

LA POLÍTICA EN DISCUSIÓN

FLACSO - Biblioteca

320
207 pd.

Diseño de tapa: Estudio R

320 Fazio, Horacio
 FAZ La política en discusión / Horacio Fazio y Carlos
 Alvarez.- 1ª. ed. - Buenos Aires : Manantial, 2002
 352 p. ; 23x16 cm.

ISBN 987-500-072-8

I. Alvarez, Carlos II. Título - 1. Política

REG. 11800
 CINT. 15998
 BIBLIOTECA - FLACSO

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
 Fecha: 18 agosto 2006
 Cantidad: \$ 13.51
 Proveedor: Servicios Libros
 Canje:
 Donación:

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 2002, FLACSO / Proyecto Cambio Político

ISBN: 987-500-072-8

Derechos reservados
Prohibida su reproducción total o parcial

Avda. de Mayo 1365, 6º piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Telefax: (54 11) 4383-7350/4383-6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

HORACIO FAZIO
(Coordinador)

FLACSO - Biblioteca

LA POLÍTICA EN DISCUSIÓN

GERARDO ADROGUÉ
CARLOS "CHACHO" ÁLVAREZ
ALCIRA ARGUMEDO
ATILIO BORÓN
ISIDORO CHERESKY
MARIO DAMILL
JUAN CARLOS DEL BELLO
PEDRO DEL PIEDRO
TORCUATO DI TELLA
MARCELO ESCOLAR
JOSÉ PABLO FEINMANN

ROSENDO FRAGA
RUBÉN LO VUOLO
LUIS MORENO OCAMPO
JUAN CARLOS PORTANTIERO
LUIS ALBERTO QUEVEDO
JESÚS RODRÍGUEZ
CARLOS STRASSER
FEDERICO STURZENEGGER
ABEL VIGLIONE
ENRIQUE ZUJETA PUCEIRO

FLACSO

MANANTIAL

ÍNDICE

Publicación de la Fundación de Estudios Políticos y Sociales, en colaboración con el Observatorio de la Política y la Sociedad de la Universidad de Buenos Aires

Expositores	9
Prólogo de Horacio Fazio	13
I. La Alianza: entre la vieja y la nueva política <i>Carlos "Chacho" Álvarez</i>	19
II. Gobierno de la Alianza: una oportunidad perdida <i>Carlos "Chacho" Álvarez</i>	35
III. El marco democrático y sus posibilidades <i>Carlos Strasser</i>	45
IV. Ciudadanía y política <i>Isidoro Cheresky</i>	57
V. La crisis política argentina en el marco de la globalización <i>Juan Carlos Portantiero</i>	79
VI. La reforma política en la Argentina: antecedentes y perspectivas <i>Marcelo Escolar</i>	99
VII. Política y sociedad frente al nuevo escenario mundial <i>Alcira Argumedo</i>	115

VIII. Perspectivas futuras del sistema partidario argentino <i>Torcuato Di Tella</i>	143
IX. En torno al rol del Estado <i>Atilio Borón</i>	167
X. Mesa redonda de economía. Alcances estructurales y límites políticos del modelo económico <i>Mario Damill, Rubén Lo Vuolo, Federico Sturzenegger y Abel Viglione</i>	191
XI. Mesa redonda de opinión pública. La opinión pública entre la ética y la economía <i>Gerardo Adrogué, Rosendo Fraga, Luis Alberto Quevedo y Enrique Zuleta Puceiro</i>	225
XII. Mesa redonda de política. ¿Vieja y nueva política? <i>Juan Carlos Del Bello, Pedro Del Piero y Jesús Rodríguez</i>	257
XIII. ¿Cambio político desde la política? <i>Luis Moreno Ocampo</i>	283
XIV. La desesperanza como creación política <i>José Pablo Feinmann</i>	297
XV. Política y economía en un país decepcionado <i>Carlos "Chacho" Álvarez</i>	323
XVI. Hacia un acuerdo programático desde un espacio transversal <i>Carlos "Chacho" Álvarez</i>	339

