesas mismas. El mismo Kant decía en sus textos políticos que la razón del individuo no es suficiente sustento para la existencia y cohesión del orden social y propo-

nía un soberano fuerte —aunque no exactamente hobbesiano—, desde luego, el estado capitalista, como entidad capaz de intervenir en la represión de las libertades individuales. La máxima ilustrada de Kant rezaba: “criticad todo lo que queráis, pero obedeced”.

La lucha de clases, es decir, la necesaria lucha por la vida, no pasa entonces tanto por la creación de grupos o partidos que logren la adhesión de los individuos, sino de asumir esta lucha como un permanente ataque tanto teórico como práctico al orden social, a las prácticas del individuo, o a los procesos de subjetivación individualizante.

La “persona” no necesita que se le muestre racionalmente con “propagandas” seductoras la existencia de “intereses comunes”. Hasta aquí no habríamos avanzado respecto del humanitarismo capitalista básico. La persona es, entonces, “cada uno de nosotros” como asumiendo la realidad según la que “somos seres inmediata e irremediamente ligados” y no solamente los unos a los otros, sino al conjunto de la vida, del mundo del que formamos parte, en contra del relato del individuo, para quien el mundo es el lugar del “lobo del hombre”, repleto de amenazantes enemigos, dominadores o amos.

En la famosa dialéctica del señor y el siervo Hegel (Fenomenología del espíritu) nos dice que no puede concebirse una “comunidad de amos” y que el espíritu de la comuna está enteramente situada del lado del servicio, del trabajo: para Hegel, la intersubjetividad, la comunidad no podría emerger, pues, sino a partir de destruir el deseo de “ser amo”.

Sólo con la destrucción de este “deseo del amo”, del individuo en tanto tal, es que aparece la figura de la “persona—multitud” o del múltiple de situaciones, y de la potencia.

Por esto, la militancia —el compromiso situacional, existencial— no puede ser nunca un mero “acuerdo” de “opiniones” (simplemente concientes), un “consenso” de “ideas”. Concebimos, en cambio, el compromiso, la resistencia, como una verdadera “militancia existencial”, como un modo diferente de vida.

Porque la militancia consiste en dos elementos inevitables: por un lado, un compromiso axiomático con la vida, un compromiso de investigadores teóricos—prácticos que no requieren (precisamente por su carácter axio-

mático) justificación alguna ¿O es que alguien puede pedirle explicaciones, acaso, a un investigador que trabaja para descubrir una vacuna, sobre por qué invierte su tiempo en salvar vidas? ¿Realmente puede un guerrillero de la columna del Che Guevara, o un militante que participa en una insurrección popular, responder acerca de las “razones” por las que participa en dicha empresa?

Por otro lado, la militancia consiste en una cierta orientación de la acción práctica hacia un ataque efectivo —y en situación— a los procesos —ideológicos— materiales a través de los cuales se reproduce la subjetividad del individuo fetichista e impotente de la sociedad espectacular.

Hemos visto en el pasado reciente cómo antiguos militantes —incluidas ciertas figuras centrales de la militancia— “cambian de opinión”. En ocasiones, incluso, tal situación aparece como un saludable ejercicio de antidogmatismo, un curioso espectáculo: un individuo libre evalúa su pasado y, sencillamente, “cambia de opinión”.

Encantador, por cierto, sólo que cuando se trata de compromiso, de “empujar del lado de la vida”, no entendemos muy bien cuál sería la “opinión nueva” o, como suele escucharse, “lo indescible”.

¿Acaso estos antiguos militantes “opinadores”, piensan ahora que la muerte, el hambre, la explotación, la mortalidad infantil, la destrucción ecológica del mundo, los millones de vida sacrificadas al capital, son correctos, inevitables o “indescibles”? ¿En qué, exactamente, puede consistir, pues, esta militancia alternativa a la “militancia existencial”?

Estos “cambios de opinión” son posibles —ridículos y canallas— solamente porque la militancia arrepentida dependía del sentido más elemental de la “conciencia”. Esos viejos —envejecidos, independientemente de su edad— militantes que hoy se presentan como “lúcidos” (bajo su nueva imagen de analistas y opinadores), esos amantes de los balances demoledores, ubicados siempre más allá de toda posibilidad de reincidencia, no son sino un producto descompuesto de la vieja fórmula que reducía todo compromiso a enunciados del tipo “hay que tomar el poder” o “los cambios son —o serán— mañana”. Esta militancia de la “terrazza” (la cabeza vista por las moscas parece ser una terraza) probablemente se desarrolló sin criticar un compromiso de la separación, donde se mili-

taba como individuo. Por esto hablamos de “militancia existencial”, porque se trata de asumir nuestra realidad de “personas”, de multiplicidades, es decir, de “existir” liza y llanamente de otra manera. En la década del sesenta la crítica de esta militancia dio lugar a la feliz fórmula de una “izquierda sin sujeto”¹⁵. Hoy, tal vez, podamos hacer de esta crítica existencial al individualismo una política subjetiva para las izquierdas.

Por esto nosotros no pensamos el “comunismo” como un sistema político y, menos aún, como un partido. En nuestra percepción, el “comunismo” no es ni más ni menos que la tendencia de lo propiamente humano. No se trata una “opinión” más —en medio de otras opiniones— sino que el comunismo es la tendencia, el deseo mismo de la potencia. El comunismo es esa apuesta por —y para— la vida que, en cada situación, nos lleva a la solidaridad, a la justicia, al pensamiento crítico, a la creación.

En alguna oportunidad Carlos Marx y Federico Engels se expresaron de la siguiente manera:

“Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que se haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente”¹⁶.

Más allá de lo que el comunismo haya sido luego para los partidos comunistas de la era del stalinismo, el comunismo —al menos es nuestra convicción—, sobrevive ampliamente a la debacle del “socialismo real”. Y lo hace bajo la forma de una subjetividad de la lucha por la vida y, asumiendo claramente las implicancias anticapitalista de dichas luchas. El “comunismo”, tal como Marx y Engels lo pensaban, subsiste en tanto “interés histórico” del “movimiento real” antes que como “estado” (por venir) o “ideal” (al que sujetarse).

Asumir nuestra realidad de personas, no sólo no es algo que nos haga “perder” las ventajas del individuo, sino que, por el contrario, las ventajas del individuo son del todo imaginarias y siempre quedan pendientes “para mañana”.

Retornar una vida de “persona”, de seres íntimamente ligados, solidarios y responsables —aunque ya no responsables de mi pequeña vida—, es también acceder a la multidimensionalidad de la persona, o sea, es la puerta abierta a una vida infinitamente más rica, más amplia, que no se identifica más con los límites de nuestra piel, con nuestra vida biológica.

Entre el individuo (como orden e ideal social), y la persona (como forma de solidaridad y evolución permanente), existe la exacta diferencia que hay entre la “supervivencia” y la “vida”, o entre la vida biológica y la vida subjetiva plena.

Pero esta “multidimensionalidad”, esta vida más rica, no es espontánea ni se da como por “arte de magia”. Por el contrario, se trata de asumir la diferencia en el modo de vida concreto, que nos saca de la ilusión capitalista de acuerdo a la cual somos sencillamente individuos aislados que habitamos una situación como quien habita un decorado, es decir, que podríamos —sin alterar nuestra identidad— habitar arbitrariamente otras situaciones.

Los individuos, pues, son ese “yo” siempre acabado, preconstituido respecto de la situación que habita, una partícula hermética capaz de asumir —a voluntad— el lazo social en forma transitoria y reversible. Así, “yo” puede hacer lo que quiera, mientras pueda (es decir, de acuerdo a sus fuerzas) y, en todo caso, habitará tantas situaciones como “le dé la gana”, sin que por ello se vea afectada su constitución individual.

La persona, esta dimensión más profunda, al contrario de lo que sucede con el individuo, parte de aceptar su complejidad cuya consistencia depende de su carácter “inseparable” respecto de la situación en la que se constituye. “Somos”, así, en tanto personas, parte inseparable de las situaciones en las que se desarrollan nuestras vidas.

La persona, contrariamente al predador individualista, “es” su situación, y por esto, en tanto personas, somos inmediatamente responsables de la situación en la que vivimos: la relación entre persona y situación es de “co-constitución”.

Como lo repetía Sartre “somos responsables de lo que no hemos elegido...”. El individuo, este personaje triste y ridículo que pretende ser responsable de lo que “él” ha elegido y decidido, se escandaliza con sólo

imaginar que su vida, pues, no sea por entero, fruto de su pura voluntad conciente.

Ridículo y triste decimos, porque cuanto más actuamos y nos sentimos individuos, más nos sometemos a la masificación y menos logramos asumir la libertad, dado que, como lo escribe Spinoza en su *Ética*: “no somos nunca más esclavos que cuando ignoramos nuestras cadenas...”. El individuo no es sino un esclavo que ignora sus cadenas, por lo que no alcanza, siquiera, a desear romperlas.

A partir de esta diferencia “existencial” profunda entre la figura imaginaria del individuo y la persona como real de la situación, resultará posible, pues, pensar las alternativas respecto de la producción de una política y una práctica revolucionaria.

En efecto, mientras que pensemos en términos de individuos autónomos —amos de su vida— estaremos tentados de hacer una política que se dirija a ellos, a su seducción; es decir, nos perderemos en inútiles intentos de convencer y entusiasmar a los individuos, para que adhieran a una política revolucionaria. Y, tarde o temprano, nos frustraremos a consecuencia de los inevitables fracasos que una empresa tal conlleva. Dirigir las fuerzas de un emprendimiento anticapitalista a seducir al “individuo” no puede sino acabar con nuestra desesperación frente a la “falta de motivación”, de reacción de “la gente en nuestra época”.

Vivimos, sin dudas, entonces, lo que podríamos llamar una época oscura. Y la tentación consiste en pretender una la vía que logre interesar a los individuos en un “programa”, en una estrategia de cambio.

Para ello, se piensa en que aún no se ha encontrado el “buen programa” o, quizás, que hace falta un líder carismático o un partido potente y “serio”; o, peor aún, se apuesta a la “comunicación”, como si se tratara de “vender” la revolución de la misma manera en que el capitalismo nos vende sus mercancías.

De nada sirve tratar de convencer a un individuo de que “podría” existir un interés superior a sus propios intereses. La sociedad del “individuo” es simultáneamente la cultura en la que no “debe” existir —para ninguno de nosotros— un interés superior a nuestros pequeños intereses personales, los que, ellos sí, coinciden con el desarrollo y el interés del capitalismo.

Hay, entonces, quien prefiere pensar que lo que llamamos “épocas oscuras” no serían, en rigor, sino de una confusión momentánea fundada en una ventaja provisoria del sistema frente a las fuerzas del cambio. Sin embargo, los procesos de subjetivación de los individuos como tales –largamente gestados– no perderán su consistencia por la sencilla existencia de la determinación de grupos militantes: no se trata simplemente de ejercer una mera actividad agitativa, sino de realizar un complejo trabajo de autotransformación de la subjetividad misma que nos constituye como “individuos racionales e interesados”.

Esta era la idea del “hombre nuevo” del Che Guevara, quien decía que no le interesaban los cambios estructurales en la producción y distribución de la economía si no iban acompañados, al mismo tiempo, de la formación –precisamente– de este “hombre nuevo”.

Sin embargo, es frecuente encontrar una cierta interrogación sobre las diferencias existentes entre la reacción de la gente en los años setenta y la de nuestros contemporáneos. La pregunta es terrible, porque a menudo los “movilizados” de ayer son los conformistas de hoy.

Porque una época es luminosa u oscura, y en esta luminosidad u oscuridad, quienes forman la época son, a la vez, más o menos luminosas, más o menos opacas. Por esto, no es posible pretender que las personas, y aún las multitudes, sean iguales a ellas mismas más allá de la época en que viven.

Por ello, las épocas oscuras, tienen sus propios problemas, como la tristeza generalizada, la sensación de inseguridad, los sentimientos de impotencia, de extrañeza respecto de nuestra propia vida: estos son los verdaderos problemas políticos de nuestra época.

No hay programa o líder que pueda por sí mismo “movilizar al pueblo”, sin más, desde arriba. En las épocas “luminosas” –como por ejemplo en los años setenta– extensos segmentos de la población de cientos de países “ya estaban movilizados” y, solamente en un –esquemático– segundo momento buscaban a qué programa adherir, en qué grupo canalizar su movilización, la que –y esto es lo fundamental– era existencial, y no producto de un cálculo consciente.

Hacer política revolucionaria es, pues, ocuparse de la vida de la situa-

ción, pero hacerlo allí donde está la vida y no donde idealmente “querriamos” que esté.

No podemos “enojarnos” con eso a lo que llamamos “nuestra época” o con “nuestra situación”. Somos nuestra época, así como somos nuestra situación –o situaciones– y nuestra tarea, por tanto, es siempre la de aceptar el desafío específico que surge –y funda– la situación.

Desde este punto de vista, el problema mayor –hoy, y de manera casi mundial– es la desmovilización existencial de los pueblos y de las clases populares. Los individuos vivimos vidas “chiquitas”, vidas recortadas. Y no será, pues, en medio de estas vidas marcadas por el miedo y la inseguridad, atravesadas por la sensación de ser espectadores de nuestras vidas, que un programa “bien hecho” o la irrupción de un líder “carismático” por sí mismo nos hará salir –a nuestros pueblos– de esta subjetividad impotente.

Por esto, nuestro compromiso, nuestra militancia, debe ser “existencial”: debe pasar por inventar poco a poco, en los barrios en las fábricas, en las universidades, en los colegios, las nuevas prácticas de solidaridad, que poco a poco nos vayan sacando del letargo en la cual nos encontramos.

Se trata, en definitiva, de asumir esto que parecería –a primera vista– paradójica: que la vida no es algo personal o, más bien, que no es algo individual: cuanto más se transforman nuestras vidas en historias individuales, más crecen la impotencia y la tristeza. Porque el devenir individual de la vida es el proyecto mismo de la reacción, lo que transforman nuestras vidas en sobre-vidas.

Por esto, a la vez, hablábamos de la Red de Resistencia Alternativa, es decir, de la creación de la línea de contrapoder, que posibilite la existencia y el desarrollo de estas experiencias de potencia, experiencias de contrapoder¹⁷.

La exigencia

Persona e individuo son dos tendencias, dos formas de ser de esta singularidad que nos constituye a cada uno de nosotros –nuestras historias singulares– como escenario de una tensión, de un conflicto entre lo que

tiende a “consistir” o a cristalizarse alrededor de nuestro pequeño “yo” (o “nosotros”, como conjunto de roles sociales), el “nosotros” como una fecha de nacimiento, una cédula de identidad, un curriculum y un fecha de muerte, y el “nosotros” en tanto expresión de la vida, de nuestros pueblos, familias, como “partes” de nuestras situaciones. Este otro “nosotros” es el que remite al enunciado clásico que dice, “la humanidad aquí y ahora soy yo”. Y no porque este “yo” sea efectivamente “toda la humanidad” cuantitativamente, sino por que el ser de este “somos” existe siempre a partir de su carácter de “personas, universales concretos”, o sea, de nuevo, se trata del todo en la parte.

Desde esta perspectiva, cuanto más se identifica una persona con su rol, con su costado de “individuo”, tanto más se alejará de lo que llamamos la “exigencia de la situación”.

Porque un mayor individualismo trae con sí una mayor autopercepción de uno mismo como “central”, y a la vez de “alejamiento” respecto del mundo (de los otros), quienes pasan a ser (como veíamos recién) simplemente una suerte de “contexto”, un decorado del transcurrir de la vida. Nuevamente: “después de mí, el diluvio”.

Individuo y persona constituyen así, en efecto, una tensión, una constelación sin “buena solución”.

Un intento de resolución de esta tensión por el lado del rol, del individuo, equivaldría a un suicidio, a liquidarnos como vidas, como personas que pertenecemos —porque eso “somos”— a nuestras situaciones. Y, a la vez, intentar destrabar esta tensión “matando al individuo”, o sea, por la vía de presentarnos como “únicamente personas” sería caer en el error de ciertas místicas que creen que podríamos disolvernos en el todo substancial y continuar viviendo. La vida posee y exige una o varias dimensiones de consistencia que impiden —de hecho— reducciones cuyas consecuencias nos “liberen en vida”.

Nuevamente se nos hace necesario evocar el fundamento de la Ética de Spinoza, “nunca sabemos lo que un cuerpo puede”. En efecto, no conocemos, no podemos definir los límites de la persona, de los grupos, de la vida y, por esto, el individuo, escondido y castrado en su rol, es alguien que siempre (cree) saber “lo que puede” y “lo que no puede”. Cada uno de

nosotros, como personas que pretendemos obedecer a esta posición ética, “no podemos saber” de entrada, por catálogo o “por rol”, lo que “podremos”, lo que “podemos” componiéndonos, asociándonos, cooperando, con el resto de los que hace a la vida de cada una de las situaciones.

La exigencia nos sumerge en un mundo en el que de nada valen los saberes vigentes en la superficie en la que rigen el rol y la norma social, y en donde sólo el pensamiento, y la ética —en el sentido de Spinoza— constituyen verdaderos elementos prácticos de orientación.

VIII LA LIBERACION DE LOS SABERES

Saber y poder

Los mecanismos de poder de masas se fundan, en nuestras sociedades “modernas”, en un delicado sistema que articula “poder y saber”.

Nuestra cultura, en efecto, se pretende “científica”, o por lo menos “tecnológica”. La complejidad de los aparatos y mecanismos de los cuales dependemos cotidianamente nos vuelven cada día más imponente. Con el aumento de esta complejidad aparece, pues, una variante del fetichismo mercantil al que Fredric Jameson llama el “fetichismo tecnológico”.

El hombre “moderno” se piensa a sí mismo como un miembro de una sociedad, de una cultura científica. Pero resulta que la inmensa mayoría de nosotros somos incapaces de saber qué es lo que pasa entre el momento en que apretamos un botón, y el instante en que el efecto deseado se produce.

Nuestras sociedades que hablan tanto de individuos autónomos, en realidad, produce una cultura de ciudadanos ultra-dependientes: el agua potable, la electricidad, la circulación, la medicina, la educación, en fin, todo lo que hace a nuestras vidas, desde el nacimiento hasta la muerte, nos sumerge, en las sociedades tecnológicas, en una dependencia permanente y masiva respecto de la “técnica”, o sea, en una esfera de “saberes” que se nos viven “escapando”.

Así el mito de Robinson Crusoe al que aludíamos anteriormente, es una simple broma: ninguno de nosotros sería capaz de reproducir en una isla

desierta, el tipo de vida de “nuestra civilización”, de manera “autónoma”.

El verdadero “*homus modernicus*”, se demuestra en rigor, como “bebe dependiente”. Pero nos equivocáramos si creyéramos la explicación que la propaganda oficial nos da. Según se dice, si no podemos conocer prácticamente nada sobre los mecanismos que funcionan permiten el funcionamiento de nuestra “sociedad tecnológica” —esas cosas de las cuales dependen nuestras vidas—, sería, pues, debido a la alta complejidad del mundo científico y tecnológico, a la que no todos pueden acceder, es decir, de la que muy pocos pueden “saber”, como si esta producción y reproducción masiva de una “sociedad de la ignorancia” fuera un fruto inevitable del “progreso humano”.