XIV
LA DESESPERANZA
COMO CREACIÓN POLÍTICA

JOSÉ PABLO FEINMANN
12 de agosto de 2001

El tema es ideal para el día de hoy; de algún modo la culpa debe ser mía porque cuando elegí este tema alguna astucia de la historia determinó que el día que lo iba a dar ocurriera esto (*anuncio de medidas económicas*)

El tema es la desesperanza como creación política. En realidad, hace mucho tiempo que tiendo a pensar o decir que el pensamiento tiene su punto de partida en Descartes (*Cogito, ergo sum: pienso, luego existo*). Es tal vez un vicio personal; pero después lo expondré con más detalle, adelantando que, en general, esto es muy cuestionado por todas las filosofías postestructuralistas, posmodernistas, que se han lanzado contra Descartes y el sujeto de la modernidad. Creo que Descartes es el filósofo que inaugura la desesperanza como creación filosófica y política. Se enfrenta ante un saber cosificado, sacralizado, un saber devenido en dogma de lo sagrado, saber medieval. ¿Por qué inaugura la modernidad?: porque ese sujeto cartesiano, que sin duda es soberbio, le dice “no” a toda la teología aristotélico tomista. Significa un acto de autoafirmación que implica una determinada soberbia; soberbia con la que surge el sujeto moderno para hacerse cargo de la realidad y no ya tener que remitirse a Dios para que esa realidad tenga algún sentido. A partir de Descartes el sentido de la realidad va a ser dado desde el sujeto.

El mundo medieval era un mundo de la espera y la esperanza; estos dos conceptos se acompañan. ¿Por qué era un mundo de la espera?: porque el hombre medieval era un hombre que confiaba en una determinada promesa, la promesa del tomismo, la promesa de la llegada en algún momento del Reino de los Cielos; esa promesa se iba a cumplir inexorablemente en la historia de modo que para el hombre medieval lo que había que hacer

era esperar. En la espera latía la esperanza: no hay más que esperar y en esa espera está mi esperanza, porque en la medida que yo espero el tiempo deviene y el cumplimiento de la promesa se cumple. Todo esto no podía sino llevar a un fenomenal quietismo histórico: cuando el hombre espera el cumplimiento de una promesa trascendente, la historia no ocurre, no sucede la historia; lo que sucede es esto que comúnmente se dice de la Edad Media, y creo que es bastante acertado, que es la noche de la historia: es la temporalidad de la espera.

Descartes, en ese sentido, es el primer gran desesperanzado: “Yo no espero más, no encuentro ningún motivo para seguir esperando, porque pongo en duda todo ese orden que me dice que en la espera está el sentido de mi vida, porque en la espera estoy esperando el cumplimiento de la promesa”. “No hay promesa”, dice Descartes. Entonces, inaugura el pensamiento de la modernidad, y el pensamiento de la modernidad es el pensamiento revolucionario. De aquí que a la posmodernidad también se le diga la época de la posrevolución, o del pensamiento posrevolucionario. Todo el pensamiento posmoderno implica y se estructura alrededor de una crítica muy drástica a la modernidad, esta modernidad que se inicia con la soberbia del sujeto cartesiano. “Dudo de todo”, dice el sujeto cartesiano, cosa que hoy nos trama a todos nosotros y que después vamos a ver cómo Descartes debería continuar vivo en los días que corren, al menos en el sentido crítico del sujeto que dice “dudo de todo”.

Hay un periodista –Luis Majul– que dice “no me creas, no creas a nadie”, pero hay una contradicción muy divertida en eso que dice Majul; dice “no le creas a nadie”, “no me creas a mí”, en consecuencia, si no te creo a vos cuando me decís que no le crea a nadie, estás mintiendo; o sea, debo creer. Finalmente, su postulación, por una inexactitud lógica, lleva a afirmar lo contrario de lo que pretende.

Esto viene a que en los días presentes hay que recuperar este sentido ontológico del sujeto cartesiano, este sentido crítico de la duda. ¿Qué hace Descartes?: dice “dudo de todo, y de lo único que no puedo dudar es de mi duda”. Al no poder dudar de mi duda, ¿mi duda dónde está?: está en mí que soy yo, soy un cógito, una conciencia, un pensamiento, pienso, luego existo, lo primero que existe es el pensamiento. Después Descartes afloja, lo que demuestra el momento seguramente muy álgido en el que se encontraba, porque para demostrar la realidad del mundo externo dice: si hay ahí un mundo externo es porque Dios no puede engañarme. El salto de la conciencia al mundo externo requiere de la veracidad divina, ahí hay un afloje muy grande. Yo tenía un compañero en la facultad, Raúl Pannunzio, un tipo brillante que decía: “Ahí Renato tira la esponja”. Pero estaba condicionado por su momento histórico, ya el salto que había dado era enorme.

Este sujeto cartesiano va a ser bombardeado a lo largo de la historia de la filosofía. Desde Nietzsche hasta Derrida, todos se encargarán de bom-

bardear el sujeto cartesiano. También Adorno, Horkheimer, diciéndole todo tipo de cosas que vamos a tratar de ver. Pero lo que quiero marcar para el tema que vine a comentarles es esta actitud de desesperanza y el enorme sentido creativo que tiene un filósofo que se escapa, se va a Holanda por miedo y escribe al lado de una estufa.

La racionalidad occidental se organiza como método, la razón es método y la razón es desesperanza frente al orden teológico medieval, frente al orden aristotélico tomista. La razón es la desesperanza en la promesa de una verdad revelada y de un Reino de los Cielos que ha sido presentada a la historia. O sea, que hay un primer gran momento y además definitivamente fundante del concepto de “desesperanza”. Por supuesto, ninguna desesperanza surge para continuar desesperanzada, sino que toda desesperanza instaura una nueva esperanza. Así, podríamos decir “Dios nunca muere”. En este sentido, observamos que, si Descartes dice “no creo en el Dios aristotélico tomista, el Dios de la Promesa, ese Dios salvacionista, creo en la racionalidad humana”, está haciendo un traslado del concepto de Dios, entendido el concepto de Dios como el *subjectum*, aquello que subyace. La realidad ya no descansa en Dios, al menos tan explícitamente, descansa ahora en el sujeto, o sea que podemos decir sin ser malvados con Descartes, de un modo bastante correcto, que el sujeto ha sido trasladado. Lo que subyace ahora, lo que da sentido a aquello a partir de lo que se puede pensar, explicar el mundo y actuar, es la razón humana, el sujeto cognoscente que se hace cargo de toda la realidad. Así es como hay un texto muy brillante de Heidegger –un filósofo que a la vez admiro y detesto– que trama y constituye el pensamiento estructuralista y postestructuralista, y hasta lacaniano. (Es uno de los dramas, de los grandes enigmas de nuestra época preguntarnos ¿cómo es posible que un filósofo que adhirió –pero no casualmente o por una distracción como se intenta decir a veces– con plena conciencia y efectividad militante al nazismo, sea el filósofo omnipresente en todas las filosofías a partir de 1970 en adelante, y antes también, si tenemos en cuenta que Heidegger es el que alimenta las filosofías existencialistas?).

Me interesa insistir en esto: el fundamento se traslada de Dios al sujeto. Ahora bien, este sujeto se sigue desarrollando y toma otras connotaciones en Kant y en Hegel, pero para no derivarnos tanto, vamos hacer la caracterización siguiente: el sujeto cartesiano implica un humanismo donde el hombre es el centro de la realidad, el hombre es el centro de la verdad, es del hombre como sujeto que surge la noción de fundamento de todo lo real; ya no es Dios el fundamento de todo lo real, el fundamento de todo lo real es la subjetividad, que es aquello a partir de lo cual se explica lo real. Entonces, aquí está el nacimiento de la modernidad filosófica y de la modernidad histórica. Hay un libro hermoso, no tan viejo, creo, en Alemania se publicó en 1985 y acá en 1989, de Jürgen Habermas que se llama *El discurso filosófico de la modernidad*, un libro hermoso y no espe-