Pero sucede que los técnicos, los que “saben”, conocen ciertos elementos de la tecnología, incluso pueden hacer gala de altísimos niveles de especialización, y no pueden en cambio “resolver” el problema del desastre ecológico, o el desastre económico (porque la economía es una parte de la técnica). Es fácil concluir que quienes “saben”, saben sólo sobre ciertas cosas de la técnica, pero que tampoco ellos “la manejan”, o sea, que ni siquiera ellos, los científicos, logran dominarla. Con lo cual, los que “saben que no saben” tienden a creer en la existencia de una casta, de un grupo que “sabe”, y que, si además de saberes, estos hombres y mujeres, poseen una honestidad elemental, pues, las cosas pueden andar bien.

Y sin embargo los que “saben”, saben que su saber, resulta forzosamente un saber de segmentos, parcial con respecto a las estrategias, a la articulación de estrategias que de manera totalmente autónoma se definen a partir de las diferentes actividades humanas.

Es así como la sensación de que “el mundo” —nuestras vidas— “se nos escapa”, está lejos de ser una visión subjetiva o caprichosa. En realidad, como es el caso de la economía mundial, de la tecnología o de los progresos científicos, nuestra cultura se caracteriza por un profundo “no saber” sobre las vías que ella misma va tomando.

La técnica —y a su interior, la economía— se constituye así como una “combinatoria independiente” que va determinando su propia estrategia, sin que nadie, ni los técnicos ni los “sabedores” manejen u orienten estas estrategias.

O sea que el saber funciona en nuestras sociedades como verdaderos mecanismos de alienación de la potencia y las subjetividades de cada uno de nosotros, de delegación de esta potencia y de esta subjetividad hacia mecanismos centrales que nos impiden romper con nuestra pasividad e impotencia.

La vida, nuestras vidas, se desarrolla así, delante de nuestros ojos, como un espectáculo al que, incluso, no llegamos a comprender muy bien, y más aún, se deriva permanentemente a través de dinámicas que ni los supuestos “entendidos” pueden dominar.

Esta cuestión es uno de los puntos centrales para tratar de comprender los sistemas actuales de poder. Porque nadie, estrictamente hablando, los posee. Por ello, la cuestión del saber es una cuestión central para la construcción de contrapoderes, para la lucha por la emancipación.

Es por esto también que resulta tan importante abocarse a la cuestión de la universidad y de la educación en nuestras sociedades. Porque es en estos centros de poder, en estos “aparatos ideológicos de estado”, que se forman los técnicos y científicos que más tarde han de reproducir (muy a menudo a pesar de ellos), este mecanismo de sometimiento y opresión.

Romper con esta tradición productora de individuos (incluidos, entonces, también, los científicos) y sociedades ignorantes se torna una exigencia de época. Porque si bien toda civilización, toda cultura ha poseído sus técnicas y sus saberes, es recién en nuestra cultura que se produce la inversión por la cual la técnica —con la “autonomía” y la “complejidad” de discursos como el económico— pasa a poseer integralmente a la sociedad.

La “cuestión universitaria” encuentra en la coyuntura actual, por tanto, una importancia decisiva. El debate a cerca de la universidad, en efecto, no puede quedar reducido a cuestiones tales como los exámenes o el ingreso y sus condiciones.

La cuestión de la universidad es la cuestión de la construcción de un verdadero contrapoder, de la producción y la transmisión de saberes que nos liberen de esta ignorancia—dominación.

La clave parece ser, pues, la búsqueda de mecanismos que vuelvan a las universidades centros de resistencia en los que podamos abocarnos a la

construcción de un lugar de producción y transmisión de saberes “no utilitarios”.

Lo “antiutilitario” mismo es el núcleo central de la resistencia a los mecanismos de dominación a los que hacíamos referencia.

Como lo decíamos anteriormente, “resistir es crear”. No se trata simplemente de oponernos a las autoridades universitarias, ni tampoco de reemplazarlas por otras, dado que la construcción de verdaderos foros antiutilitarios, no pueden “venir desde arriba”, por decreto.

Las universidades deben transformarse poco a poco en lugares de “cultura”, de producción de saberes al servicio de la emancipación, y para ello, será necesario que se luche por un cambio concreto en las “formas universitarias”.

¿Por qué una universidad cuyo cometido central sigue siendo la formación de los cuadros del sistema (la mayoría, encima, destinados a la frustración de la falta del empleo deseado), se va distanciando irremediablemente de la exigencia epocal de la producción de saberes libertarios? Las universidades, pensadas y organizadas no desde los requerimientos del dominio técnico mercantil, sino desde los requerimientos del desarrollo de la vida, deberían ser verdaderos lugares de tolerancia, donde las gentes vengán para pensar, estudiar, aprender, y accesoriamente capacitarse para un trabajo.

La obtención de diplomas, que es la vía por la cual se organiza el funcionamiento de la universidad a parámetros “instrumentalistas”, debería ser ex-centrada, y reabsorbida en el múltiple de actividades configuradas a partir de la exigencia del pensamiento y la producción libertaria de saberes. En el peor de los casos, la entrega de “títulos”, debería ser un elemento más, tal vez “necesario” pero de ninguna manera central de la vida universitaria.

El ejemplo en nuestro país de las “Cátedras Che Guevara”¹⁸ nos muestran cómo cuando pueden construirse verdaderos espacios de resistencia y creación, ámbitos de pensamiento y de producción de saberes que están desde un comienzo estructurados más allá de todo utilitarismo.

De otra forma la sensación de ignorancia y el auto-desprecio se articulan de manera óptima desde el poder, porque en este medio resulta mu-

cho más fácil fortalecer la dominación de las elites, que se presentan como poseedoras de los saberes necesarios.

La ausencia de saberes libertarios refuerza el sentimiento de que los saberes son directamente inaccesibles para los pueblos. Y los saberes oficiales, como habitualmente sucede, no reflejan sino superficialmente las preocupaciones de los trabajadores, de los humildes.

No se trata de escribir un “programa”, o un pliego de “medidas” inaplicables hoy, pero posibles mañana, después de una eventual revolución. Estas ideas en todo caso, si tienen algún valor, la tienen, pues, aquí y ahora, como una exigencia inmediata para quienes conservamos algún tipo de relación con la universidad.

En Bélgica, se desarrollan así lo que ellos llaman “actividades de autoformación”, donde —a veces en casas del pueblo (casas ocupadas) o en las universidades— se tratan de desarrollar verdaderos lugares de producción y transmisión de saberes que rompan con los conocimientos espectaculares que nos entranpan en la impotencia.

Luchar aquí y ahora por la producción de saberes antiutilitarios, es construir aquí y ahora esta sociedad diferente que deseamos.

El ejemplo de la universidad: la Reforma

Como mandato irrealizado los argentinos nos enfrentamos con una palabra clave a la hora de pensar la universidad: la Reforma.

Toda una larga tradición de luchas, textos y nombres entrañables urden una trama de la cual poco se habla en las aulas universitarias del nuevo milenio.

El manifiesto liminar de la Reforma del 18 comenzaba declarando la proyección continental del movimiento de Córdoba y confesaba en cada párrafo su vocación de trascender los estrechos límites que una ideología liberal—anticlerical parecía imponerle.

Así no fue casual que nombres como Deodoro Roca en la Argentina, José Carlos Mariátegui en el Perú, o el cubano José Antonio Mella hayan convergido en un mismo gesto al vincular la revuelta universitaria con las luchas antiimperialistas y socialistas de las décadas del 20 y del 30. La

Revolución Mexicana, la Rusa y el movimiento reformista del 18 y luego la lucha de Sandino en Nicaragua fueron conformando un sugerente contexto para la emergencia de un pensamiento —de y sobre la universidad— situado a contramano de los actuales consensos políticos, culturales y académicos.

Décadas más tarde los levantamientos de la ciudad de Córdoba insistía con realizar —y porque no, con radicalizar— los postulados de la reforma, practicando la unidad obrero—estudiantil.

Sin embargo, no basta constatar la cantidad de agua pasada bajo el puente —la revolución conservadora y el sentimiento generalizado de escepticismo— para abandonar las pistas de un pensamiento crítico sobre la universidad. Al contrario. La crítica no necesita de contextos favorables en la que sentirse cómoda. No, la crítica es siempre un peligro para el que la formula, implica —y así tiene que ser— un riesgo de “exclusión”, nos conduce a los límites de lo “razonable”, y nos enfrenta con el conjunto de las reglas que constituyen “la realidad —universitaria o lo que sea— actual”.

Pero la crítica es riesgosa para quien la formula también por otras razones. No es sólo el miedo a la poderosa inquisición moderna, encarnada en la legión de supervisores y especialistas del Banco Mundial, sino, a demás, de la dinámica que el crítico mismo genera: porque la crítica instala al pensamiento y el compromiso como elementos sustitutivos de la “amenaza y la promesa” con que se maneja el poder, sustitución que altera siempre los “acuerdos preexistentes” que forman la trama de la vida normal de toda (institución) universidad.

Emprender este debate, entonces, no implica perdersen en un ejercicio externo a la vida universitaria misma, sino buscar todos los medios a nuestro alcance para introducir esta “dinámica de la crítica” dentro de la universidad.

Introducir este espíritu de la crítica, de la reforma, implica, sí, una polémica con quienes escogen desde el poder, evaditse de este desafío en nombre de un recuerdo conservador y fotográfico de aquel grito cordobés del 18, convirtiéndolo en un mito muerto, meramente legitimador de gestiones vergonzosas.

Entonces sí, asumir los requerimientos de la situación universitaria im-

plica ser capaces de asumir un enfrentamiento con los intentos de reducir la estructura universitaria a un aparato de administración de saberes ya constituidos, con sus autoridades, jerarquías y clasificaciones, tan rígidas y asfixiantes como aquellas frente a las que, en otro contexto histórico, empujaron al movimiento estudiantil —y a la intelectualidad revolucionaria en su conjunto— a la rebelión.

Una universidad del pensamiento libre es una práctica de crítica a la gestión y a la espectacularización de saberes, y de producción y circulación de saberes antagónicos a las dinámicas de institucionalización del conocimiento, de la administración de los saberes ya legitimados, como forma de reproducir jerarquías opresivas del pensamiento y el compromiso con la verdad.

La universidad, entonces, no como un conjunto de presupuestos, edificios, sistemas de becas, concursos, incentivos salariales, secretarías de publicaciones de centros de estudiantes, claustros, lenguajes técnicos, *papers* y jerarquías rectorales, sino como exigencia de elaboración de saberes libertarios.

Sería necio negar que la estructura burocrática que sostiene y materializa la reproducción material de la comunidad universitaria es prescindible. No se trata tanto de negar una realidad más o menos necesaria como de relativizar decididamente la centralidad que ocupa la gestión económico-administrativa en la vida universitaria. No es extraño, en efecto, que en épocas de fetichismos las partes reclamen el lugar del todo, y los mecanismos procedimentales más o menos instrumentales pasen a reclamarse como la “naturaleza” misma de toda institución.

El nudo de la discusión aparece cuando podemos ubicar el corazón del problema: la distinción entre una “universidad del pensamiento crítico”, es decir, productora de saberes libertarios, o una universidad de la administración espectacular de saberes.

Lo que parece ser un sutil juego de palabras, sin embargo, puede ser leído como la constitución de dos tendencias que se separan hasta desplegar dos ideas antagónicas de la universidad y de su relación con el resto de las iniciativas, instituciones y movimientos sociales.

Volvamos a la hipótesis central: nuestra universidad es víctima de una

desproporción, es decir, que existe un abismo entre la masividad de sus recursos (siempre extremadamente escasos respecto a las necesidades crecientes), de esfuerzos, de oficinas y de horas-hombre de trabajo por un lado, y una cierta irrelevancia de producción en términos de conocimientos útiles para la contestación de esta sociedad dominada por la técnica y la mercancía.

Insistimos en este punto: no es lo mismo gestionar que producir saberes. Las reglas del pensamiento no pueden ser sino las del compromiso con la verdad, la libertad de debate absoluto y la eliminación de todo legalismo externo sobre el acto reflexivo —científico, epistemológico o filosófico—.

¿Cuáles son las lógicas que se desprenden de esta opción? Es posible reconstruir dos modelos aproximados a partir de una decisión central en torno a estas lógicas. Uno es el modelo actualmente predominante, que privilegia la constitución de una serie de jerarquías administrativas, académicas y políticas a partir de la gestión de los saberes constituidos, magros presupuestos y un aparato que, sin dudas, debe perfeccionarse, es decir, actualizarse tanto en relación a los nuevos saberes provenientes del exterior, como a la incesante renovación tecnológica y científica respecto de los países en donde la acumulación de capital se desarrolla sólida y sostenidamente.

Desde el punto de vista de su relación con el pensamiento y los saberes esta concepción de la universidad se sustenta en una misma decisión de fondo de subordinar la universidad al mercado: es decir, de privilegiar la gestión de los saberes ya constituidos, y la administración de los cargos, becas y la defensa de magros presupuestos a los requerimientos concretos que dan vida a la universidad misma.

Lo mismo cabe para la infinidad de maestrías y posgrados, de cuya “innecesidad” Deodoro Roca se había pronunciado hace más de 80 años en nuestro país.

Más adelante analizaremos cómo este modelo de universidad sólo es posible en una coyuntura capitalista, donde como lo veíamos anteriormente, el saber se liga “espectacularmente” con el poder, desconociendo la exigencia profunda de producir saberes libertarios.

No se trata de oponer al “modelo dominante” de universidad oficial,

un “modelo alternativo” a implementar luego de la toma del poder. El ejercicio del pensamiento y la producción de saberes libertarios no es el sueño de la universidad futura, sino un requerimiento concreto aquí y ahora.

Efectivamente, la universidad se originó y se sostiene sometida a un campo de tensiones que la tironean para aquí y para allá, constituyendo hegemonías a su interior, y abriendo permanentemente campos de disputas.

Al discurso y la práctica oficial, sostenida en la tendencia general a la mercantilización y a la virtualización de los saberes que produce, se sitúan los requerimientos para dotar a los procesos de producción de saberes tanto de un “espíritu comunitario”, como de una pasión por la verdad, sin la cual los saberes producidos, no harán sino perder potencia, vida.

Y no hay comunidad universitaria sin debate riguroso y pasión por el pensar. Pero tampoco hay comunidad universitaria que se regodee con sus saberes, que se conforme con pequeños prestigios de profesores e investigadores probados, o cuyo cemento sea la defensa de privilegios económicos y de prestigio. El pensamiento crítico no se articula —sino asfixiándose— con los procesos de burocratización y mercantilización creciente de los espacios públicos.

La universidad como mero aparato calificador de fuerza de trabajo para el mercado se opone así, a la universidad como “casa del pensamiento y la producción de saberes libertarios”. No hay condiciones de regularidad, de edad, de permanencia, ni de otro tipo si de construir un espacio libre de pensamiento, investigación y debate se trata.

Efectivamente, no es posible compatibilizar —como lo quiere la “utopía liberal”— el carácter público y democrático de la universidad con las exigencias de fuerza de trabajo barata y acrítica para el mercado.

Baste ver, al respecto, la suerte de los procesos de “reconversión” universitarias en la mayoría de los países latinoamericanos, en donde los créditos de instituciones como el Banco Mundial y muchas de las instituciones destinadas a financiar proyectos de investigación operan como verdaderas promotoras de la subsunción real del pensamiento crítico y los ho-

rizontes emancipatorios que aún subsisten dispersos y resistentes a la total tecnificación y mercantilización de los saberes.

La universidad como institución cuya función central consiste en otorgar títulos habilitantes para la venta de la fuerza de trabajo técnica-intelectual –para colmo en un contexto de reducción-recesión y extrema competencia del mercado nacional– obtura indefectiblemente la posibilidad de la construcción de verdaderos espacios del pensamiento de los cuales se pueda entrar y salir libremente, lugares abiertos a la investigación, al debate y a la polémica; sitios privilegiados para el estudio permanente y de por vida, más allá de toda condición de ingreso y regularidad, más allá de todo recaudo burocrático restrictivo.

Esto no quiere decir –obviamente– que la universidad abandone funciones, tales como la de evaluar conocimientos y proveer conocimientos básicos para la vida laboral. Pero nada indica que esta función tenga que ser “la función”, a la cual deba subordinarse los requerimientos esenciales de la liberación.

Mercado y pensamiento no son elementos que se potencien. En el encuentro entre ambos, en las condiciones de la hegemonía del capitalismo, el resultado es siempre la subordinación y la corrupción del pensamiento y del proceso de producción de saberes. Su coexistencia sólo es posible en el enfrentamiento. Universidad contra mercado, pensamiento crítico contra predominio del valor de cambio. Tales son los términos reales del intercambio de estos dos términos antagónicos.

Saberes subalternos

Nuestra hipótesis de partida nos indica que hoy en día los saberes necesarios para la emancipación, es decir, aquellos conocimientos que aspiran a estar a la altura de los desafíos y las exigencias de nuestra época, no pueden ser producidos por (y desde) las mismas estructuras de producción de saberes que han respondido a los poderes de la burguesía y del imperialismo.

Todos sabemos que una gran mayoría de los proyectos de investigación en áreas como antropología y sociología, entre otros, están financiados

directa o indirectamente por subsidios de los organismos de crédito internacional.

No se trata de ninguna manera de adoptar la posición de censores con respecto a los investigadores que no pueden desarrollar prácticamente sus trabajos desde otras estructuras porque estas “otras estructuras” no existen hoy.

Se trata simplemente de ver que si queremos producir saberes para la emancipación, saberes que estén desde el comienzo al servicio de los pueblos, estos saberes, pues, no deberán ser producidos desde lugares de poder, por la sencilla razón de que los poderes producen “sus” saberes, con sus propias formas productivas, y su propio lenguaje.

Esto no implica, por supuesto, que en los saberes en cuestión no existan elementos que podamos considerar como “universales”. Sin embargo, la “universalidad” de estos saberes, para adoptar realmente este carácter “universal”, deben ser re trabajados y pensados desde –y por– otros organismos, de contra-poder, que no se correspondan a la reproducción de las relaciones de poder dominantes.

No se trata de indicar aquí, si esos lugares pueden existir al interior de las universidades oficiales o no. Sobre todo porque nos parece evidente que la diferencia no radica tanto en la efectiva pertenencia o no a una estructura pública-estatal como es, por ejemplo, la universidad pública, cuanto de la efectiva implementación –o no– de mecanismos y dinámicas alternativas de producir, reelaborar y difundir estos saberes.

Se trata –en consecuencia– de crear los lugares de reapropiación, de reelaboración de saberes que respondan al contrapoder “minoritario”. (Utilizamos “minoritario” en el sentido de “no hegemónico”, o contra hegemónico, y no en un sentido cuantitativo).

Estos saberes “minoritarios”, son, en efecto, en nuestras sociedades, saberes “desautorizados”, o, como decía Foucault, “saberes sujetos”, es decir, saberes paralelos, subalternos, marginales, en una palabra, no oficiales o no “nobles”.

Sabemos, –con Foucault– que cada vez que –en la tradición occidental– se habla de saberes “científicos”, de lo que en realidad se trata es de garantizar un supuesto carácter “científico” de un discurso a los efectos de

invalidar, oprimir o eliminar otros saberes, los que serán –a su vez– declarados como “no científicos”, no oficiales o simplemente, como “no saberes”.