cialmente difícil, donde Habermas trata y desarrolla este itinerario. Pero creo, y vuelvo a insistir, que es el momento fundante en que nace el humanismo; en el que nace, si ustedes me permiten, la historia. La historia nace en este preciso sentido: los hombres hacen la historia. La historia ya no es una delegación divina. La historia es obra de los hombres, es obra racional de los hombres, está hecha por los hombres. Y esto es la modernidad, por eso la modernidad es la era de las revoluciones; una revolución es lo que está hecho por los hombres. Incluso en un texto muy definitorio como es *Las palabras y las cosas*, Foucault va a decir que el concepto de hombre surge con la modernidad. En este sentido, el concepto de hombre como centralidad cognoscitiva y práctica está puesto por la modernidad. ¿Cuál es su más excepcional logro?: la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa es una revolución que se hace desde la razón, es decir, es la razón la que descubre en la realidad las situaciones de atroz injusticia; pero hay otra cosa que descubre la razón, y que había descubierto Descartes, que descubre la razón revolucionaria del iluminismo de la Revolución Francesa, y es también atacar el derecho divino. Atacar el derecho divino significa que los reyes no gobiernan por derecho divino, no hay divinidad que autorice a los reyes a gobernar. Ese contrato entre los reyes y Dios queda quebrado por la razón iluminista que da origen a la Revolución Francesa. Quienes hacen la historia son los hombres, no la hacen los reyes por delegación divina. O sea, a los reyes se les puede cortar la cabeza, y se la cortan efectivamente.

Entonces esta historia es una historia prometeica, en el sentido que alude constantemente a ese curioso dios que le robó el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres, un dios cómplice de los hombres. Entonces, cada vez que los hombres asumen para sí el derecho de transformar la historia, de cortarle la cabeza a los reyes, de negar el orden teológico medieval asumen el papel de Prometeo, un dios rebelde, condenado después por los dioses a que el hígado le creciera de día para que un águila se lo comiera de noche; los castigos de los dioses son compulsivo-repetitivos.

Aquí vemos cómo la cosa es sujeto-revolución-prometeísmo-modernidad-historia (entendida como historia que hacen los hombres). Todo esto está muy deteriorado, es decir, la posmodernidad y el postestructuralismo se han encargado de atacar estos supuestos, y así nos va, creo yo; si así va la historia en este momento es porque en gran medida todo esto ha sido desarticulado.

Entramos en la era de la revolución que es hija de la modernidad, es hija de la desobediencia prometeica, es hija de la racionalidad humana, es hija de la centralidad del sujeto como praxis transformadora de la historia. ¿Qué es lo que le añade a esto el marxismo?, porque luego de los iluministas que hacen la Revolución Francesa, viene un nuevo traslado del concepto de Dios; a ver si lo puedo explicitar.

El orden teológico medieval-Dios (Dios en sentido absoluto, lo absoluto) está arriba, fuera de la historia, el hombre no hace la historia. Con Descartes, lo absoluto es el Sujeto; con los iluministas, es la racionalidad humana, aquello que puede transformar la historia, la razón. Con Marx, el sujeto va a ser otra cosa; el sujeto redentor de la historia, aquello que puede transformar la historia, aquello que es la condición de posibilidad del cambio de la historia, va a ser el proletariado. Con lo cual, el proletariado en el marxismo toma un carácter redentor en el sentido que es el proletariado el que va hacer cumplir la promesa medieval. Esa promesa que había dicho Tomás de Aquino que iba a cumplirse por la veracidad divina, Marx la traslada al proletariado. Es el proletariado la potencia histórica que, revolucionando la sociedad, va hacer cumplir determinada promesa, que es la promesa del marxismo, es decir, una sociedad igualitaria sin clases, genérica. Interesa señalar aquí el carácter de religiosidad secularizada del marxismo que lo ha potenciado tan largamente. El marxismo en ese sentido, es una religión también, con todo el gran aparataje de la ciencia y con todo lo que implica *El Capital* de Marx como analítica del capitalismo y desenmascaramiento de la explotación capitalista. Como libros, tanto *El Capital* como el *Manifiesto comunista* ponen ante nuestra vista una relación fundamental que antes no había existido en la filosofía, que es la relación opresores-oprimidos, y eso no se le va a poder negar nunca a Marx. Pese a todos los errores proféticos en que haya incurrido, no se puede negar nunca que esa filosofía pone ante la mesa una relación opresores-oprimidos que no existía antes. Pero la promesa medieval, la tarea de cumplimentar la promesa, se traslada al proletariado: es el proletariado el que con su praxis revolucionaria va a cumplir la promesa que implica el marxismo, la de una sociedad sin clases, igualitaria.

El marxismo es una filosofía materialista porque, frente a las filosofías idealistas basadas en la razón, el marxismo, que surge para expresar a la clase obrera, trabaja con la materialidad, tal como la clase obrera trabaja con la materialidad. El marxismo va hacer anclaje en la materialidad y va a decir que viene a cambiar la historia a través de la praxis revolucionaria. Se inspira mucho en el jacobinismo de la Revolución Francesa, cosa en la que se inspiran también los revolucionarios argentinos como Mariano Moreno, un jacobino iluminista, que con la razón viene a transformar la historia y hace la Revolución de Mayo.

Esta materialidad que descubre el marxismo, la descubre porque esa clase a la que el marxismo viene a representar trabaja con la materialidad. El capitalismo trabaja con el dinero, que es una mercancía fetichizada, pero el proletariado trabaja con la materia. En consecuencia, la filosofía que lo va a expresar es la filosofía materialista, y esta filosofía viene a decir que va a cambiar la historia, porque esta historia que se estructura en tanto historia de la lucha entre opresores y oprimidos debe ser superada, de-

be ser transformada. Entonces Marx escribe la más célebre de sus tesis, la once de las tesis sobre Feurbach, que no tengo palabras para describirla ni para objetivarla; tiene la trascendencia histórica del *cogito* cartesiano, en el sentido de los grandes momentos del pensamiento de la humanidad: “Los filósofos hasta el día de hoy no han hecho sino interpretar la historia, lo que se trata es de transformarla”. Esta tesis es injusta, según vamos viendo, con los filósofos iluministas que habían interpretado la historia y la habían transformado también desde la razón. Pero lo que está haciendo Marx es sacar la praxis de la subjetividad, la praxis no puede surgir de la subjetividad, el fundamento no puede ser ya el sujeto sino que el fundamento es una acción, una praxis; es la praxis revolucionaria el fundamento. En consecuencia, el fundamento es la transformación de la sociedad, el fundamento es la revolución de la sociedad, y esto está brillantemente desarrollado en el *Manifiesto comunista*, texto brillante de 1848, que tiene la particularidad de ser un canto a la burguesía como clase revolucionaria. ¿Por qué?

Para ir atando cabos sobre el tema que nos ocupa —esperanza/desesperanza—, es evidente que Marx pone la esperanza en el proletariado, clase que va a redimir la historia. La filosofía marxista se estructura como una filosofía de la esperanza, y en este sentido como se ha dicho modernamente o posmodernamente, es una utopía, es un gran relato de la historia como diría Liotard en *La condición posmoderna*. Si uno lee el *Manifiesto Comunista* encuentra al primer capítulo *Burgueses y proletarios* como un “match” de boxeo, como un conflicto. El conflicto de la historia es ése, es la lucha entre la burguesía y el proletariado; de esa lucha, dice Marx, va haber un enterrador y un enterrado, un sepulturero y un sepultado. El proletariado, a través del desarrollo dialéctico de esa lucha, va a sepultar a la burguesía, y cuando el proletariado sepulte a la burguesía instaurará el reino de la libertad.