Los militantes, los artistas, los artesanos, los deportistas, las amas de casa, y en general todos aquellos conocimientos a los que podemos agrupar como “saberes populares” poseen así, cantidades de saberes que son “no nobles”. Y son concebidos, precisamente como carentes de “nobleza”, precisamente porque no corresponden con las relaciones de poder dominantes que se reproducen en las academias y laboratorios pertenecientes a los circuitos de los “saberes nobles”.

Así, para pensar el mundo desde una perspectiva alternativa, debemos crear los lugares de contrapoder, las universidades y cátedras alternativas, verdaderos lugares de producción de saberes libertarios, de producción y de recuperación de “saberes subordinados”, de expropiación de “saberes oficiales”, que puedan poco a poco participar en la creación de un bloque de contrapoder potente y vivo.

Ordenar los saberes a partir de “otras relaciones de poder” significa, entre otras cosas, cuestionar la separación capitalista del saber, que pone de un lado a la cabeza –a la conciencia–, y del otro lado al cuerpo, al obrero: *Homo faber*, y el *Homo sapiens*.

La comprensión conciente, teórica, que da el estudio, nos hace a menudo caer en la tentación moderna que nos dice que “quién conoce los teoremas y las leyes del real, pues, domina este real”, despreciando así todos estos “otros” niveles múltiples de comprensión, niveles prácticos, que dejando atrás la separación cartesiana típica, reconoce que existen otras vías otros modos de comprensión y de producción de saberes que no se corresponden con este esquema de la separación que sirve solamente en el marco de un sistema de explotación para explicarlo, describirlo y justificarlo.

El saber conciente, el saber separado, no es nunca suficiente. Y no porque se equivoque en lo que hace, sino más bien porque no se corresponde en su visión lineal de las cosas con la complejidad, con la multidimensionalidad de la vida y del fenómeno humano en particular.

Dice Pierre Macherey sobre los saberes:

“El saber debe ser presentado como una actividad y no como una representación pasiva, idea sobre la que Spinoza vuelve incansablemente: el conocimiento no es el simple desarrollo de una verdad preestablecida, sino la génesis efectiva de una saber que no preexiste de ninguna manera antes de su realización”.¹⁹

Por esto, para nosotros no hay saberes válidos e inválidos. Todos los saberes, con ser tales, poseen vida, razón de ser. Pero no todos ellos poseen la misma potencia, ni son producidos de la misma forma.

Y aquí volvemos a nuestro argumento principal a saber: que los saberes más potentes serán aquellos producidos de acuerdo a la exigencia libertaria, siempre situacional. Y que estos saberes tendrán tanta más potencia, cuanto más ligado esté su proceso de producción a la composición de situaciones, es decir, al contrapoder.

Y el pensamiento, a su vez, es aquello que nos permite ir más allá de la situación, pero precisamente, a partir de esto –el pensamiento– que existe aquí como potencia. El pensamiento es así el productor de los saberes.

Y bien pues, para saber acerca de los saberes, hay que echar una mirada al interior de los procesos de producción de los saberes mismos. Porque los saberes, efectivamente, pueden –suelen– saturar el pensamiento, o sea, al proceso mismo de su producción, creándose así lo que hemos designado como la gestión de los saberes.

Como se ve, entonces, los saberes se configuran en un proceso de producción –una actividad– y a la vez, poseen una cierta “capacidad” de saturación sobre el pensamiento que los produce, capacidad esta que los convierte en materia de gestión.

A estos saberes en tanto saturadores de pensamiento, podemos designarlos, en efecto, como “saberes espectaculares”, y ubicarlos en el vértice opuesto a los “saberes libertarios”.

Es en este preciso sentido que podemos hablar de una “política” de los saberes. O, en otras palabras, del hecho según el cual los conocimientos reconocen aumentos y disminuciones de su potencia según la estrategia de composición que los produzca.

Desde el punto de vista ontológico, la potencia aumenta cuando la si-

tuación en la que se producen los saberes se compone con otras situaciones como producto de la exigencia situacional misma, o, lo que es lo mismo, cuando la producción de estos conocimientos responde precisamente a los requerimientos de la vida. Así los saberes libertarios suelen ser el producto de la composición de la situación en la que se producen los saberes y la situación popular (o el conjunto de las situaciones que conforman lo popular). Esta “tendencia de composición” es la que ha dado origen históricamente a las teorías emancipatorias, es decir, al contrapoder. Porque esta composición responde, en efecto, a una exigencia situacional, tal como sucedió con el nacimiento y la elaboración del marxismo.

Y lo mismo sucede a la inversa: el conocimiento mismo se empobrece, se unidimensionaliza y tiende a perder potencia cuando se compone con el mercado, es decir, cuando se vuelve instrumental, cuando se funcionaliza con relación al poder, porque es allí cuando los saberes se alejan de la exigencia, se separan de la vida y se virtualizan.

Por eso de lo que se trata, en efecto, es tratar de producir saberes libertarios, los cuales, como queda indicado, no pueden ser concebidos ya en forma independiente de las condiciones de su producción, de su reelaboración, ni de su difusión, y a la vez, este carácter libertario, su capacidad de potencia misma, se encuentra en una relativa dependencia de la composición situacional de la que estos saberes emergen.

No se puede separar así el carácter democrático, crítico, y libertario de los saberes, de las condiciones de su producción ni de las exigencias a las que responde.

IX

LA SOCIEDAD DEL ESPECTACULO

Ideología y comunicación en la sociedad espectacular

Como veíamos anteriormente, el poder se basa fundamentalmente —en nuestra época del capitalismo mundializado— en el devenir espectacular de nuestras sociedades. En ellas el desarrollo de nuestras vidas se da “frente a nuestros ojos”, como si sólo fuésemos espectadores ajenos, casuales, meros testigos de su despliegue.

Se trata, en efecto, del fenómeno —al ya que hemos aludido— de la “virtualización de la vida”, propio del desarrollo de la separación que el mundo mercantil produce, y ante el cual no podemos evitar esta sensación de ser espías de nuestras propias experiencias.

El mundo devenido espectáculo es el mundo devenido mercancía. La separación, como mecanismo central de la dominación capitalista, se sirve de una “ideología de la comunicación” (fenómeno que designa las relaciones que se establecen en el nivel de la apariencia y la superficie), o, como lo escribe Guy Debord —parafraseando a Hegel—, “todo lo que aparece es bueno, y todo lo que es bueno aparece”.

Continúa Guy Debord:

“Toda la vida de las sociedades donde rigen las condiciones modernas de producción se manifiesta como una acumulación de espectáculos. Todo lo que antes se vivía directamente, se aleja ahora como representación”.²⁰

Entrampados en el mundo de la representación, la virtualidad ha tomado el lugar de la base material que ella debería representar.

El espectáculo es, pues, la “representación de la representación” como sustitución y virtualización del real.

La sociedad del espectáculo —a la que venimos remitiéndonos desde el primer capítulo— es la sociedad que se encuentra con su unidad a partir del dominio de las imágenes—mercancías espectaculares: o en otras palabras, es predominio de la “falsa conciencia”.

El espectáculo “comunicante” del mundo —o el “monopolio de la apariencia”—, no sólo ha tomado así el lugar del real múltiple de la vida —en la forma de la “representación de la representación”— sino que lo ha declarado caduco, inexistente.

Cuando una representación toma el lugar del real, podemos estar seguros, entonces, de estar ubicados en el nivel más bajo de la potencia: esto es precisamente lo que sucede en la sociedad espectacular, en la que los mecanismos de poder tienden a virtualizar —para dominar— al real.

Así “algo” será considerado como verdadero en la sociedad espectacular porque —y en la misma medida en que— será representado, porque ese “algo” accederá a —o aparecerá en— el mundo de la imagen—mercancía.

Nos enteramos, en efecto, de lo más íntimo de nuestras vidas precisamente por lo que nos es más lejano: el mundo distribuye etiquetas, y nosotros nos identificamos con ellas, y terminamos por considerar este etiquetaje como más verdadero que el real al que etiqueta. El rol social se transforma así en la representación de la representación.

Este mecanismo es lo que hemos designado como el devenir “virtual” del mundo y de la vida, y está en la base de lo que ya hemos denominado como “procesos de subjetivación individualizante”.

Al igual que Marx, quien hallaba la verdad del modo de producción capitalista en la estructura misma de las relaciones sociales que lo componen más que en las representaciones que de ellas se hacen los hombres, afirma Debord: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizadas a través del espectáculo”.²¹

La clave para obtener una comprensión del fenómeno espectacular muy

propio —por otra parte— del sistema capitalista, dice el líder de la mítica internacional situacionista, se juega en la relación entre el real y su representación, por un lado, y entre la división social y la “falsa unidad” realizada en la imagen, por el otro. Así, “la separación misma forma parte de la unidad del mundo, de la praxis social global que se ha escindido en realidad e imagen”.

Este mecanismo de separación es históricamente posible solamente en la sociedad del “individuo”. Porque —tal como lo presentábamos anteriormente— la separación sólo resulta posible si las personas se sienten separadas “de hecho” del mundo y de la situación que los constituye. Efectivamente es únicamente a través de este mecanismo que la situación misma pierde toda su singularidad y se disuelve en una falsa imagen de totalidad sin fisuras.

El espectáculo, según Debord, se erige como un verdadero “guardián del sueño”, como “la pesadilla de la sociedad moderna encadenada que —en última instancia— no expresa sino su deseo de dormir”, o lo que es lo mismo, que se va acomodando en la falta total del deseo, frente a la pantalla de TV, cambiando lentamente de canal, hasta perecer.

El espectáculo es el reino de la contemplación del mundo mismo, como convertido en una inmensa vidriera cuyas transparencias expone ese inmenso conjunto de mercancías mostradas como imágenes de felicidad, frente a la suma del trabajo vivo, es decir, frente a los trabajadores que pese a haberlas producido no pueden sino sentirse frente a ellas como frente al objeto deseado, inalcanzable. El espectáculo es el reino del fetichismo de la mercancía.

La sociedad del espectáculo es la sociedad en la cual el valor de cambio se ha tragado al valor de uso, y el “trabajo abstracto” ha aniquilado al “trabajo concreto”.

Para decirlo con otra imagen de Marx, podemos también definir a la sociedad del espectáculo como aquella en la que se ha realizado por completo la subsunción real del trabajo respecto del capital.

“La separación es el alfa y omega del espectáculo”, dice Debord. Es la “falsa unión” al nivel del imaginario de lo que en el nivel del real está como separado.

El espectáculo nos muestra así imágenes de felicidad y de coherencia, de humanitarismo y de solidaridad, nos da abundante información y una variada cantidad de opiniones sobre cada uno de los “hechos de interés”: en el mundo de la virtualización de las prácticas, no hay “opiniones” peligrosas.

La sociedad del espectáculo es también aquella sociedad en la que el lugar de las prácticas aparece como sustituido por el del intercambio de las opiniones y pareceres, reforzando la sustitución del real por la representación.

Así, el mundo espectacular posee su propia “temporalidad”: el tiempo del individuo se constituye, en efecto, a partir de un pasado que aparece como aquello que nos molesta, lo que nos encadena, un pasado que –añoramos o rechazamos pero que– ya no existe más y, del otro lado, un futuro que aparece como pura promesa (o amenaza), pero que – y esto es lo importante– aún no existe, y sin embargo, ordena nuestras vidas en alternos sentimientos de temores y esperanzas.

Y en medio de estas dos dimensiones temporales espectaculares aparece, entre lo que ya no existe y lo que aún no existe, el presente, el hoy, como una especie de tiempo finito, chiquito, que se nos escapa de las manos, y que no hace más que “pasar”, atrapado entre este “ya no ser más” y un “todavía no ser”.

Y sin embargo lo único que “existe” es el presente, el tiempo en el cual existimos. Es así como esta distribución “topológica” del tiempo –a la que ya hicimos referencia–, hace que el presente sea tan finito, tan chiquito que casi no exista, con lo cual nos vemos condenados a una impotencia, a una inexistencia que hace que nuestras vidas sean cada vez más virtuales, cada vez menos reales.

El tiempo artificialmente acelerado de la mercancía, es el tiempo artificialmente reducido de la sociedad de la comunicación, donde por un lado se nos hace creer que “todo es posible”, que vivimos en un mundo sin barreras, en el cual las fronteras ceden una a una, y por el otro, este “todo es posible” transcurre en un tiempo puramente virtual, en el cual la traducción de este “todo es posible”, en nuestras vidas concretas, se formula como un “nada es real”.

Las guerras, la explotación, las epidemias, las hambrunas, todo se transforma en pura virtualidad, en pura “noticia” que nos comunican desde ese exterior independizado que, no obstante, ordena nuestras vidas.

El tiempo de la mercancía, del intercambio de trabajo abstracto por trabajo abstracto sólo mediado por la mercancía–dinero, es decir, el circuito de la circulación de abstracciones, se corresponde, pues, con el tiempo del intercambio de las opiniones y los pareceres sin más sostén que la “práctica única” de este intercambio mercantil: nuevamente las representaciones de las representaciones toman el lugar del real, anulando la emergencia de “otras” prácticas y de sus posibles representaciones.

Por esto, se trata de “hacer más espeso el presente”, de asumir, contra esta temporalidad espectacular, o, como recordábamos más atrás, de recordar el pensamiento de San Agustín cuando hablaba de las dimensiones tiempo ontologizado como del presente del pasado, el presente del futuro, y el presente del presente. En efecto, el presente es –en la medida que lo deslindemos de su representación comunicacional– una realidad multidimensional susceptible de ser habitado y modificado.

X POLÍTICA Y SITUACION

Sujeto y situación

El desafío tal vez sea, entonces, el de compatibilizar lo que designamos como una ontología —o desarrollo del Ser, de “la vida”— y, a la vez, pensar este desarrollo en términos estrictamente situacionales. La complejidad de esta operación se advierte con facilidad, porque no es lo mismo formular una teoría “de” la situación, que desplegar un pensamiento “en” situación que es definitiva lo que interesa.

En este sentido, la situación teorizada como objeto, como algo pensable “desde afuera”, no hace más que repetir el esquema sujeto—objeto básico según el cual el primero se encuentra siempre preconstituído —de nuevo aparece el individuo con su “yo” extrasituacional— y el segundo, la situación—objeto, sería algo “otro”, externo, prescindible, y a dominar.

Insistamos, pues, con el principio según el cual no existe nada fuera de la situación, excepto otras situaciones. La comprensión de este principio no encontrará en principio más obstáculo que aquel que le oponga la resistencia que ejerce el imaginario transituacional que es propio del poder capitalista.

Hemos visto ya como las situaciones adquieren una consistencia determinada a partir de la existencia de una exigencia ontológica, y cómo, en situación, lo que se manifiesta es una asimetría respecto de los requerimientos que precisamente no hacen sino fundar tal situación.

Efectivamente, de lo que se trata es de terminar de identificar cómo

opera a la vez, e inseparablemente, este principio según el cual no hay sino situaciones concretas, junto con una ontología vitalista substancial, entendida como una nada de determinaciones.

El principio situacional, presentado como separado de una ontología, es sólo un relativismo reaccionario que pretende ubicarnos permanentemente frente a una simetría, negando la existencia de criterios “ontológicos”, o de exigencias para los habitantes de una situación. Según el relativismo situacional, cada uno de nosotros no seríamos más que objetos de una “estructura” desontologizada de cuyas grietas emergería —en extrañas oportunidades— el sujeto (o mejor, la subjetividad sin sujeto), es decir, la posibilidad de tomar una decisión en los límites de “lo indecible” mismo.

Del otro lado una fórmula que indique la presencia de una ontología separada del principio situacional no sería sino una pobre enunciación sobre el carácter universal —por supuesto, abstracto— de la vida.

De lo que se trata, en cambio, es de pensar “el todo en la parte”, en términos del universal concreto. Así, la vida no existe sino en situaciones, y los requerimientos de la vida —su tendencia a persistir en el despliegue de su multiplicidad—, no se expresan sino en el múltiple de las situaciones como exigencias singulares, cada una de las cuales funda una simetría, es decir, una consistencia situacional.

Una situación se define, entonces, tanto por su singularidad como por su pertenencia en el múltiple de las situaciones.

Estas observaciones tienen por efecto inevitable la refundación de una teoría del compromiso desde el momento mismo en que para el habitante de la situación no existe sino una opción limitada, consistente en asumir o no —en grados distintos— una fidelidad respecto de la exigencia ontológica. En efecto, para quien advierte que sólo “somos” en situación, no hay “simetrías” imaginarias, sino requerimientos concretos. No se trata ya —entonces— de opinar tal o cual cosa, ni de decidir en el límite de lo “indeseable mismo”, sino de asumir un destino para el cual “no todo es lo mismo”.

Sólo en un mundo absolutamente virtualizado como el de la globalización capitalista, en que toda singularidad tiende a diluirse, puede pensarse

en términos de intereses y opiniones individuales, con total indiferencia respecto de la supervivencia misma del planeta.

Una teoría del compromiso ontológico—situacional, es aquel que “en situación”, se pone del lado de la potencia, de la radical defensa de la vida.

Así, el compromiso adopta su carácter político, cuando asumimos la necesidad del pasaje de la potencia al contrapoder, es decir, cuando somos fieles a la lucha anticapitalista expresada de forma singular en cada situación, pero a la vez, apuntalando la ramificación al infinito que en cada situación nos empuja a la construcción de este contrapoder intersituacional, al que nos referiremos más adelante.

“Aquí y ahora” o “el momento”

Llamamos, concretamente “situación” a los “modos de existencia” de la vida de los hombres. Y desde esta perspectiva definimos a la situación como un múltiple conformado por múltiples que funcionan como en una unidad otorgada por una exigencia concreta. Cada una de estas exigencias singulares son también las esencias de estos múltiples, o situaciones.

Desde este punto de vista, “situación” no es un nombre que utilicemos para referirnos a aquello que pasa en concreto, en un momento dado, ni para nominar un contexto, o un episodio. La situación existe siempre en un movimiento de “actualización” permanente, en un “aquí y ahora”, o sea, en un corte en el cual el pasado, el futuro y el presente existen en acto, como exigencia, como resultante vivo del devenir de la multiplicidad.

Lo que llamamos, entonces, un “momento”, un “aquí y ahora”, es siempre un “resultante” —en el sentido que esta palabra tiene en física, o sea, resultante de fuerzas— que puede ser, y de hecho lo es, en muchos casos, resultante de resultantes, es decir, un momento, un “aquí y ahora” que existe como resultado de varias situaciones.

Entonces un momento, un “aquí y ahora” puede designarse como “coyuntura”, en la medida en que un momento es la actualización de una coyuntura, en una situación dada, o en un conjunto de situaciones, pero en —y para— un corte actual.

Llamamos así, “aquí y ahora” al corte que nos instala en un nuevo “punto de vista”, o que inaugura una nueva “perspectiva”.

Esto, a su vez, solamente será comprensible si, como decíamos anteriormente, abandonamos la ilusión de un tiempo lineal y asumimos que la realidad, el presente, es “más espeso” y multidimensional de lo que la ideología burguesa nos indica.

En esta concepción del tiempo –“tiempo estallado” de Benjamin–, es posible pensar al “aquí y ahora”, como a aquellos momentos, lugares y espacios en que realmente nos situamos en tanto personas (multiplicidades) convocados a responder a las diferentes exigencias de las situaciones en las que pertenecemos–participamos.

La situación está siempre completa

Como militantes políticos situacionales, entonces, no podemos sino estar de acuerdo con el poema de Pessoa transcripto más atrás. Lo que Pessoa enuncia en su poema, efectivamente –al menos tal como nosotros lo interpretamos– nos ayuda a presentar otro principio situacional fundamental que dice que una situación está siempre completa. Una situación es un modo de ser, y si la existencia de modos diferentes es múltiple, cada uno de ellos y los acoplamientos que producen, están siempre “completos”.

A partir de este principio lo que se abandona no es la acción en –y por– la situación, sino la acción tan patética como riesgosa del “militante triste”, que parte de la base que “a la realidad le falta algo”, y que él, desde un ilusorio “afuera”, podrá completarla.

Desde los escritos políticos más reaccionarios de Platón –*Las leyes* y *La República*– se hace presente en la filosofía occidental esta gigantesca tentación de imaginar que un militante –un político– podría ser como el médico que por conocer el bien del paciente mejor que este mismo estaría autorizado a preparar un tratamiento –el programa– incluso violentando la eventual resistencia del paciente, ya que él es quien puede, en efecto, hacer “el bien del pueblo–paciente”, a pesar del “pueblo–paciente” mismo.

En situación se desarrollan fuerzas vivas y subversivas que no parten ni de un modelo, ni de un “deber ser” de la voluntad del amo (incluso cuando éste se pretenda un “amo liberador”), sino que pertenecen a la situación misma y se despliegan en su interior. Así, la situación está siempre completa porque, a la vez, posee en ella misma las fuerzas de su propio desarrollo y superación.

XI REVOLUCION Y RUPTURA

Ruptura y revolución

Cuando hablamos y desarrollamos estas “claves” de la alternativa, queda siempre flotando la clásica pregunta sobre la “ruptura”, es decir, sobre el fin del capitalismo o sobre lo que clásicamente se llama “la revolución”.

Hemos adelantado bastantes pistas como para pensar a la “revolución” sobre la base de la multiplicidad como única vía de superación del capitalismo, es decir, de la potencia y del contrapoder. ¿Pero que sucede con la noción de revolución como designando una ruptura histórica global?

Desde un punto de vista histórico —y más aún antropológico—, la historia procede por rupturas sucesivas, las que inauguran nuevas épocas, nuevas situaciones.

Y a la vez, estas grandes rupturas, no operan por la simple decisión y voluntad de uno o de un grupo de individuos. Cada una de estas grandes rupturas, a la vez, son efectivamente, fundadoras de nuevas épocas, coyunturas y situaciones.

Podemos desear esta ruptura, como deseamos la ruptura que acabe con el reinado criminal del capitalismo, pero a la vez, a la verdadera ruptura no se la puede planificar totalmente, o sea, no se la puede “construir”, sin más.

Y en efecto, esto nos conduce a preguntarnos: ¿para qué pueden servir tantos sacrificios militantes, si la ruptura no depende de una voluntad o de una decisión?

Las cosas no son, sin embargo, tan sencillas, porque resulta que al mismo tiempo que sabemos que las rupturas no dependen de una voluntad —por poderosa que ésta sea— sabemos también que no hay ruptura sin actividad militante radical.

En efecto, no hay ruptura revolucionaria sin un fuerte deseo, sin praxis revolucionaria. Y aún así, estos deseos, estos desarrollos de la praxis revolucionaria, constituyen más bien las condiciones necesarias del cambio, que las “condiciones suficientes” del mismo.

Entonces, si bien nosotros repetimos con el Che que un revolucionario es quien “hace la revolución”, no dejamos de afirmar, a la vez, que esto no implica que podamos centrar nuestras “tareas” en la producción de “la ruptura” sin recaer en el riesgo —ya enunciado— de inventarnos una “situación de situaciones” de la que pasarían a depender en forma imaginaria el resto del múltiple de las situaciones. Pues si se “conoce” el “cómo” realizar la ruptura, si podemos privilegiar un aspecto, una situación, de la que esta ruptura depende, si nuestra estrategia dice saber el “cómo y dónde”, es muy probable que se esté operando ya esta subsunción del múltiple real en escenario único de la lucha por el poder. Nuestras tareas, en cambio, pueden más bien orientarse a partir de los elementos internos a las situaciones que vivimos, no para renunciar a la ruptura, sino más bien como reconocimiento de que los cambios de época, de coyuntura y de hegemonía, requieren algo más que un atajo imaginario hacia la toma del poder.

Precisamente, el aumento de la potencia “en situación”, y la construcción del contrapoder, aún sin producir las condiciones suficientes, constituye sí, un aporte real a la constitución de estas condiciones necesarias para “la revolución”.

Dicho de otra forma, hay que admitir el agotamiento de una actitud “transitiva”, propia de buena parte la militancia, que abordaba las diferentes tareas militantes no por el valor la tarea “en sí”, es decir, por el propio sentido de una —tal o cual— acción. Para la lógica “transitiva” el objetivo final de la tarea no reside tanto en el “acto en sí” como en una concepción según la cual cada uno de estos hechos son simples eslabones que apuntaban a la gran ruptura.

Esta reducción de las luchas concretas, de las situaciones en las que se

organizan las resistencias concretas frente a las formas de opresión que cada situación ejerce, condujeron más de una vez a la instrumentalización militante de las luchas en pos del “gran objetivo”: “tomar el poder hoy, para cambiar la sociedad mañana”.

El problema, una vez más, se deriva de la constatación de que esta gran ruptura no es planificable, y que, entonces, centrar nuestros esfuerzos en lo que por esencia no podemos dominar es, pues, condenarnos a un cierto grado de impotencia. Pero, por otra parte, el problema fundamental de esta concepción —ya algo desgastada— era que confundía, como ya lo hemos visto, la “verdadera gran ruptura” con “la toma del poder central”.

Nuevamente se presenta la cuestión del “atajo”, para la cual se trata de llegar, de recorrer el camino lo antes posible, en forma recta si fuera posible, de arribar sin más pérdida de tiempo al “punto” de la realización. Este es el movimiento característico de toda una etapa de la política correspondiente, a la vez, a toda una era dominada por una cierta fisonomía del estado—nación²².

En rigor, lo que proponemos no es un desconocimiento del poder del estado sino un cambio de enfoque que nos permita pensarlo en forma dinámica, como algo muchos más complejo que un mero instrumento político en cuyo seno estaría —todo— el poder (necesario y suficiente) como para transformar radicalmente la sociedad.

No se trata entonces de desconocer la importancia eventual de contar con el aparato estatal en el marco de un proceso de ruptura. Pero una cosa es participar en un proceso revolucionario, por ejemplo, a partir de asumir las exigencias de la situación singular de la gestión estatal, y otra muy distinta es reducir el proceso múltiple de la ruptura a un sólo punto —la situación de la gestión estatal—, o a una estrategia —“una voluntad”— única y universal de dominio del mundo a través de la instrumentalización del conjunto situacional, en nombre de una política infestada de fetichismo estatal.

De lo contrario existen altísimas probabilidades de que una vez tomado “ese” poder lo que suceda sea que se constate, finalmente, que no ha habido una “ruptura” de fondo, y que a la vez, ya es demasiado tarde

para encarrilar esta tendencia, porque la ruptura no se decide ni desde abajo —antes de la toma del poder—, ni mucho menos desde arriba —es decir, desde el poder—.

Por ello, no vemos que se pueda aportar efectivamente a las tendencias situacionales que empujan a favor de la ruptura sin “ex-centrar” la cuestión del “poder central”. Lo que, insistimos nuevamente, no quiere decir, por supuesto, que subestimar u olvidar su importancia.

A pesar de los prejuicios que estas ideas puedan despertar, esta excentración de la “cuestión del poder” no niega para nada el carácter eventualmente necesario y deseable de la toma del poder al interior de un proceso más amplio de ruptura.

De lo que se trata es de capitalizar las experiencias del pasado, y de asumir las verdaderas tareas revolucionarias, las que sí podemos realizar, es decir, la creación aquí y ahora de nuevas formas de vida así como la coordinación efectiva de luchas y trabajos conjuntos.

Y a la vez, estas experiencias exigen ser tratadas con una cierta seriedad, ser pensadas en su carácter singular e irrepetible. Por ello, no se trata simplemente de copiar, de repetir formas, sin más, como si esas formas a copiar fueran unas puras imágenes espectaculares a consumir.

Volviendo una vez más al ejemplo de la Revolución Francesa, observamos que la “ruptura” no fue el objetivo que condujo a los revolucionarios, ni a la clase entonces revolucionaria, sino que lo que realmente motivó a los habitantes de la dinámica revolucionaria francesa fue la construcción de una sociedad nueva que en un momento dado devino condición suficiente para la ruptura.

Por supuesto que esta consideración no implica que tengamos que resignar el hecho —evidente por sí mismo— de que en el devenir, en la construcción del contra-poder, haya que asumir diversos grados de enfrentamiento políticos, pero eso, en todo caso, es ya un patrimonio del saber popular, en el sentido en que todas las rupturas históricas han traído aparejadas niveles y formas de la violencia propia de lo que Walter Benjamin llamaba la violencia pura, es decir, la violencia implicada en la destrucción de todo orden (considerado injusto).

De lo que se trata, en fin, es de volver a la idea de las paralelas, o sea, de

ratificar una vez más que el proceso de la revolución, o del cambio social, no puede ser asimilado a la de la lógica del enfrentamiento, y que —como lo veremos más adelante—, aunque efectivamente no hay cambio social sin ciertos niveles de enfrentamiento, sin embargo, lo que mueve al militante situacional a asumir este enfrentamiento no es de ninguna manera una determinada estrategia de cambio global ni una determinada “voluntad” de transformar el mundo de acuerdo “al modelo”, sino simplemente, la exigencia de la potencia, del contrapoder.

Epoca y catástrofe

Quizás uno de los puntos centrales para adoptar lo que nosotros llamamos “la nueva radicalidad” resida en la dificultad de renunciar a lo que se presenta en la militancia clásica como una actitud “todo-poderosa”, no en los actos, sino, y sobre todo, en el terreno de las promesas.

En efecto, las situaciones donde militamos, creamos y vivimos, relacionadas con otras múltiples situaciones, existen ellas en este “zócalo”, en esta base a la que hemos llamado la “época”, para nombrar —de alguna manera— a esta verdadera “atmósfera” o constelación que nos “forma y conforma”.

Ahora bien, decimos que no hay más militancia que aquella que a través de las “acciones restringidas”, de las acciones “de” y “para” la situación, acceden así al universal concreto.

Ahora bien, la acción ubicada en el desarrollo de los mecanismos de contrapoder, es decir, las acciones que se ejecutan en las situaciones, pueden muy bien ser de una potencia máxima y, sin embargo, como acabamos de ver, no producir mecánicamente “cambios de época” o de “constelación”, los cuales, pues, no dependen jamás —al estilo “causa-efecto”— directa e inmediatamente de los actos producidos a tales efecto.

Decíamos que para comprender esta “no-relación”, entre ruptura, cambio de época y actos directos, había que pensar la acción política como siendo a la vez “condición necesaria y a menudo, insuficiente”.

La ruptura, el cambio de época, entonces, no dependen totalmente de lo que hagamos, no al menos de manera lineal.

Esto no permite equiparar —en ningún caso— el “hacer” con el “no

hacer". Se trata más bien de avanzar en un pensamiento que permita realmente superar los mecanismos que nos impiden desatar mayores niveles de potencia, desenganchando la capacidad inmensa de una teoría axiomática del compromiso según la cual no existe una explicación a la pregunta de "por qué un revolucionario es un revolucionario", respecto de toda acción instrumental, transitiva.

En efecto, frente a la exigencia no existen "simetrías": no hay una explicación suficiente sobre por qué un revolucionario hace la revolución. ¿Cómo responder a la pregunta sobre el por qué la vida persiste en su despliegue?

Esto quiere decir, en efecto, que los militantes debemos admitir con coraje que nuestro compromiso se define en un nivel existencial y siempre en relación con una exigencia, sin contar con la "promesa" que tanto espacio ha ocupado en nuestras fantasías: "el control de un mundo finalmente dominado".

Una militancia situacional habrá de sacrificar sus pretensiones de saberes totales, admitiendo la existencia "no saberes", o de "ángulos muertos" estructurales. En otras palabras, se trata de sostener el compromiso sobre la base de la exigencia y con el coraje de asumir la existencia de un "no saber" que "no es una ignorancia".

Un caso famoso ilustra esta ilusión de "todo-poder" de buena parte de la militancia clásica, es el famoso "caso Lysenko": este genético soviético elaboró una teoría aberrante que afirmaba, contra toda evidencia práctica y científica, que los caracteres adquiridos en la vida de alguien eran hereditarios.

La aberración consistía en el evidente absurdo por el que —por ejemplo— si alguien perdiera un brazo, su hijo podría así nacer sin dichas extremidades.

En realidad, el interés de Lysenko residía en crear una "falsa ciencia", un simulacro, es decir, una teoría en la cual "la conclusión ordene la experiencia" para fundamentar científicamente la todo-poderosa revolución, o, en su negativo, para rechazar el que unos simples genes, caprichosamente, se opusieran a la potencia de la revolución.

Lysenko cristaliza de manera caricatural la idea moderna de la revolu-

ción (cientista y moderna) a través de la cual el hombre cree que "él" no debe soportar "no saberes" o "ángulos muertos", sino que debe dominar el conjunto del real.

Para Lysenko, entonces, el comunismo debía incluso dominar la evolución natural: no serían unos pequeños genes "de mierdita" que los iban a fracturar la totalidad totalizante de una teoría perfecta de la revolución comunista.

Esta "teoría perfecta", este "todo saber" es —como ya fue visto— en sí mismo una evocación de este supuesto saber de la totalidad, de la completitud, una pretensión de ser a la vez "completo y consistente", y por lo tanto, puramente imaginario, puesto que finalmente un discurso tal termina despojándose de todo carácter de completitud y consistencia.

Esta idea que indica que una sociedad "libre" debe poder modificar al hombre, a la naturaleza del hombre en su misma carne, de acuerdo a los objetivos concientes de un programa. Esta idea, pues, es la idea según la que —entre otras cosas—, se ha hecho que en los países del llamado "socialismo soviético" se hayan construido una serie de simulacros, de sofismas, en nombre del principio de "salvar la revolución". Se decía entonces a los honestos militantes, a los investigadores y artistas que debían censurar y limitar sus obras y sus vidas para salvar el comunismo, y lo único que se logró es que de manera trágica el socialismo se convirtiera en "el camino más largo hacia el capitalismo".

El coraje, en cambio, exige un honestidad esencial: no hay nada, absolutamente nada que "esconder o censurar" en nombre de la verdad, de la libertad. Sobre estas censuras y secretos se funda el funcionamiento del amo, y como sabemos, no existen "amos liberadores", sólo existen amos.

Cada vez que negamos el carácter situacional de la militancia —aceptando con coraje que entre todos los determinantes que conforman una época existen muchos que no podemos manejar—, caemos en la "posición de Lysenko": toda la impotencia del mundo escondida detrás de un par de afirmaciones todo-poderosas.

Existen cosas no demostrables, tal es, sin lugar a dudas, un axioma materialista fundamental. Negarse a aceptar este principio es ponerse bajo una apatencia omnipotente del lado de la impotencia.

Las guerras, las grandes crisis, los grandes desastres debidos a la meteorología, los terremotos, son cosas sobre las cuales –por ejemplo– podemos saber muchas cosas, pero a la vez, este “saber muchas cosas” no puede nunca enunciarse como un “saber todo”, puesto que en este caso, incluso, nuestros conocimientos más legítimos quedan invalidados por efecto de esta ilusión idealista.

El compromiso que proponemos es aquel que se funda en el coraje de “militar a pesar de todo”, es decir, en un deseo de la liberación, de construir libertad, sabiendo que se hace lo que “se debe hacer”, y no porque al final está la promesa del futuro dominio del mundo.

Lo único que un hombre o una mujer libres pueden hacer, entonces, es “lo que hay que hacer” en las situaciones de las que forman parte: comprometerse al infinito con la exigencia de justicia, en vez de fugarse en la fantasía de ser todopoderosos.

Las diferentes épocas influncian y transforman las situaciones. Por esto la liberación es el nombre de una actividad humana permanente. Estamos siempre tan cerca y siempre tan lejos del objetivo final...

XII

TRADICION Y REVOLUCION

La dialéctica de la recreación

José Carlos Mariátegui es un nombre clave en la cultura latinoamericana. Fue algo así como el “fundador” –atribución que hace justicia a su espíritu– del marxismo latinoamericano. Lo que no quiere decir que haya sido, ni mucho menos, el primer “marxista” en Latinoamérica.

La distinción es sutil: el marxismo, como se sabe, es un fenómeno muy anterior a Mariátegui. Pero a la vez, se dice que Mariátegui es el fundador del marxismo latinoamericano, para distinguir a este último de los marxismos ortodoxos nacidos en la Europa de los siglos XIX y XX.

Mariátegui, contra todo formalismo, fue un militante e intelectual peruano que logró –durante el período extremadamente corto en que duró su vida– plantear algunas de las tareas de la emancipación latinoamericana como un conjunto integral de pensamientos y prácticas libertarias. No nos interesa aquí repasar su obra ni su biografía, sino más bien tomar de sus argumentos, una dialéctica entre tradición y revolución, algo así como “la dialéctica de la recreación” a partir de la cual este militante–investigador fundó sus propias hipótesis de trabajo.

Tradición y revolución, entonces, se conjugan. La revolución habita en la tradición como posibilidad, y más, como exigencia. Pero la tradición no es inmediatamente revolución. Entre las dos debe mediar un proceso al que Mariátegui designa con el nombre de “recreación”.

La revolución no será nunca un comenzar de cero. No hay rupturas totales. Muy por el contrario, toda revolución es un hecho fuerte, profundo, de continuidad. Porque la tradición contiene, efectivamente, los elementos a desplegar.

Pero a la vez, este despliegue no es una tarea sencilla ni inmediata. Pues, si es posible realmente hallar en la tradición un conjunto de elementos revolucionarios, se debe a que la tradición no es sencillamente un horizonte homogéneo.

Entonces si bien en la tradición sobreviven, como en una totalidad ya hecha, el conjunto heterogéneo de elementos, a la vez, esta disponibilidad no es nunca instantánea.

En efecto, este conjunto de elementos, de representaciones, pueden tener un efecto sobre la potencia, pero sólo a condición de ser trabajados de acuerdo con las exigencias de época y más allá, de la situación. ¿Pero cómo es posible este proceso de recreación?

Antonio Gramsci hablaba de una estructura del “sentido común”, un mosaico en el que se sedimentaban capas y retazos de discursos y razonamientos dominantes en épocas pretéritas y articuladas por la acción del contenido de la hegemonía actual, es decir, capitalista. Sin embargo, razonaba Gramsci, si el sentido común estuviese formado solo por estos elementos, entonces no habría absolutamente nada en los habitantes de la situación que pudiera empujarlos hacia la creación, la resistencia y la revolución. Y efectivamente, un conjunto de tesis tales eran —y aún lo son— absurdas.

La sola constatación de la existencia de tendencias históricas que empujan del lado de la liberación, enfrentadas y frecuentemente avasalladas por la tendencia dominante de la conservación resulta para nosotros sencillamente una evidencia en sí misma.

Para el comunista italiano, esta posibilidad misma de la persistencia en la resistencia y en la lucha por la emancipación hallaban su fundamento en lo que designaba como “núcleos de buen sentido”, es decir, una cierta capacidad que los grupos dominados —y en particular del proletariado— de sistematizar sus propias prácticas sociales en el sentido de la liberación.