Lo que todos sabemos, lo curioso, lo patético, lo trágico, es que lejos de haber sepultado el proletariado a la burguesía, es la burguesía la que ha sepultado al proletariado, y más aún, para referirnos a nuestros días, parece que son los banqueros los que han sepultado a la burguesía y al proletariado a la vez. Incluso podríamos decir que los mafiosos han sepultado a los banqueros, a la burguesía y al proletariado, o sea, no hagamos profecías sobre la historia porque nos vamos a equivocar.

Marx era un pensador profético, y en general los filósofos tienden a ser proféticos de uno u otro modo. Hegel ha dicho “la historia termina conmigo y el Estado prusiano”; acá ha terminado la historia, lo cual era una forma de profecía negativa: no hay profecía porque la historia culmina conmigo. Pero Marx decía esto y muy apasionadamente. La dialéctica de la historia entre la burguesía y el proletariado lleva a que el proletariado sepulte a la burguesía, y ahí aparece el nudo de toda la tragedia. Porque

cuando Marx trata de esbozar la parte positiva, en el sentido de afirmativa, de cómo se va a estructurar este sepultamiento que el proletariado ejercerá sobre la burguesía, introduce el concepto de dictadura del proletariado. Lenin, luego, lo perfecciona, diciendo que la dictadura del proletariado debe ser ejercida por la vanguardia. La vanguardia conoce las leyes de la historia y por lo tanto debe bajar las leyes de la historia para que las masas las entiendan. ¿Qué ocurre?: la dictadura del proletariado se transforma en dictadura, pero no del proletariado, sino del partido revolucionario, de la vanguardia que conoce las leyes de la historia y que en consecuencia es la que va a conducir el proceso. O sea, lo que ha llevado al fracaso a los llamados socialismos reales ha sido esta triple concepción: dictadura, partido de vanguardia, ideología revolucionaria manejada por el partido de vanguardia, lo que devino en dictadura y dogmatismo verticalista del partido.

Marx, entonces, efectivamente hace una exaltación de la burguesía en el primer *Manifiesto comunista*; habla, y esto es fantástico, del poder expansivo de la burguesía. ¿Y por qué Marx aplaude la expansión planetaria de la burguesía?: porque Marx necesita que la burguesía se adueñe del planeta, para después generar su dialéctica interna, las contradicciones que van a hacer surgir el proletariado revolucionario. En consecuencia, Marx aplaude la colonización británica en la India, China y en todas las colonias. Nosotros lo discutíamos en los setenta con los compañeros marxistas, que Marx era mitrista. En mi novela *La astucia de la razón* que publiqué en 1990 y que acaba de salir reeditada, hay un diálogo ficcional delirante entre Marx y Felipe Varela. ¿Qué pasa?: Marx llega al campamento de Felipe Varela una hora antes de la batalla de Pozo de Vargas. Varela está preparándose para la batalla con el santiagueño Taboada que respondía a Mitre, entonces llega Marx y Varela le dice :

–Caramba don Marx, me lo hacía terminando el primer tomo de *Capital*.

–No, abandoné todo porque vine aquí para evitar la masacre.

–¿Qué masacre si Taboada va a ser derrotado inmediatamente por mis bravos montoneros?

–No, –dice Marx–, usted va a ser derrotado.

–¿Por qué?

–Porque usted tiene que ser derrotado, coronel Varela, por la lógica de la historia, porque usted, aunque gane la batalla y se instale en el fuerte de Buenos Aires, va a tener que hacer la misma política que Mitre... (Estos temas del discurso único los conocemos, ¿no?).

Entonces Varela se sorprende y le dice una frase muy linda, pero antes Marx le dice:

–No son ustedes, los gauchos precapitalistas, los que van a hacer la revolución, va a ser el proletariado industrial. Y para que el proletariado in-

dustrial surja en su país, ¡usted tiene que ser derrotado, tiene que ganar Mitre, que representa la modernidad capitalista, instaurar el injusto sistema capitalista y de ese injusto sistema capitalista surgirán los proletarios que van a liberar a su país!.

—¡Yo no puedo esperar tanto, tengo que pelear en una hora!, dice Varela.

—No, no pelee porque su causa está dialécticamente condenada por el sentido de la historia.

—A sus obreros le van a decir lo mismo, no peleen porque están derrotados de antemano.

Se despiden, se dan un abrazo y Marx vuelve a Londres. ¿Cómo termina la cosa? Marx se encuentra en Londres con Juan Bautista Alberdi —todo esto es un macanazo feroz, macanazo teórico en todo caso— a quien le pregunta:

—¿Y qué fue del gaucho ese de su país, Felipe Varela, ¿ganó o perdió la batalla de Pozo de Vargas?

—No, la perdió —dice Alberdi— y la perdió de un modo curioso; la iba ganando, pero en determinado momento el santiagueño Taboada tuvo una idea muy original y le hizo tocar a la banda de su ejército una samacueca y esto enfureció, vigorizó tanto a sus soldados que derrotaron a Varela.

Entonces Marx dice: “Ésa samacueca era la samacueca del progreso dialéctico”.

Marx es un gran humanista, de todos modos el discurso durísimo que le larga a Varela es éste. Esto revela que Marx quería mucho la burguesía y la necesitaba dialécticamente, que es lo que revela en Marx una metafísica de la historia.

Esto se lo van a decir —y este golpe Marx no lo puede detener— todos los posmodernos, y no tiene manera de desbloquearse de esto; es un golpe a la mandíbula. Una metafísica de la historia es una interpretación de la historia que tiene que cumplir determinados pasos; es extraer de la historia leyes gnósticas, extraer un gnosticismo. Ésa es la parte más floja de su pensamiento.

Hace de la historia un relato cuasi religioso con el proletariado como clase redentora, entonces, claro, condena a todos los pueblos marginales tercermundistas, a todos los colonizados, los condena a una desaparición lógica porque la burguesía debe planetarizarse. Incluso cita una frase de Goethe: “Qué importan los estragos si los frutos son placeres...”. David Viñas señala en un libro que el día de la derrota de Varela aparece el primer periódico anarquista —*El Artesano*— en la Argentina; observen el reemplazo dialéctico. Y aquí nace de nuevo la esperanza; el gauchaje federal es derrotado, pero ese día aparece el primer periódico anarquista. La lucha continúa, pero en la modalidad de lo moderno, la de la racionalidad del socialismo anarquista.

¿Quién es el primero en destrozar esta filosofía de la historia?, porque

es una filosofía de la historia, y en este sentido es una utopía. Piensen que de alguna manera el marxismo invita a una cierta teoría de la espera con la concepción de las crisis del sistema capitalista. Esperemos; una espera desmovilizadora.

Entonces, hay una esperanza, hay una nueva promesa encarnada esta vez por el proletariado; hay un gran relato, una utopía. La utopía es aquello que necesariamente se va a realizar en la historia. Ustedes saben que en el lenguaje vulgar se le dice utopía a cualquier cosa, “algo que la gente quiere que ocurra”, pero no es así. Estrictamente, la utopía pertenece a esos pensamientos que introducen una teleología en la historia, la historia pasa a ser un estudio de los fines: la historia tiene una finalidad interna. Ésa es la utopía en sentido estricto. Después hay todo tipo de sentidos de la utopía. Hay un poema de Eduardo Galeano que dice: “camino dos pasos y ella se aleja dos pasos, camino tres pasos y ella se aleja tres pasos”....; ¿para qué sirve la utopía?: sirve para caminar. O sea, es algo que está allá, en el futuro, y se va a cumplir. Yo camino hacia ella porque sé que existe, es como que me chupa desde el horizonte, existe desde el horizonte.