Este núcleo de buen sentido funciona en Gramsci como lo hace la

“conciencia de los intereses históricos en Marx”, o la “idea adecuada” en Spinoza, es decir, como producto—productor de aumentos en la potencia.

Existe, así, una relación de mutua potenciación entre la idea adecuada (de las prácticas) y la potencia que estas prácticas alcanzan en relación con todos los intentos de limitarlas, o de contenerlas dentro de lo que Gramsci denomina “hegemonía burguesa”.

Aquí es donde tanto Gramsci como Mariátegui revelan la centralidad que adquiere para ellos la noción de “praxis”, como verdadero núcleo ordenador de sus acciones y pensamientos.

Tradición, entonces, sería el nombre de la disposición de la historia pasada. No se trata por lo tanto de negarla, de oponerse en un todo y frontalmente, porque, de alguna manera, la tradición operaría como una materia prima de nuevos procesos creadores.

Pero no podemos por ello, tampoco, asumirla en su “estado actual”, o, como diría el joven Hegel, “en su positividad”. Porque sin someterse a crítica, la tradición se torna simplemente opresión.

Efectivamente, la tradición sólo recobra vida en situación, y si puede volver a decirnos cosas, ello ocurre al precio de una actualización, es decir, al perder su estado sólido, a confrontarla con nuevos desafíos, en la singularidad absoluta desde la que se ve convocada.

La tradición sólo vive en la praxis: sólo en situación el pasado se torna, como decía San Agustín, “pasado del presente”.

La recreación —como proceso—, por tanto, depende, en buena medida de la idea de situación. O de la aceptación de la singularidad histórica desde la que se la evoca, y para la que se la requiere.

Y es que no existe una verdadera asunción de la tradición sino es precisamente a través de la resistencia a aceptar este “relato tradicional” tal como se presenta. Y como se sabe, esto raramente vez ocurre.

En el mundo espectacular, regido por la normalidad, la tradición aparece como el elemento incuestionado de la vida, y la contestación espectacular, en la simpleza de pretensión de la ruptura total e inmediata.

Pero algo tiene que fallar para que la normalidad se fracture, para que la unidimensionalidad ceda en su persistencia y de lugar al múltiple de situa-

ciones, es decir, para que el proceso de la recreación de inicio. La recreación depende así, siempre de una insuficiencia del poder, y entre ellos no hay más relación que la de incompatibilidad.

De hecho la posibilidad del pensamiento y de la política dependen del compromiso y la intensidad con que se asuma la exigencia situacional.

Aquí es donde se ubica José Carlos Mariátegui, lidiando contra la ortodoxia marxista, intentando asumir la exigencia que se desprende de su situación, de su época, del Perú, y de la América latina de la década del 20, arriesgando la comodidad que ofrece la plácida asimilación a las verdades partidarias oficiales, al imaginario extrasituacional, al saber técnico de la revolución encarnado en el stalinismo naciente.

La tradición para él es el comunismo incaico, precolonial, junto a las instituciones de la colonia española. Es el espíritu de la comuna indígena, junto a la república blanca que le dio la espalda al indio. Esta tradición tomada por las generaciones anteriores a Mariátegui dio lugar al pensamiento reaccionario, conservador, vigente hoy día en el Perú.

Pero sobre las rutas ocultas, y los relatos olvidados, Mariátegui se da a la tarea de recrear, de releer, de “interpretar” esta historia, fundando, como hemos dicho, toda una tradición revolucionaria latinoamericana de militantes investigadores para quienes la tradición, la historia, es siempre un campo de operaciones para el proceso de actualización-recreación.

La historia se vuelve dramática al ya no poder ser un texto para la interpretación del académico. Se transforma en un verdadero campo de tensiones convocada desde la exigencia situacional del filósofo de la praxis que pretende desentrañar el sentido de la vida, y a la vez, combatir los obstáculos para su despliegue.

Mariátegui llega por esta vía a construir un mito revolucionario ligando los aspectos vivos de la tradición (la supervivencia de prácticas solidarias de la comuna, una “imagen identificatoria de la felicidad” alternativa a la liberal-burguesa dominante y la emergencia del proletariado moderno y su promesa de redención, asociada con los aportes occidentales en términos de ciencia y técnica) a un presente que requería la emergencia de un sujeto político capaz de realizar lo que aparece como las posibilidades de dicha situación, es decir, el comunismo.

Ese pensamiento de Mariátegui sobre la historia, un pensamiento que marca un antes y un después en el pensamiento revolucionario latinoamericano —o la especificidad de un marxismo propiamente latinoamericano en el que luego se inscribirá por ejemplo el Che Guevara— es un pensamiento de la historia —“el pasado es raíz y no programa”, como decía el peruano— sobre cómo relacionarnos con ella.

La recreación implica siempre una investigación —también histórica—, una creación “heroica”.

He aquí, entonces, otra pista para la nueva radicalidad política: la crítica de la tradición no es un simple proceso de negación deshistorizante, sino un complejo mecanismo de recreación organizada desde un requerimiento del presente que exige siempre nuevas elaboraciones para afrontar la revitalización de aquellas representaciones que habilitan e inspiran, en situación, la construcción del contrapoder .

Lectura y radicalidad

Es evidente que la praxis, el pensamiento de la radicalidad, no puede prescindir de un pensamiento sobre su posición con respecto a las recientes gestas e historias revolucionarias.

Precisamente porque se trata de ser “fiel” a la esencia de este pasado más que a las formas concretas en que fueron desarrolladas, podemos entrever la importancia que adquiere la pregunta sobre cómo se “lee el pasado”.

Vimos recién, con José Carlos Mariátegui, que la recreación no es sencillamente una imagen espontánea del pasado, y que no hay inocencia alguna en la forma de encarar una recreación histórica. Pues bien, de esto se trata, es decir, de desarrollar una lectura histórica que asuma esta ausencia de inocencia.

Lo primero que “sabemos”, desde una perspectiva situacional, es que el pasado resulta de una “pura lectura”, o de lo que en realidad existe “aquí y ahora” como elemento del presente.

De esta manera, por ejemplo, cuando los supuestos “historiadores” revisionistas europeos ponen en duda la existencia de los campos de ex-

terminio nazi durante la última guerra mundial, nadie se engaña: están hablando desde –y por– el presente, son nazis –o neo-nazis– interesados en darle una nueva legitimidad al nazismo, objetivo para el cual deben tratar de releer la historia “negándola”: ocultan un elemento real del múltiplo realmente existente “aquí y ahora”.

De la misma manera, de lo que “ha pasado” en los devenires revolucionarios nunca puede decirse que “ha pasado de una buena vez por todas”. Ni el olvido ni la memoria son mecanismo pasivos: se trata en ambos casos de construcciones permanentes, pero no en el sentido que los posmodernos le dan a esta afirmación, como una construcción de “relatos sin bases ni límites”, sino como una construcción a partir de la recreación del pasado que existe aquí y ahora, a través de nuestra fidelidad.

De esta manera, si no podemos jamás “reconstruir el pasado”, habrá que construir a partir de este pasado en tanto elemento del presente.

Elementos de este pasado que no habíamos visto en otros momentos se transforman así hoy en día en centrales, y otros que parecían centrales dejan su lugar a nuevas prácticas. Sin embargo esto tampoco nos instala en una lógica nietzscheana de una “pura interpretación”, sino en una acción de fidelidades vivas y concretas con lo que “del pasado”, no pasa nunca.

El caso de John William Cooke

Existe, como si dijéramos, una “materia prima” para alimentar este mecanismo mariateguiano de la “recreación”, al que ya nos hemos referido. No es un mero capricho, ni una “interpretación de la interpretación”, al infinito, sino, una conjunción de tendencias articuladas por la exigencia situacional.

En situación existen tendencias (por supuesto, dentro de un campo de tendencias), y a cuestionar los poderes estatuidos por parte de los habitantes de la situación. Sin este principio lo que se ausenta, es la posibilidad misma de la política. Con Maquiavelo y Spinoza, arranca precisamente toda una tradición de pensamiento que identifica en este punto a la potencia como tendencia ontológica e immanente de la multitud.

Este “exceso” de prácticas, o despliegue de lo múltiple, tiende a produ-

cir un “sobrante de significados” respecto de las posibilidades mismas de normalización del poder.

Sin embargo la tensión se produce, y la representación opera como fuerza reconducente, como estrategia de separación del cuerpo –de los cuerpos– de la multitud, respecto de su potencia.

Así, en cierta medida “potencia y poder” aparecen como “multitud y masa”, correspondiéndose la segunda con la “falsa unidad” espectacular, y la primera con la producción de la potencia y el horizonte del contrapoder.

Este “exceso” entonces, corre siempre el riesgo de ser “reinterpretado” como un “hecho” más, normado, tratado como “caso” de una ley, variación de una frecuencia.

Este mecanismo del poder –al que Gramsci designaba como “hegemonía dominante” (burguesa), por supuesto no es un accesorio complementario a estas “relaciones de poder”, sino una capacidad central sin las que no se puede hablar propiamente de “dominio” ni de poder.

Sin embargo no hay porque aceptar, como corolario de la admisión de estos mecanismos de poder, la existencia de un “dominio absoluto”. En efecto, paralela a la hegemonía dominante, lo hemos desarrollado ya, late la exigencia situacional, el desarrollo de la potencia como resistencia al poder unidimensionalizador sorbe las situaciones.

Esta tensión anuncia una disputa por el sentido, o el comienzo de la lucha política. Esto resulta visible, por ejemplo, en la experiencia del peronismo, y en particular, en la figura prototípica del Peronismo Revolucionario encarnada en John William Cooke.

Cooke es precisamente alguien que asiste al parto, a la emergencia de esa lenta acumulación que devino en “exceso” de prácticas respecto del poder, es decir, al desarrollo del moderno movimiento obrero y popular argentino. Fue testigo de las dificultades que se le iban presentando al movimiento –a partir de la década del cuarenta– para estructurarse, y desplegó él mismo denodados esfuerzos para combatir –sobre todo a partir de fines de los 50– los mecanismos normalizadores del poder, destinados a reintegrar la emergencia de ese sujeto múltiple en gestación.

Cooke, como nosotros, “quería” llamar comunistas a estas prácticas, y a pesar de encontrar serias dificultades, emprendió una esforzada aventura

para nombrar esta desmesura.

Y no se puede decir que Cooke haya fracasado absolutamente a la hora de bautizar al peronismo, ya que aún en la derrota, cuando este exceso fue destruido, reincorporado o simplemente aniquilado, no deja de pensarse al peronismo en la terminología cookeana del “el hecho maldito del país burgués”.

Cooke se enfrentó así con un enorme dispositivo de burócratas y funcionarios políticos de todo tipo interesados en moderar y reinscribir esta potencia emergente dentro del chaleco de fuerzas del capitalismo dependiente argentino.

El peronismo como experiencia popular en la Argentina fue un territorio de disputas. Dos proyectos, dos palabras: masas o multitud, poder o potencia. A los ojos de Cooke este dilema se planteaba políticamente como la alternativa entre el control del movimiento popular por parte de una camarilla de hábiles dirigentes pseudopopulares, o la encarnación de un sujeto revolucionario múltiple.

Decía Cooke que el peronismo era “policlasista” —ciertamente—, pero que su ideología era burguesa, y que esto ocurría así básicamente porque no existen ideologías policlasistas, y que en última instancia, como decía Marx, la clase social hegemónica impone a los grupos subordinados su propia visión del mundo.

Registraba así la reducción operada por el poder del múltiple a lo uno, y descubría a su vez, el contenido clasista hegemónico de ese uno.

Normalización, o reinserción subordinada, es decir, integración o potencia y recreación, esto es, la búsqueda de nuevas nociones funcionales a la radicalidad.

Y por supuesto que para la Argentina de Cooke, no cabían los esquemas fáciles. No se trataba simplemente de peronismo—antiperonismo, sino del esfuerzo por desarrollar el movimiento real, combatiendo y asumiendo críticamente las representaciones políticas e ideológicas producto—productoras del movimiento mismo. En Cooke no son estas representaciones las que determinan, sino el movimiento del real, el que mediante estas representaciones simbólicas, es decir, a partir de su aceptación, está llamado a superarlas y a superarse mediante la praxis revolucionaria.

Son, estas, épocas de tensiones en donde la conciencia queda atrapada entre prácticas heterogéneas. Existe ya un nivel de la potencia, existe una generalización de la resistencia al poder. Se vislumbra en el horizonte la construcción del contrapoder. Y al mismo tiempo las representaciones del poder siguen operando, siguen actuando con efectividad. La conciencia no necesariamente se adecua. Es aquí donde la lucha política se torna una cuestión crucial.

De un lado, las fuerzas del orden se hacen fuertes desde el poder central, apoyándose y reforzando los efectos del individualismo de los mecanismos de serialización. Se tensan los recursos del poder. De otro lado surge la movilización, la potencia de la base, en múltiples y heterogéneas expresiones.

Cooke, no conocerá el desenlace de este drama, pero nos interesa especialmente su ubicación en el despliegue de este proceso, como un curioso militante situacional, navegando en mar revuelto. Entre tensiones, matices y dobleces Cooke insiste en orientarse de acuerdo a la exigencia situacional, de la praxis, intenta pegarse al real.

Si efectivamente la neblina se hacía espesa, Cooke consideraba que era posible abocarse aún a la constitución de unas representaciones que orientaran al real hacia su exigencia, es decir, intentaba dotar al movimiento de elementos políticos y teóricos aptos para resistir los efectos virtualizantes del poder: actuaba como filósofo de la praxis.

En Cooke no hay lugar para simplismos: las representaciones no quedan diluidas u olvidadas. Cooke es un “filósofo de la praxis”, o como decíamos más arriba, un “trabajador de la cultura”. Conoce su situación, y asume el compromiso. Elabora sus propias hipótesis sobre el papel de las prácticas y la conciencia, y sobre la ubicación en el nivel de las prácticas y las relaciones sociales de las claves de la política y de la historia. Es un realista en el sentido más noble del término (que es el de oponer el real a la realidad) que sabe que no hay táctica ni estrategia por fuera de las tendencias prácticas de la emancipación.

Así recurrirá a identificar a la burocracia con la impotencia. Los burócratas escapan a la exigencia de la situación, obvian el compromiso, no con un ideal, o con un conjunto de conceptos, sino con el movimiento

real. Se despegan lo suficiente como para tener “intereses aparte”, y a la vez, no tanto como para dejar de jugar un papel en la separación del movimiento respecto de sí mismo y de su potencia.

Como Mariátegui, entonces, Cooke recurrirá al lenguaje del mito, a la recreación y a la disputa por el sentido de cada palabra, de cada carta, de cada gesto, para intentar ponerlos del lado de la potencia. El peronismo para Cooke era en sí mismo una expresión de esta lucha entre el poder y la potencia.

El movimiento real actúa como verdadera brújula, como norte para la acción política: por eso afirmamos que Cooke es entre otras tantas cosas también un productor, un difusor y un pensador de una ontología de la multitud, constitutiva, fundada en la praxis, cuyo desarrollo como potencia podría muy bien formularse a la manera spinoziana: “No se sabe nunca lo que los trabajadores pueden”.

El horizonte de Cooke fue pues el de la ramificación de la potencia de las situaciones, el pasaje de la potencia al contrapoder, o en otras palabras, la política como asunción del enfrentamiento anticapitalista, sin recaer en la lógica del enfrentamiento. No es extraño entonces que recurramos a su figura para ilustrar la figura del filósofo de la praxis que estamos proponiendo.

XIII EL CONTRAPODER

Situación, coyuntura y hegemonía

Llamamos “coyuntura” a las sobre determinaciones que influyen inevitablemente un conjunto de situaciones.

Desde este punto de vista, estas “sobre determinaciones” son —de hecho— de naturaleza totalmente heterogénea: sus determinaciones pueden así ser geográficas, meteorológicas, etcétera. Entonces diremos, por ejemplo, que en ciertos conjunto de situaciones nos es imposible comprender en interioridad la vida y el desarrollo de las demás situaciones sin tener en cuenta el factor geográfico—meteorológico.

Pero los factores determinantes pueden ser también económicos, sociales y culturales.

Lo que tendrán en común, en todo caso, será que no podremos comprender al conjunto de las situaciones que estos factores influyen —tendencial y estructuralmente— sin tener en cuenta estos sobre determinantes coyunturales.

A la vez, si hablamos del “conjunto de situaciones” bajo influencia de (y estructurada por) esta batería de determinantes, es por que ni en la sincronía ni en la diacronía existen coyunturas o batería de determinantes “universales”.

Entonces la influencia de los diferentes determinantes coyunturales será menor cuanto más lejos de este determinante se encuentren, y mayor en su proximidad, pudiendo así, a fines únicamente explicativos, determinar

una topología de la coyuntura.

Las determinaciones coyunturales existen y se manifiestan en aquellas situaciones en las que influyen, bajo modos y formas singulares y diferentes. Pero no se puede identificar un determinante coyuntural a una forma que sea su "marca" transituacional.

El capitalismo es así un elemento mayor de la coyuntura actual, que extiende su influencia a una serie, a un conjunto casi universal de situaciones, incluso si en muchas situaciones existe como elemento menor, o como elemento solamente evocable por medio de otros elementos.

Los elementos y las determinaciones coyunturales conforman, así, los pilares de lo que existe —y se conoce— como la hegemonía de (y en) una época dada.

Por esto, lo que en las situaciones sucede, influye y cambia (indirectamente) la importancia de los determinantes hegemónicos y coyunturales.

Ahora bien, resulta de una importancia fundamental comprender que los cambios de coyuntura —los cambios de hegemonía— son propiamente "cortes", en el sentido en que estos cambios de sistema no son ni previsible ni "fabricable", y que sólo se pueden constatar en el "*après coup*".

Una vez dicho esto, es decir, una vez abandonada la ilusión de un potencial dominio del mundo a partir del cual podríamos modelar a nuestro gusto la época en la que vivimos, no se desprenderá de aquí un tono de resignación ante una "dinámica objetiva de los hechos", sino que desde una "ética de la acción" resulta fundamental comprender la existencia de una dialéctica entre la coyuntura —tal como esta determina a las situaciones— y el trabajo de la militancia situacional, la que construyendo —en situación— contrapoder, "puede" influir, a su vez, decisivamente en la coyuntura. Veremos más de cerca ahora, la cuestión del pasaje de la potencia al contrapoder.

Política y contrapoder

La política es la emanación de proyectos desde el contrapoder. Proyectos que surgen como producción contrahegemónica de los grupos resistentes. En cada situación existe la posibilidad cierta de una política subver-

siva que cuestione las relaciones de poder hegemónicas de la época.

Al contrapoder podemos identificarlo como el esfuerzo por crear puntos irreversibles en el desarrollo de la contestación. La irreversibilidad significa asumir consistencias, es decir, gestiones en el desarrollo de nuestro proyecto. No hay que equivocarse, la resistencia es pura creación, el contrapoder, en cambio, implica asumir el resguardo y el desarrollo de lo creado. Y desde ese punto de vista, el contrapoder no tiene como función la creación sino la protección de la creación. El contrapoder es la asunción práctica de un momento de la lucha y no tiene como objetivo transformarse en "poder" hegemónico sino más bien en garantizar la transformación del poder hegemónico. Veremos enseguida la diferencia que podemos hacer entre contrapoder y doblepoder.

El enfrentamiento, a diferencia de lo que llamamos "lógica del enfrentamiento" es simplemente una continuación de la resistencia que nunca logra crear dos bandos. Podemos hablar así de enfrentamiento como de lo que en una coyuntura hay que poder asumir y un momento en el desarrollo de la potencia que, sin embargo, no crea nunca dos bandos estables.

El enfrentamiento no es, pues, ni siquiera "la continuación de la potencia por otros medios". Porque por más grande que sea no logra jamás constituir otra cosa que un accidente en el desarrollo de la resistencia.

En efecto, la resistencia en un momento de maduración debe cristalizarse en contrapoder, como producto de la ramificación y la composición de la potencia de las diferentes situaciones. Y es este el momento de la disputa hegemónica, es decir, el momento en que el aumento de la potencia, de la composición de contrapoder, y del desarrollo de la multiplicidad cuestionan la hegemonía capitalista de la coyuntura.

Es esta una verdadera clave para el militante situacional: en el carácter político que la situación puede adoptar es donde se produce el pasaje de la potencia situacional al contrapoder, o a lo que —pidiéndole prestado un término a Gramsci— podemos llamar "bloque histórico".

Al decir que la política no "es una situación", o que no "posee una situación propia" no estamos, pues, de ninguna manera proclamando su inexistencia, sino que, en todo caso, estamos procediendo a distinguir lo

que realmente la política “puede ser”, es decir, la estamos asumiendo como el carácter que pueden investir las situaciones.

El carácter político de una situación, a su vez, se define por el grado de compromiso que el habitante de la situación llega a asumir con la exigencia situacional, contribuyendo así al pasaje de la potencia al contrapoder.

La política está así, constitutivamente ligada a la lucha anticapitalista, a la composición de las situaciones como un verdadero contrapoder y a la puesta en juego del cuerpo, es decir, a una radicalidad en la que la misma vida se ve tensada, si no puesta directamente en riesgo.

De esta forma la política como universal concreto no puede existir sino en situación, como el pasaje de la potencia al contrapoder.

Contrapoder y violencia

La cuestión de la “violencia” en su relación con la política es una cuestión que ha sido muy abordada, y a la vez, ha sido víctima de los “grandes consensos” de estos últimos años.

Es una de esas cuestiones frente a las que no hace falta ya exponer las diferentes perspectivas y problemas a los que remite: basta, pues, su sola evocación para que —como en un buen arco reflejo—, se produzca una reacción en cadena, al unísono, apurando, sin dudas, la buena respuesta: “ya aprendimos, estamos todos contra la violencia”.

Al enunciar esta frase lo que se quiere decir es que estamos todos contra la utilización de la violencia “en política”, que debemos vivir en una sociedad pacífica y que es necesario que los conflictos, incluso los que persistan en presentarse como antagónicos deberán ser resueltos en el marco de una “vía pacífica”.

No sabemos aún muy bien cómo resolver los graves problemas que amenazan la vida del hombre en esta tierra, pero aparece —al menos—, un verdadero motivo de alegría y felicidad: por lo menos estamos todos de acuerdo en el hecho de no aumentar las desgracia de los hombres aumentando los niveles de violencia. Después de todo, “nada se puede resolver con la violencia...”.

Pero, accidentes de la vida, la brutalidad de los poderosos, la bestialidad

del mercado internacional, la inhumanidad del mundo financiero para el cual nada ni nadie puede valer más que una buena acción en la bolsa de valores, esa violencia por la cual los desastres ecológicos amenazan la vida de los pueblos, animales y plantas, la violencia de los millones de “excluidos”, de miserables, la violencia brutal de las compañías farmacéuticas que se niegan a producir ciertas vacunas aduciendo criterios de rentabilidad, esa violencia, esa brutalidad, no sólo no ha parado, no sólo no aparece como imbécil, sino que se desarrolla sin que —aparentemente— nada ni nadie pueda detenerla.

De esta manera, la tan “consensuada y madura” crítica —y su “lógico” rechazo— a la violencia, parece, de pronto, relativizarse: lo que se habría acabado, lo que ya no se admite más en nuestro mundo no sería entonces la violencia, así, sin mayor precisión, sino sólo “un” tipo de violencia, y paradójicamente, no se trata precisamente de la violencia que pone en peligro la supervivencia del planeta y del hombre, sino esa otra violencia que oponen los oprimidos, los explotados frente a sus amos.

Lo que entonces se creía terminado e inadmisibles era el hecho que frente a la violencia del sistema, frente a la violencia de los amos, se pudiera levantar una violencia de la resistencia.

Pero entonces parece imposible estar tan de acuerdo con los enunciados pacifistas, que más que pacifistas son conformistas e incluso “colaboradores”.

Efectivamente, la violencia es un elemento de la multiplicidad, es algo que existe y de lo cual no parece posible decir si “queremos” o no que exista —de hecho una afirmación tal pertenece por entero al campo de las ilusiones y anhelos—. Lo único que podemos decir frente a la violencia, cuando se desencadena, es sencillamente definir de que lado nos ponemos.

Es cierto que durante varios decenios de lucha revolucionaria ha caído en lo que venimos llamando “la lógica del enfrentamiento”, a través de la cual pensábamos que se trataba —en la lucha por la liberación— de ganar por la fuerza una guerra contra los explotadores, contra el imperialismo, contra los amos, para que de una vez por todas esta victoria asegurada, la libertad y la felicidad sean cotidianas.

Hoy sabemos que el poder y la explotación no cristalizan ni existen en “un lugar” al que podamos atacar y ocupar para pasar, así, a la época de la libertad y, por esto, todo funcionamiento en términos de enfrentamiento nos condena a reproducir el sistema del poder que queremos contestar.

La “lógica del enfrentamiento” niega este principio fundamental que indica que la resistencia es creación, autoafirmación, que encuentra su razón de ser y su sentido en ella misma y no en un enemigo que nos muestre por la “negativa” cual es nuestra vía.

Pero a la vez, este rechazo, este abandono de la “lógica del enfrentamiento” no puede querer decir que nosotros condenemos como principio de la política —en el sentido de política alternativa— todo recurso a la violencia.

Por empezar, lejos de una visión decisivamente “tonta” de los fenómenos históricos, la violencia no es solamente lo que espectacularmente entendemos —o conocemos— como violencia: para los amos, en efecto, la violencia de los oprimidos o de los rebeldes, comienza desde el momento en que, por ejemplo, comenzamos a imaginar, a organizar un mundo, una situación de manera diferente.

En muchos casos, para los amos, el sólo hecho que sus esclavos sepan leer, pensar, es —desde ya— violento, por que pone en peligro la vida y el orden del mundo que ellos han creado.

Por esto la cuestión de la violencia política, de las vías de la liberación, no puede simplemente ser rechazada en nombre de una condena abstracta de la muerte, sino un elemento propio de la política, y por tanto, un fenómeno a asumir.

Pero asumir la violencia como elemento de la política implica, claramente, el poder sostener que la violencia no es nunca un fin en sí mismo, sino una dimensión más en la que se expresa la resistencia.

Luego, si esta violencia debe o no debe tomar las formas clásicas, las formas del enfrentamiento militar, las formas de las armas, las formas del enfrentamiento abierto, la única respuesta es que esta es una disquisición puramente coyuntural y táctica y nunca estratégica ni definitiva.

En todo caso lo que es seguro es que incluso en los países y regiones donde este tipo de enfrentamientos abiertos son necesarios (como lo fue

recientemente en Palestina, en África del sur, en Chiapas, etcétera) lo que nos enseña la historia de la lucha revolucionaria es que toda centralización extra-situacional suele ser la base de la debilidad de la violencia revolucionaria organizada.

Incluso desde la asunción de este tipo de luchas, la forma que mejor se corresponde con la resistencia, la que no queda atrapada desde un comienzo con el enemigo, es la de la multiplicidad de grupos, de células que, desde sus lugares y sin crear unidades y estructuras centralizadas, atacan a los poderes y a sus órganos de represión.

Esto no quiere decir que no puedan existir —como en el caso de la creación de lazos de contrapoder— asociaciones de grupos de luchadores, pero estas asociaciones coyunturales tienen como fundamento fortalecerse frente a un objetivo común y no centralizar la lucha.

Sabemos que uno de los problemas más graves de la lucha centralizada ha consistido en permitir que las luchas múltiples, situacionales, sean traicionadas por estrategias políticas y militares centralizadas. De otra parte si hay algo que ningún poder central puede controlar es esta lucha, esta resistencia de las multiplicidades.

Así, vemos como la multiplicidad es realmente una lógica de la resistencia, de la creación, de la desvirtualización, y como el militante situacional realmente puede ubicarse en el centro de estas luchas, si se resiste, en su momento, a caer en el imaginario unidimensional de un único fin identificado con la toma del poder.

La guerrilla del Che

Decía el Che que si las “condiciones subjetivas” no vienen dadas, hay que crearlas. No podemos, simplemente, esperar a que se den. Y esto es así, entre otras cosas, porque solas no se producirán. No hay automatismos sociales. En este sentido el Che viene a reafirmar esta “ética de la acción” en que se funda todo compromiso militante.

No se trata de un voluntarismo idealista propio del individuo —como suele repetirse—, sino de algo muy diferente: un enfoque materialista que se pone del lado de la potencia, una perspectiva situacional que extrae su

fuerza, como ya sabemos, a partir de no saber jamás “cuanto puede un cuerpo”.

El comunismo no así, para el Che, un indefinido estado futuro al que subordinar la radicalidad “aquí y ahora”, sino una exigencia inaplazable que lo lleva oponerse a todo intento a frente las luchas concretas en nombre de recetas virtualizadas.

Así, en polémica con la dirigencia del socialismo real, el Che asumió las consecuencias de negarse a aceptar las “consideraciones extrasituacionales” que el Partido Comunista de la Unión Soviética imponía a los revolucionarios del tercer mundo a propósito de su política de “coexistencia pacífica”, anunciada al mundo a mediados de la década del 50.

En nombre del equilibrio geopolítico de la guerra fría, se impedía así el desarrollo de la potencia revolucionaria de regiones enteras del tercer mundo y de América latina en particular.

Lo mismo sucedía en el ámbito de la teoría. Cómo se sabe, buena parte de las ortodoxias marxistas negaron de una forma u otra el éxito de revoluciones en países cuyo desarrollo de las fuerzas productivas se hallasen “atrasadas” respecto del desarrollo medio mundial. No hacían con ellos sino ponerse del lado del poder para condenar a los revolucionarios, y a ellos mismos a la impotencia total. Si Lenin desobedeció esta máxima despertando en Gramsci la ocurrente afirmación según la cual la Revolución Rusa fue hecha en contra del *El Capital*, muy pronto los “herederos” de Lenin condenaron a la revolución latinoamericana y tercermundista a la misma impotencia y en nombre de increíbles consideraciones sobre “lo que se puede y no se puede hacer” con (y en) la historia.

Resulta factible, incluso, realizar un ejercicio que intente capturar los rumbos de la guerra de guerrillas del Che para pasar a ser concebida como una genealogía de radicalidad situacional, o de la potencia.

Luego de su muerte, la “guerra de guerrillas” no hizo sino generalizarse, abandonando en un primer momento su carácter agrario y adaptándose a las exigencias de la lucha urbana primero, transformándose luego en múltiples direcciones, incorporando determinados rasgos y abandonando otros, hasta dar lugar a experiencias de las más variadas.

Pero si de pensar la radicalidad se trata, la misma experiencia de Guevara

debe ser sometida a una lectura radical que sin dudas debe partir por ubicar la centralidad (fascinante) que en Guevara ocupó la lucha armada dentro del múltiple de formas de lucha en que se expresa la liberación.

En efecto, si la violencia —como decíamos más arriba— es un aspecto más del múltiple de la lucha, la guerra de guerrillas “rural” es sólo útil en determinadas circunstancias. Apelar, entonces, a la “guerra de guerrillas” del Che, implica, pues, desde el vamos, una relectura, una recreación de este concepto, hasta hacerla querer decir “otra cosa”, y al mismo tiempo, exactamente lo mismo.

Por “guerra de guerrillas” nosotros entendemos, fundamentalmente, la idea de la lucha generalizada y múltiple, de radicalidad efectiva, y de apego radical al real de la vida, frente a la virtualidad y la “falsa unidad” de la contestación espectacular, y no simplemente un estrecho esquema estratégico a aplicar en cualquier tiempo y espacio, lo que equivaldría a negar precisamente, toda consideración situacional.

En otras palabras, la guerra de guerrillas es “militar” sólo en uno de sus tantas expresiones posibles.

Así, continuar la guerra de guerrillas del Che, implica asumir no una “lógica del enfrentamiento” (lo que recrea una vez más una “situación de situaciones”), sino impulsar una mirada de luchas —“dos, tres, mil Vietnams”—, en todos los terrenos (situaciones), articulando todas las vías posibles (según los “momentos”), en vistas a la construcción del contrapoder.

Pero la figura del Che nos remite también a uno de los grandes principios situacionales —ya expuesto en capítulos anteriores— que el mismo Guevara enunciaba así: “revolucionario es quien hace la revolución”. En efecto, no se “es” nunca revolucionario sino en “acto”, es decir, “siéndolo”.

Así, con Guevara se actualiza, en efecto, la resistencia a encarnar el “comunismo”, la “libertad”, la “justicia” y la “revolución” en un estado “realizado” o “a realizar”. En el Che, estos grandes valores movilizadores, actúan permanentemente como exigencias situacionales frente a los cuales no hay opción sino la de asumir un destino del lado de la potencia y la emancipación.

En efecto, el individuo producido y reproductor de la “vieja” sociedad

capitalista, es decir, en tanto sometido a la hegemonía capitalista, a la virtualidad, o sea, sujeto alienado, no se opone al “Hombre Nuevo” como ideal —“del futuro”—, sino a la “persona” que asume en situación la exigencia de justicia.

Para el Che, el “Hombre Nuevo” no es, pues, un “hombre ideal”, abstracto, un Robinson Crusoe comunista y pleno en virtudes morales, o sea, un “santo en la tierra”. Al contrario, su idea del hombre comunista es la del “militante situacional”, comprometido al infinito con los requerimientos y exigencias que se le presentan. Se trata, así, siempre de una posibilidad concreta “aquí y ahora”, a partir de asumir, precisamente, que el “yo” de la persona está ligada a la situación que habita, y a la exigencia que la funda.

Por eso el Che dice que hay que comenzar a construir el comunismo ahora mismo, aunque esta construcción nos lleve la vida entera. Y efectivamente, es esta idea de construcción aquí y ahora el comunismo, a pesar de la imposibilidad de su “realización”, lo que define a la política radical y al militante situacional.

Porque el comunismo es la exigencia ontológica de ponerse del lado de la vida, en situación. Se trata del impulsar “un mundo de los valores de uso” contra la sociedad espectacular, en la cual la mercancía no es simplemente un dato económico, sino la base del fetichismo y la virtualidad de la vida: no se puede construir la nueva sociedad con las “armas melladas” del capitalismo, dice Guevara y rechaza la persistencia el trabajo alienado, disciplinante, en favor del trabajo libre, conciente, adecuado a la exigencia de la situación y no a los mecanismo de coacción de la gestión.

Construir el comunismo, para el Che, es asumir una práctica política, del lado de la vida y del contrapoder, mucho más allá de lo que prescribiera el marxismo del desarrollo de las fuerzas productivas, con su filosofía de la historia y sus leyes progresivas e inapelables, en nombre de las que se promovió durante décadas el empobrecimiento de la lucha por la libertad, difundiendo, precisamente lo que hemos criticado más atrás como “modelo” y “topologización del tiempo”.

Decía en su época el Che en contra de estos amos liberadores, que la Revolución Cubana había dejado tres grandes enseñanzas para el tercer

mundo: que puede triunfar la revolución armada en un país dominado por el imperialismo, que se puede vencer con la táctica guerrillera a un ejército profesional, y finalmente, que la guerra de guerrillas debe partir del campo.

Nosotros pensamos que estas ideas han quedado muy desactualizadas para una gran mayoría de países, y que más bien forman parte de una tradición que hubiese quedado muerta hace tiempo sino fuera por un detalle, y es que estas enseñanzas de la Revolución Cubana poseen una tal fuerza, se ubican en forma tan ejemplar del lado de la potencia, que se constituyen en otra forma de precisar que “no se sabe jamás lo que un pueblo alzado en armas puede”, y exigen ser recreadas permanentemente para extraer de allí, imágenes y representaciones que puedan ser hoy utilizarlas precisamente para pensar formas actuales, adecuadas a en situación para volver a repetir el gesto guevariano de actuar del lado de la potencia.

Política y anticapitalismo

Dado que uno de los elementos centrales de la hegemonía dominante está fundado en la separación capitalista, no podemos ignorar que en cada situación singular, de una manera u otra, toda actividad de desarrollo de la potencia ha de encontrarse con lo que llamamos “la expresión del capitalismo” en las situaciones concretas.

Esto puede hacernos caer en la tentación de pretender coordinar una respuesta anticapitalista global, frente a esta supuesta globalidad del capitalismo, pero esto es imposible, materialmente imposible: porque el capitalismo no existe más que como una permanente globalización-separación, que tiene su materialidad en situaciones concretas, bajo la forma de una virtualización de la vida.

Si bien el elemento capitalista se encuentra de maneras diferentes en cada situación, el carácter “anticapitalista” de la resistencia no debe representar una ilusoria “unión-globalización” del anticapitalismo, ya que éste solamente encuentra su eficacia en la multiplicidad destotalizada de cada situación.

La comprensión del carácter virtualizador (fetichismo y reificación de la

vida) del capitalismo, implica que la resistencia sea profundamente múltiple (concreta), y que lo que en una situación sea resistencia anticapitalista, no dependa de un elemento virtual, sino del desarrollo concreto de la potencia, de la exigencia de la situación.

Por esto nosotros preferimos hablar de desarrollo de la exigencia, del comunismo en –y para– cada situación, como un movimiento de autoafirmación, que no quede prisionero del imaginario típico del enfrentamiento “anticapitalista”.

La exigencia comunista es siempre anticapitalismo, pero no puede ser reducida a esta oposición, porque el comunismo es siempre algo más que el anticapitalismo. La exigencia comunista es así antiopresión, pero opresión no es solamente explotación, y en cualquier caso, esta exigencia es siempre algo más que antiopresión y antiexplotación.

Contrapoder y movimiento de situaciones

Históricamente los diferentes movimientos de liberación, los movimientos de resistencia, han representado en la práctica lo que nosotros defendemos como la política situacional. En la “política movimientista”, se juega la multiplicidad que hace que la cuestión del movimiento sea la cuestión de la composición de situaciones, de luchas y de contrapoderes, sin que en ningún caso una situación aparezca como la “supra-situación” que dirige u orienta al movimiento.

Es cierto que en varios momentos histórico los movimientos han sido identificados con líderes o grupos, pero en nuestra concepción del asunto, un movimiento con un liderazgo jerárquico y extrasituacional no sólo no crea un movimiento de multiplicidades coordinadas, sino que corre con todas las posibilidades de devenir un antimovimiento, es decir, una superglobalización que virtualiza las luchas concretas.

Para comprender mejor esto es conveniente distinguir lo que llamamos el contrapoder, del doblepoder. El segundo no es más que una expresión histórica del primero, y puede separarse de él momentáneamente o definitivamente. Incluso, ya lo hemos visto, el segundo puede negar e intentar, destruir al primero.

Es en este sentido, nosotros pensamos que un movimiento de situaciones, es decir, el contrapoder, no puede más que trabajar con liderazgos que –emergiendo de este contrapoder– admitan precisamente la pluralidad de las situaciones que lo componen a riesgo de devenir en un liderazgo espectacular, virtualizante respecto del real de la situaciones, y tender así a establecer un “lazo representativo” entre ellas y respecto del liderazgo en cuestión. Esta vía es la que conduce a la negación de la multiplicidad y la potencia.

Así, la suerte de un movimiento de situaciones dependerá en buena medida del nivel de la potencia y de la fuerza que tengan los militantes situacionales, y en general, los habitantes de las situaciones, para resistir la virtualización del contrapoder.

Es por ello que nos parece que debemos tratar de orientar nuestros esfuerzos para que desde cada situación podamos pensar los contrapoderes como momentos, como instancias de un necesario movimiento, –sin líderes, ni direcciones suprasituacionales que subordinen a la militancia situacional–, pero a la vez, capaz de admitir liderazgos prácticos estrictamente funcionales al desarrollo de la potencia, de llevar la potencia a un grado mayor de eficacia, de resistencia.

Por esto nos parece que la cuestión del movimiento, como la cuestión del contrapoder, lejos de ser opciones secundarias, son un aspecto fundamental de la exigencia situacional, y su presencia es interna respecto a las situaciones, al desarrollo de las mismas, y no algo que en exterioridad se pueda asumir o no.

El vínculo lógico e histórico de la composición de las situaciones y el aumento de la potencia, es decir, el movimiento de situaciones, es el que nos permite utilizar las categorías políticas de Antonio Gramsci de “bloque histórico” y “hegemonía”, en un contexto histórico y teórico sensiblemente alterado respecto de la época en que vivió, escribió, y militó el comunista italiano.

Porque precisamente el bloque histórico capaz de devenir alternativa superadora de la “sociedad capitalista” no es una globalidad abstracta o suprasituacional de esas de las que Debord decía que eran la contestación espectacular, sino que –al contrario–, una tal superación, sólo podría venir

del lado de un movimiento potente de reintegración de lo virtual en el real, es decir, como afirmaba Marx, de una verdadera "reabsorción" de aquellas situaciones que se han sobredimensionado hasta aparecer como el todo central de "la sociedad", es decir, como aquello que unidimensionaliza la vida.

En este sentido, utilizamos la categoría del bloque histórico no como un frente de partidos políticos, u otras instancias de representación extrasituacionales, sino precisamente como el movimiento de las situaciones que se componen dando lugar a la emergencia del contrapoder. Es justamente allí donde aparece el concepto de hegemonía, en la disputa sobre el contenido de los elementos que fundan la nueva coyuntura.

Respecto del uso que hacemos del concepto de hegemonía, es preciso hacer la misma aclaración, es decir, que utilizamos esta categoría, para el caso de la lucha anticapitalista, del comunismo, como la capacidad intersituacional de coordinar y componer acciones anticapitalistas entre los habitantes de las situaciones ramificadas o que se componen, y por tanto, como una exigencia que se halla siempre disponible a partir de un cierto nivel de profundización respecto de la exigencia situacional.

Del contrapoder al doblepoder

El doblepoder, a diferencia del contrapoder, significa la creación —y el desarrollo— de una forma estatal concreta que se opone a la situación estatal dominante. Podemos ver al respecto los ejemplos de los gobiernos anticolonialistas clandestinos, o de las coordinaciones en barrios o regiones "liberadas". O para decirlo de otra forma, el doblepoder es el momento en que el bloque histórico anticapitalista, con hegemonía de las fuerzas revolucionarias se hace cargo del aparato estatal —total o parcialmente— y en ese sentido, el doblepoder, como constitución de organismos concretos, puede ser concebido como una emanación de la actividad del contrapoder.

Es el clásico debate de los revolucionarios del siglo XX, quienes a partir de la Revolución Rusa, y de la sucesión de las revoluciones posteriores, debatieron a fondo la relación entre las organizaciones propias del

contrapoder, como los soviets, y las de la gestión estatal, como el partido, y los órganos de gobierno (es decir, de la gestión estatal).

Resulta necesario advertir, al respecto, que no es nunca el objetivo exclusivo, restringido, ni esencial del contrapoder el hacerse con el aparato estatal, ya que el contrapoder, en cuanto tal, encuentra su razón de ser en el desarrollo de la política y en la defensa irreversible de los logros alcanzados, mientras que el doblepoder cristaliza una gestión diferente, en una coyuntura histórica determinada, y en ella actúa como condensación o representación del conjunto de las situaciones, y sus niveles de desarrollo de la potencia.

ANEXO

RED DE RESISTENCIA ALTERNATIVA

1. Resistir es crear

Contrariamente a la posición defensiva en la cual se encuentran a menudo los movimientos y grupos contestatarios o alternativos, nosotros pensamos que la verdadera resistencia pasa por la creación, aquí y ahora, de los lazos y las formas alternativas iniciadoras de movimientos, grupos y personas que, a través de una militancia por la vida, superan al capitalismo y a la reacción. Nosotros creemos que, a nivel internacional, asistimos hoy al comienzo de una contraofensiva, después de un largo tiempo de dudas, marchas atrás y destrucción de las fuerzas alternativas. Este retroceso ha sido aprovechado ampliamente por las fuerzas del neoliberalismo y el capitalismo para destruir una buena parte de lo que ciento cincuenta años de luchas revolucionarias habían construido. Así, resistir es crear las nuevas formas, las nuevas hipótesis teóricas y prácticas que estén a la altura del desafío actual.

2. Resistir a la tristeza

Vivimos una época profundamente marcada por la tristeza. No sólo la tristeza de los llantos sino, y sobre todo, la tristeza de la impotencia. Los hombres y las mujeres de nuestro tiempo viven en la certeza de que la complejidad de la vida es tal que lo único que podemos hacer, so pena de aumentarla, es someternos a la disciplina del economicismo, el interés y el egoísmo. La tristeza social e individual nos corroe y nos convence de que no tenemos más los medios de vivir una verdadera vida y así nos somete-

mos al orden y a la disciplina de la sobrevida. El tirano necesita la tristeza porque así, cada uno de nosotros se aísla en su pequeño mundo, virtual e inquietante, pero a la vez los hombres tristes necesitan del tirano para justificar su tristeza. Nosotros creemos que el primer paso contra la tristeza (la forma en que existe en nuestras vidas el capitalismo) es la creación de lazos solidarios y concretos. Romper el aislamiento, crear solidaridades es el principio de un compromiso, de una militancia que no funciona más “contra” sino “por” la vida, la alegría, a través de la liberación de la potencia.

3. Resistencia es multiplicidad

La lucha contra el capitalismo, que no puede reducirse a la lucha contra el neoliberalismo, implica prácticas de multiplicidad. El capitalismo ha inventado un mundo único y unidimensional, pero ese mundo no existe “en sí”. Para existir exige nuestra sumisión y nuestro acuerdo. Ese mundo unificado, que es un mundo devenido mercancía, se opone a la multiplicidad de la vida, se opone a las infinitas dimensiones del deseo, de la imaginación y de la creación. Se opone, fundamentalmente, a la justicia. Es por eso que nosotros creemos que toda lucha que se pretenda global o totalizante contra el capitalismo queda atrapada en la estructura misma del capitalismo, es decir, la globalidad. La resistencia debe partir y desarrollar las multiplicidades mediante la creación de lazos de solidaridad y ayuda, pero en ningún caso una dirección o estructura que globalice, que centralice estas luchas.

4. Resistir es un centro difuso

Una red de resistencia que respete la multiplicidad es un círculo que posee, poética y paradójicamente, su centro en todas partes.

5. Resistir es no desear el poder

Ciento cincuenta años de revoluciones nos enseñaron que, contrariamente a la visión clásica, el lugar del poder, los centros de poder, son a la vez centros de mínima potencia o bien de impotencia. El poder se ocupa —por así decirlo— de la gestión, y no tiene, en sí mismo, la posibilidad de

modificar desde arriba la estructura social si la potencia de los lazos reales en la base no se lo permiten. La potencia se encuentra así tendencialmente separada del poder constituido. Es por ello que nosotros pensamos que lo que sucede “arriba” es del orden de la gestión y la política, en el sentido noble, es lo que sucede “abajo”, en el ámbito del poder constituyente. Es por ello que la resistencia alternativa será potente en la medida en que abandone la trampa de la espera, es decir, el dispositivo político clásico que posterga, invariablemente a un “mañana”, a un después, el momento de la liberación. Los “amos liberadores” nos piden la obediencia hoy en nombre de una liberación que veremos mañana, pero mañana es siempre mañana. Es por esto que nosotros proponemos a los amos liberadores (comisarios políticos, dirigentes burocratizados y otros militantes tristes) la liberación aquí y ahora y la obediencia, mañana.

6. Resistir a la serialidad

El poder mantiene y desarrolla la tristeza apoyado en la ideología de la inseguridad. El capitalismo no puede existir sin serializar, sin dividir, sin separar. Y la separación triunfa cuando, poco a poco, la gente, los pueblos, las naciones viven obsesionados por la inseguridad. Nada es más fácil a disciplinar que un pueblo de ovejas convencido de que son, todos y cada uno, un lobo para otro. La inseguridad y la violencia son reales, pero solamente en la medida en que lo aceptemos; es decir, que aceptemos esta ilusión ideológica que nos hace creer que somos, cada uno de nosotros, un individuo aislado del resto. Vive el hombre triste como si hubiera sido arrojado a un decorado; los otros son figurantes. La naturaleza, el mundo y los animales son “utilizables”, y cada uno de nosotros, el protagonista central y único de nuestras vidas. El individuo no es ya una persona, el individuo es una ficción, una etiqueta; la persona, en cambio, es cada uno de nosotros pero a condición de abrir los ojos a la realidad de nuestra pertenencia a este todo sustancial que es el mundo. Se trata de rechazar las etiquetas de: profesión, nacionalidad, estado civil, desocupados, empleados, discapacitados, etc., detrás de las cuales el poder intenta uniformar y aplastar la multiplicidad que cada uno de nosotros es. Pero

nosotros somos multiplicidades mezcladas con multiplicidades. Es por eso que el lazo social no es algo que haya que construir sino, más bien, asumir. Los individuos, las etiquetas, viven y refuerzan el mundo virtual. Reciben noticias de sus propias vidas a través de la pantalla de la televisión. La resistencia alternativa implica dar un lugar al real de los hombres, las mujeres, la naturaleza. Los individuos se encuentran como tristes sedentarios atrapados en sus etiquetas y roles. Es por ello que la alternativa implica asumir un nomadismo libertario.

7. Resistir sin amos

La creación de una vida diferente pasa, fundamentalmente, por la creación de alternativas, de modos de vida, de modos de desear. Si nosotros deseamos lo que posee el amo, si nosotros deseamos de la misma manera que el amo, estaremos condenados a repetir las famosas revoluciones pero, esta vez, en el sentido que en la física tiene la palabra "revolución", es decir, una vuelta completa a un mismo punto. Se trata así de inventar y de crear en lo concreto nuevas prácticas e imágenes de felicidad. Si nosotros pensamos que solamente se puede ser feliz a la manera individualista del amo y pedimos una revolución que nos de satisfacción estaremos condenados eternamente a cambiar de amos. Hay que crear un comunismo no de la necesidad sino del goce que da la solidaridad. No se debe compartir a la manera triste, es decir, porque estemos obligados. Hay que descubrir el goce de una vida más plena, más libre. En la sociedad de la separación, de la atomización, es decir, en la sociedad capitalista, los hombres y las mujeres no encuentran lo que desean, deben contentarse con desear lo que encuentran. La separación es separación así de los unos con los otros, de cada uno de nosotros con el mundo, del trabajador con su producto, pero a la vez de cada uno de nosotros, separados, exiliados de nosotros mismos. Es la estructura de la tristeza.

8. Una política de la libertad

En efecto, la política, en su sentido profundo, se conecta con las prácticas emancipatorias, con las ideas y las imágenes de felicidad que derivan de ellas. La política es la fidelidad con una búsqueda activa de la libertad.

En contra de esta idea de la política se alza la política como gestión de la situación tal como aparece dada.

La gestión es un momento, es una tarea, es un aspecto. Pero este elemento se pretende el todo. Se reclama el todo de la política. Demanda toda la atención y jerarquiza las prioridades, limitando, frenando e institucionalizando las energías vitales que la rebasan. La gestión es representación, y la representación, como tal, es solo parte del movimiento real. Este —movimiento real— no necesita de la representación para vivir, y ésta —representación—, en cambio, tiende a acotar la potencia de la presentación.

La política revolucionaria es aquella que persigue en todo momento la libertad pero no en tanto asociada esencialmente a hombres o instituciones, sino como un devenir permanente que no acepta atarse, fundirse, encarnarse ni institucionalizarse. La búsqueda de la libertad se vincula con la constitución del movimiento real, de la crítica práctica, del cuestionamiento permanente y del desarrollo ilimitado de la vida.

En este sentido la política revolucionaria no es lo contrario de la gestión. En todo caso a lo que se opone la política es a la separación y la reificación de la gestión. Esta, como parte del todo, es parte de la política. La gestión como queriendo ser el todo de la política, en cambio, es precisamente el mecanismo de la virtualización que nos sumerge en la impotencia.

La política como tal no es sino la armonía de la multiplicidad de la vida en conflicto permanente contra sus propios límites. La libertad es el despliegue de sus capacidades y potencias, la gestión es solo un momento limitado y circunscrito en que este despliegue se representa.

9. Resistencia y contracultura

Resistir es crear y desarrollar contrapoder y contracultura. La creación artística no es un lujo del hombre, es una necesidad vital de la cual las inmensas mayorías se encuentran privadas. En la sociedad de la tristeza, el arte fue separado de la vida, más aún, el arte está cada vez más separado del arte mismo, porque está poseído, gangrenado por los valores mercantiles. Es por ello que los artistas entienden, quizás mejor que muchos, que resistir es crear. A ellos también nos dirigimos, para que la creación supere

la tristeza, es decir, la separación, para que la creación pueda liberarse de la trampa del dinero y recupere su lugar en el seno de la vida.

10. Resistir a la separación

Resistir es, a la vez, superar la separación capitalista entre teoría y práctica, entre el ingeniero y el obrero, entre la cabeza y el cuerpo. Una teoría que se separa de las prácticas se transforma en una idea estéril. Es así como, en nuestras universidades, existen miríadas de ideas estériles, pero a la vez las prácticas que se separan de la teoría se condenan a desaparecer por fatiga en una suerte de autoreabsorción. Resistir, entonces, es crear los lazos entre las hipótesis teóricas y las hipótesis prácticas, que todo aquel que sepa hacer algo sepa también transmitirlo a aquellos que desean liberarse. Creamos así las relaciones, los lazos que potencian teorías y prácticas de emancipación, de espaldas a los cantos de sirena que nos proponen “ocuparnos de nuestras vidas” y, de esa manera, respondemos que nuestras vidas, porque no son más sobrevidas, se extienden más allá de los límites de nuestra piel.

11. Resistir a la normalización

Resistir significa, a la vez, deconstruir el discurso falsamente democrático que pretende ocuparse de los sectores y la gente excluida. En nuestras sociedades, no existen los “excluidos”; en nuestras sociedades, estamos todos incluidos de maneras diferentes, de maneras más o menos indignas y terribles, pero incluidos. La exclusión no es un accidente, no es un exceso. Lo que ellos llaman exclusión e inseguridad es lo que nosotros debemos ver como la esencia misma de esta sociedad que ama la muerte. Es por esto que luchar contra las etiquetas implica nuestro deseo de contactarnos con las luchas de los denominados “anormales” o discapacitados. Nosotros decimos que no hay hombre o mujer anormal, no hay hombre o mujer discapacitados. Existen personas y modos de ser diferentes. Las etiquetas actúan como minicampos de concentración donde cada uno de nosotros está definido por un nivel dado de impotencia. Lo que nos interesa es la potencia, la libertad. Un discapacitado existe solamente en una sociedad que acepta la división entre fuertes y débiles. Si

nosotros rechazamos esto, que es la barbarie, no podemos guardar el encasillamiento, la selección del capitalismo. Es por ello que la alternativa implica un mundo donde cada uno de nosotros asume su fragilidad y donde cada uno de nosotros desarrolla lo que puede, con los otros y por la vida. Conocemos, por ejemplo, la increíble riqueza de la cultura sorda, creada una vez que hombres y mujeres de coraje han sabido hacer estallar la prisión de la taxonomía médica, de la misma manera la lucha contra la psiquiatrización de la sociedad, y tantas otras luchas que, lejos de ser pequeñas luchas por un poco más de espacio, son verdaderas creaciones que enriquecen la vida. Por eso, invitamos también a resistir con nosotros a los grupos de lucha contra la normalización disciplina médico-social.

Otro tanto sucede con las formas de disciplinamiento propia de los sistemas educativos. La normalización opera aquí como una amenaza permanente de fracaso o desempleo. Existen en cambio experiencias paralelas, alternativa y diversas respecto de la escolarización en las que los problemas ligados a la educación se despliegan en una lógica diferente.

Discapacitados, desocupados, jubilados, culturas marginadas, homosexuales, son todas formas de clasificación sociológica que operan separando y aislando a partir de la impotencia, de lo que no pueden hacer, tornando unilateral y pobre, lo múltiple, lo rico, lo que puede ser visto como pleno de potencia.

12. Resistir al repliegue

Resistir es, también, rechazar la tentación de un repliegue de identidad que separe nacionales de extranjeros. La inmigración, los flujos migratorios no son un problema, son una profunda realidad de la humanidad, desde siempre y para siempre. No se trata de ser filantrópicamente bueno para con los extranjeros, se trata de desear la riqueza que el mestizaje produce. Resistir es crear lazos entre los “sin”, sin techo, sin trabajo, sin papeles, los sin dignidad, los sin tierra, todos los sin que no poseen el “buen color de piel”, la buena práctica sexual, etc. Una unión de sin, una fraternidad de los sin, no para ser “con” sino para construir sociedades donde no existan más los sin y los con.

13. Resistir a la ignorancia

Nuestras sociedades que se pretenden culturas científicas son, en realidad, desde un punto de vista histórico y antropológico, el modo de sociedad que ha producido el máximo grado de ignorancia que la epopeya humana haya conocido. Si en toda cultura los hombres poseían técnicas, nuestra sociedad es la primera propiamente poseída por la técnica. Noventa por ciento de nuestros contemporáneos son incapaces de saber lo que pasa entre el momento en que ellos aprietan los botones y el momento en que el efecto deseado se produce. El noventa por ciento de nuestros contemporáneos ignoran la casi totalidad de los resortes y mecanismos del mundo en el cual viven. Así, nuestra cultura produce hombres y mujeres ignorantes que, al sentirse exiliados de su medio, pueden destruirlo sin más. La violencia de este exilio es tal que, por primera vez, la humanidad se encuentra frente a la real y concreta —quizás inevitable— posibilidad de su destrucción. Nos dicen que dada la complejidad de la técnica los hombres deben aceptarla sin comprenderla, pero el desastre ecológico muestra que aquellos que creen comprender la técnica están lejos de manejarla. Es urgente crear colectivos, núcleos, foros de socialización del saber para que los hombres puedan nuevamente hacer pie en el mundo real. Hoy en día, la técnica de la genética nos pone al borde de una selección entre los seres humanos de acuerdo a criterios de productividad y beneficio. El eugenismo, en nombre del bien, inhumaniza la humanidad. Nos dicen, desde las pantallas que ordenan nuestras vidas, que ya podemos proceder a la clonación de un ser humano, y nuestra triste humanidad desorientada ignora qué es un ser humano. Estas son cuestiones profundamente políticas que no deben quedar en manos de los técnicos. La res pública no debe devenir en res técnica.

14. Resistencia permanente

Resistir es afirmar que, contrariamente a lo que pudimos creer, la libertad no será nunca un puerto de llegada. Paradojalmente, la esperanza nos hunde en la tristeza. La libertad y la justicia existen solamente aquí y ahora, en y por las vías que la construyen. No hay amo bueno ni utopía realizada. La utopía es el nombre político de la esencia misma de la vida, es decir, el

devenir permanente. Es por esto que el objetivo de la resistencia no será jamás el poder. El poder y los poderes están ellos condenados a no alejarse demasiado de lo que un pueblo desea. Es por ello que es siempre una actitud de esclavo creer que el poder decide el real de nuestras vidas. Es por ello que el hombre triste —decíamos— necesita al tirano. No es suficiente pedir a los hombres que ocupan el poder que dicten tal o cual ley, separadas de las prácticas de la base social. No podemos, por ejemplo, pedir a un gobierno que dicte leyes de solidaridad con los extranjeros si en la base social no construimos esta solidaridad. La ley y el poder, si son democráticos, deben reflejar el estado de la vida real de la sociedad. Es por esto que nuestro problema no es que el poder sea corrupto y arbitrario. Nuestro problema y nuestro desafío es la sociedad que este poder refleja, es decir, nuestra tarea, como hombres y mujeres libres, es que existan los lazos de solidaridad, de libertad y amistad que impidan realmente que el poder sea reaccionario. No hay más libertad que las prácticas de liberación.

15. La alternativa es lucha

No se puede realmente ser anticapitalista y aceptar, al mismo tiempo, las imágenes de felicidad y realización que el mismo sistema genera. Si se desea ser como el amo, tener lo que el amo tiene, se está en la posición del esclavo. El camino de la libertad es incompatible con el deseo del amo. Precisamente de la resistencia surgen otras imágenes de la felicidad y de la libertad, imágenes alternativas, ligadas a la creación y al comunismo.

Desear el poder del amo es lo opuesto a desear la libertad. Y la libertad es devenir libre, es lucha.

La composición de lazos aumenta la potencia, la separación capitalista la disminuye. La lucha por la libertad es ya lucha comunista por recuperar y aumentar la potencia. En cambio el capitalismo opera por abstracción, por serialización y reificación, descomponiendo lazos y sumergiéndonos en la impotencia. Por eso la lucha por la libertad y la democracia son devenir permanente que no encuentran encarnación definitiva. Por eso la lucha es siempre por encontrarse con la potencia, por componer lazos, por alimentar el deseo de la libertad en cada situación concreta.

16. Resistencia obrera

La resistencia y la creación de sociedades nuevas exige que pensemos a la vez la cuestión del llamado sujeto revolucionario, es decir, la clase obrera, personaje mesiánico dentro del historicismo moderno. Contrariamente a lo que pretenden los sociólogos posmodernos de la complejidad, la clase obrera no tiende a desaparecer. Simplemente, la función obrera se desplaza y se ordena geográficamente. Así, si en los países centrales numéricamente hay menos obreros, la producción se ha desplazado hacia los llamados países periféricos, donde la explotación brutal de hombres, mujeres y niños garantiza enormes beneficios a las empresas capitalistas. Así, en los países centrales, mediante la evocación de la inseguridad y el miedo, se proponen a las clases populares alianzas nacionales para mejor explotar al tercer mundo. Nosotros decimos que la producción capitalista es una producción difusa, desigual y combinada. Es por ello que la lucha, la resistencia debe ser múltiple, pero a la vez solidaria. No existe liberación individual o sectorial. La libertad se conjuga solamente en términos universales, o dicho de otra manera, mi libertad no termina donde comienza la libertad de otro, sino que mi libertad no existe sino bajo la condición de la libertad del otro. Nosotros pensamos que si bien no existe un sujeto revolucionario, existen, de todas maneras, sujetos múltiples revolucionarios. Hoy en día, vemos florecer coordinadoras, colectivos y grupos de trabajadores que desbordan en sus reivindicaciones ampliamente las luchas sectoriales. Estas luchas deben en cada singularidad, en cada situación concreta, superar los encasillamientos del amo, es decir, rechazar la separación entre empleados y desocupados, entre nacionales y extranjeros. No porque el empleado, el nacional, hombre, blanco sea caritativo con el desempleado, el extranjero, la mujer, el discapacitado, el menor, sino porque toda lucha que acepte y reproduzca estas diferencias —hay que decirlo, claramente y de una buena vez por todas— es una lucha que, por más violenta que sea, respeta y refuerza el capitalismo.

Pero la función obrera también se desplaza en otro sentido. De la fábrica clásica como espacio físico privilegiado de constitución de valor a la fábrica social, en que el capital asume la tarea de coordinar y subsumir todas y cada una de las actividades sociales. El valor se difumina por toda

la sociedad. Circula a través de las múltiples formas del trabajo. La acumulación capitalista se amplía al todo de la sociedad y, por tanto, puede ser sabotada en cualquier punto del circuito, mediante actos de insubordinación. El trabajo valoriza al mundo de formas múltiples mediante la combinación de un complejo de tareas puramente técnicas, profesionales, administrativas y creativas sean manuales o intelectuales. En la base de todo el proceso está la potencia de la cooperación como la fuerza productiva del valor.

17. Trabajo y el no trabajo

Parte de la construcción de las jerarquías y clasificaciones que se nos imponen parten de la confusión de la división técnicas del trabajo y la división social del trabajo. Es que bajo la noción de trabajo entendemos dos cosas diferentes. Por un lado una actividad constitutiva, antropológica u ontológica del hombre, el conjunto de las relaciones sociales que nos conforman, la perspectiva materialista de la sociedad y la historia. Pero por otro lado el trabajo es ese deber, alienante, esa esclavitud moderna bajo la que el capital nos separa en clases. Es aquello que nos hace sufrir cuando lo tenemos y cuando no lo tenemos. Abolir el trabajo en este último sentido es realizar las posibilidades de la idea comunista del trabajo, la del primer sentido.

Las jerarquías que se fundan en la unidimensionalización de la vida en la cuestión del trabajo alienado, en el empleo, son las que deben quedar disueltas en la apertura a la multiplicidad de saberes y prácticas de la vida.

El trabajo, desde el punto de vista ontológico, el conjunto de las actividades que efectivamente valorizan al mundo (técnicas, científicas, artísticas, políticas) son, a la vez, una fuente de democratización radical y un cuestionamiento definitivo y total del capitalismo.

18. Resistir es construir prácticas

Resistir no es, entonces, tener opiniones. En nuestro mundo, contrariamente a lo que se cree, no hay “pensamiento único”; hay cantidades de ideas diferentes. Lo que ocurre es que opiniones diferentes no implican prácticas realmente alternativas y por lo tanto esas opiniones

son solo opiniones bajo el imperio del pensamiento único o sea, de la práctica única. Hay que parar con este mecanismo de la tristeza que hace que tengamos opiniones diferentes y prácticas únicas. Romper con el mundo del espectáculo significa no ser más espectadores de nuestra vida, espectadores del mundo. Atacar al mundo virtual, este mundo que necesita para disciplinarnos, para serializarnos, que estemos todos y cada uno a la misma hora frente al televisor para informarnos, no es, entonces, decir cómo debe ser el mundo, la economía, la educación de manera abstracta. Resistir es construir millones de prácticas, de núcleos de resistencia que no se dejen atrapar por lo que el mundo virtual llama "seriedad". Ser realmente serio no es pensar la globalidad y constatar nuestra impotencia. Ser serios implica construir, aquí y ahora, las redes y lazos de resistencia que liberen la vida de este mundo de muerte. La tristeza es profundamente reaccionaria. Ella es comprensible pero no deja de ser reaccionaria. La tristeza nos hace impotentes. La liberación, finalmente, es también liberación de los comisarios políticos, en síntesis, de todos estos agrios y tristes amos liberadores. Es por esto que resistir es también esta invitación a crear las redes que nos saquen del aislamiento. El poder nos quiere aislados y tristes, sepamos ser alegres y solidarios.

Es en este sentido que nosotros no reconocemos la militancia como una elección individual. Todos tenemos un determinado grado de compromiso. No existen los no militantes o los independientes. Todos estamos ligados. La cuestión es saber por un lado qué grado de compromiso se tiene y, por otro, saber en que lado de la lucha está uno comprometido.

19. Conectarse es potenciarse

Resulta imprescindible reflexionar sobre nuestras prácticas. Pensarlas, volverlas visibles, inteligibles, comprensibles. Poder conceptualizar lo que hacemos es parte de la legitimidad de nuestras construcciones y, además, de la socialización de saberes entre quienes pensamos haciendo y hacemos pensando. Ser nosotros mismos lectores, pensadores y teóricos de nuestras prácticas para evitar que nos empobrezcan con lecturas normalizadoras.

Ser capaces de apreciar el valor de nuestro trabajo.

20. Resistir es crear lazos

Este manifiesto es una invitación no a adherir a un programa o menos aún a una organización. Invitamos simplemente a los hombres y las mujeres, a los grupos y colectivos que se sientan reflejados en estas preocupaciones a tomar contacto con nosotros, a contarnos vuestras experiencias e inquietudes para comenzar aquí y ahora a destruir el aislamiento.

Nosotros pedimos a quienes en los distintos países llegue por diferentes medios este manifiesto fotocopiarlo o difundirlo por los medios que disponga.

De nuestra parte, sin privarnos ni rechazar métodos como internet, pensamos que sería mejor que este manifiesto pueda circular de manera más concreta de mano en mano.

Todos aquellos que solos o juntos quieran producir comentarios, propuestas o relatos que nos los hagan llegar. Nosotros nos comprometemos a hacerlo circular por la **Red de Resistencia Alternativa**.

Al no proponernos construir un centro o dirección ponemos a disposición de los compañeros y amigos el conjunto de los contactos de la RRA para que éstos, proyectos y diálogos no se hagan de forma concéntrica.

21. Colectivo de colectivos

Muchos de nuestros colectivos y grupos poseen revistas o publicaciones. En ellas se encuentran a menudo experiencias y saberes que pueden ser provechosos para los otros grupos. La RRA se propone acumular y poner a disposición de los otros grupos estos saberes libertarios que puedan ayudar y potenciar la lucha de los compañeros.

Cientos de luchas se agotan por aislamiento o por falta de apoyo. Cientos de luchas se ven obligadas, por así decirlo, a empezar de cero. Y cada lucha que fracasa no es sólo una "experiencia", cada fracaso refuerza, vacuna al enemigo. De ahí la necesidad de ayudarnos, de crear "retaguardias solidarias" para que cada persona, que en cualquier lugar del mundo luche a su manera, en su situación, por la vida y contra la opresión pueda; contar con nosotros, como nosotros esperamos contar con ustedes.

22. Anticapitalismo activo

El capitalismo no caerá desde arriba. Es por esto que en la construcción de las alternativas no hay proyecto chico o proyecto grande.

Desde el otoño de Buenos Aires, 1999.

Saludos fraternales a todos los HERMANOS DE LA COSTA*. Contacto Internet.

“Hermanos de la costa”: saludo de piratas. A diferencia de los corsarios, traficantes, esclavistas y mercantilistas de los mares, los piratas eran comunistas y creaban comunas libres.

Firmas:

El Mate (Argentina)

Asociación Madres de Plaza de Mayo (Argentina)

Colectivo Amauta (Perú)

Grupo cocalero del Chapare (Bolivia)

Malgré Tout (París-Francia)

Collectif Che (Toulón-Francia)

Collectif contre les expulsins (Liege-Bélgica)

Centre Social (Bruselas-Bélgica)

Colectivo Cocalero del Chapare (Bolivia)

NOTAS

1. Fernando Pessoa: *Le gardeux de tropeaux*. París, Ed. Gallimard, 1987. (Traducido por los autores.)
2. Vaclav Havel. París, Ediciones Claman-Levy, 1989. (Traducido por los autores)
3. Ver anexo: Red de Resistencia Alternativa.
4. Ver *Laberintos de la Utopía*. Buenos Aires. Ediciones De mano en mano, 1999. La introducción del libro escrita colectivamente por miembros de El Mate donde se expone largamente un análisis situacional de la Revolución Cubana en la actualidad.
5. Ver: Miguel Benasayag: *Utopía y libertad, los derechos humanos: ¿una ideología?*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
6. Entre las características fundamentales que definen a la noción de la “política” tal como aquí la estamos utilizando se encuentran el pasaje de la potencia al contrapoder, la tendencia a la composición intrasituacional o a la ramificación de la potencia, la asunción del anticapitalismo y la disposición a “poner el cuerpo” y no sólo las ideas en la compleja trama de episodios que el trayecto de la política nos depara.
7. *En el borno de los 90*. Buenos Aires, Ediciones Barba Roja, 1999.
8. Aceptar la simetría entre poder y antipoder, entre capitalismo y anticapitalismo, es lo propio de la lógica del enfrentamiento que rechazamos como propia de la política y con la que venimos polemizando.
9. Un ejemplo de esta distribución de “zonas-fortalezas” y “zonas-no mens land” al interior de un “país-fortaleza” lo hallamos en las “tierras de nadie” que rodean las grandes y ricas ciudades capitales de los países más desarrollados del mundo.
10. Obviamente no nos estamos pronunciando sobre la existencia de los partidos políticos. Poco es lo que podríamos decir de ello. Simplemente sugerimos que el partido de nuevo tipo colaborará más a destrabar la potencia de las situaciones, y por tanto se verá beneficiado al intentar reflejar estos aumentos de la potencia en la

gestión estatal, en la medida en que acepte precisamente que su realidad se corresponde con la consistencia de la situación de la gestión estatal, y por tanto no pretenda organizar y representar la miríada de luchas existentes. Una última aclaración. Usamos la noción de representación para dos fenómenos distintos. Por un lado decimos que la representación, como aspecto de la multiplicidad es parte del real. Y así, efectivamente, los niveles de potencia alcanzados en las situaciones se “representan” de alguna forma en la situación de la gestión estatal. Por otro lado, y para que no se confundan, rechazamos la pretensión del partido político de “representar” él mismo las luchas, y de dirigir las, en la misma medida en que esta “representación–dirección” implique virtualización y correspondiente disminución de la potencia.

11. Joseph Combes: *Etudes neoplatonicennes*. París, Ediciones Jerome Millón, 1996. (Traducido por los autores).

12. Joelle Proust: *Comment i esprit vient aux betes*. París, Ed. Gallimard, 1997. (Traducido por los autores).

13. Ver anexo: “Red de Resistencia Alternativa”.

14. Dice Carlos Marx, en sus fundamentales *Tesis sobre Feuerbach*, más precisamente en su famosa tesis VI: “pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.

15. Esta afortunada expresión pertenece al filósofo argentino León Rozitchner, quien nominó así un ensayo clásico de su autoría, publicado en la década del 60.

16. Carlos Marx y Federico Engels: *La ideología alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985.

17. Ver anexo: Red de Resistencia Alternativa.

18. La experiencia de la Cátedra Che Guevara surge a comienzos de 1997 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y se extiende luego a los barrios de la ciudad de Buenos Aires, y a prácticamente todas las provincias del país. Organizadas por El Mate, las Cátedras son foros de debate sobre la historia argentina y latinoamericana, sobre los problemas de la revolución, y sobre las perspectivas prácticas de acción de decenas de organizaciones populares. La coordinación y la exposición de los temas están a cargo de militantes gremiales, estudiantiles, sociales, de los derechos humanos, periodistas, escritores, etcétera.

19. Pierre Macherey: *Hegel o Spinoza*. París, Editora La Couverte, 1979. (Traducido por los autores).

20. Guy Debord: *La Sociedad del Espectáculo*, Buenos Aires, Ed. La marca, Biblioteca de la mirada, 1995.

21. Ibid.

22. Nos referimos a lo que dio en llamarse el Estado-Plan, Keynesiano, Fordista o

Estado de Bienestar Social. No se trata de desplegar aquí una teoría de las formas de estado, sino de constatar el surgimiento de lo que Joaquín Hirsch denomina es “Estado de competencia”: esta forma–estado, lejos de tender a desaparecer como producto de la “globalización”, es más bien, el principal agente sobre el que se constituye la dinámica del mercado global.

El enfoque de Hirsch tiene la ventaja, entonces, de reunir en una concepción dialéctica de la sociedad y el estado un rico conjunto de fenómenos actuales como son la subordinación “desigual” de los estado-nación al poder del capital, la subsistencia de estas “diferencias” centro-periferia, a nivel global, y la reproducción de centros y periferias la interior de todos los estados nación y, a la vez, la pérdida de la soberanía de los estados-nación periféricos frente a la formación de un nuevo conjunto de instituciones “coloniales” (globales).

INDICE

Prólogo	11
-------------------	----

I INTRODUCCION

Claves para la contraofensiva	21
La lucha sin modelo	28
Subjetividad antisistema	34
El estado de aburrimiento	39
Veleidades	40

II GESTION Y POLITICA

Política y gestión	43
La política radical	54
Situación: gestión estatal	56
De lo "social" y lo "político"	64
Situación estatal y aparato represivo	67
Democracia: entre la gestión y la política	71
La gobernabilidad de los cuerpos	74

III
PODER Y POTENCIA

La potencia y el poder	77
La virtualidad del poder	95
El "macropoder" y su topologización	95
El militante extrasituacional	99
De la potencia al contrapoder	101
El cotidiano	111

IV
PENSAMIENTO DE LA SITUACION

Tiempo y transitividad	117
Completitud y consistencia	121
La militancia situacional: la inmanencia	126
La situación obrera	129

V
TRABAJADORES DE LA CULTURA
O FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Filosofía de la praxis	135
La filosofía y el sentido	137
Filosofía, coyuntura y hegemonía	139

VI
PRACTICA Y TEORIA

Teoría y práctica	141
-----------------------------	-----

VII
INDIVIDUO Y PERSONA

Persona e individuo	151
La exigencia	163

VIII
LA LIBERACION DE LOS SABERES

Saber y poder	167
El ejemplo de la universidad: la Reforma	171
Saberes subalternos	176

IX
LA SOCIEDAD DEL ESPECTACULO

Ideología y comunicación en la sociedad espectacular	181
--	-----

X
POLITICA Y SITUACION

Sujeto y situación	187
"Aquí y ahora" o "el momento"	189
La situación está siempre completa	190

XI
REVOLUCION Y RUPTURA

Ruptura y revolución	193
Epoca y catástrofe	197

XII
TRADICION Y REVOLUCION

La dialéctica de la recreación	201
Lectura y radicalidad	205
El caso de John William Cooke	206

XIII
EL CONTRAPODER

Situación, coyuntura y hegemonía	211
Política y contrapoder	212
Contrapoder y violencia	214
La guerrilla del Che	217
Política y anticapitalismo	221
Contrapoder y movimiento de situaciones	222
Del contrapoder al doblepoder	224

ANEXO

Red de Resistencia Alternativa	227
--	-----