¿Qué sentimos hoy?, ¿qué siente un argentino?: que no tiene horizonte. Nada más bueno entonces que decir este poema, que garantiza la existencia del horizonte... Sólo hay que caminar hasta él. Y ahí viene mi reacción más cruel, porque yo digo que es un manual de aerobismo. Estoy dispuesto a decírselo a Galeano, aunque lo quiero mucho y es un gran compañero. Pero yo detesto este poema porque tiene una especie de facilidad política engañosa, y como está hecho en un poemita corto, se lo decís a cualquiera y quedás bien; lo usan para rematar un discurso. Pero es profundamente falso, porque si hay algo que sabemos nosotros es que no hay ninguna utopía esperando en el horizonte. Ninguno de nosotros puede venir, a esta altura de la historia y de los tiempos, a decir que hay algo esperando en el horizonte y que sólo hay que caminar hacia ello. En la medida que se aleja, la utopía es caminar, moverse, con lo cual adhiere a las filosofías revolucionarias del movimiento. Pero lo que uno debe rechazar constantemente es que ésta es una utopía garantizada, es decir, yo camino hacia allá porque sé que existe la solución de todos los problemas en el horizonte, que es la utopía, y esto es lo que me hace caminar. El asunto sería caminar sin ese garantismo, ésta sería una actitud verdaderamente revolucionaria. Yo camino y no tengo nada garantizado, no hay un futuro lleno de plenitud que esté aguardando en el horizonte de mis pasos; yo no sé hacia dónde camino. ¿Y esto qué es?: esto es Nietzsche, por eso Nietzsche es un gran filósofo. ¿Y qué dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, que es lo fundamental en su filosofía?: “Dios ha muerto”. Esa frase, que no tiene nada que ver con los ateísmos humanistas del siglo XIX, es sobre todo ontológica, metafísica, fundamental en la historia del pensamiento. “Dios ha muerto”, no hay

fundamentos, no hay certezas, no hay garantismos, no sabemos si el futuro está abierto. Lo que sabemos, es que todo eso no existe. Por eso el nihilismo nietzscheano. En última instancia, si me permiten una frase vulgar, hay que tener pelotas para bancarse esto, para ser nietzscheano. Porque todo lo demás, de algún modo era fácil, siempre traía la promesa medieval –Dios–, luego la promesa del *cogito* cartesiano –el sujeto–, después la promesa de los iluministas de La Revolución Francesa –la razón–, después la promesa de Marx –el proletariado redentor–, hay una clase elegida por la historia que no tiene más que perder sus cadenas y que es la que va a liberar a toda la humanidad, porque es la que padece la mayor injusticia. Se acabaron los garantismos, se acabaron las metafísicas de la historia, viene Nietzsche y dice “Dios ha muerto” en todas sus expresiones: ya sea como Dios, ya sea como sujeto trascendental, ya sea como razón iluminista, ya sea como clase social redentora privilegiada o también como la historia; porque lo que hace el marxismo es reemplazar a Dios por la historia. Por eso todas las filosofías de hoy son nietzscheanas, sean de izquierda o de derecha; Foucault es nietzscheano, Derrida es nietzscheano.

¿Qué es lo que muere?: mueren los absolutos; es la muerte de la esperanza. Nietzsche es un filósofo de la desesperanza; terminó loco, y el precio tal vez sea ése. Pero cuidado, nadie quiere decir que ése no sea el precio, nadie quiere decir que se puede vivir sin garantismos, sin utopías, sin metafísicas de la historia. Lo que introduce Nietzsche es muy pesado: Dios en todas sus formas, en cada una de sus formas, ha muerto, ha muerto el *subjectum*.

Ahora bien, el último absoluto que ha muerto, y éste sí ha sido muy doloroso para todos nosotros, es el absoluto que había surgido de la Revolución Francesa, de la modernidad, del marxismo, de la Revolución Rusa: la revolución. La idea de la revolución, como aquello que es propiamente la tarea de los hombres como decía Marx –tesis once, transformar la realidad– pareciera ser que se ha diluido después de todos los fracasos de los socialismos reales, los fracasos del humanismo, con esta concepción nietzscheana nihilista muy tomada por el pensamiento posmoderno y postestructuralista. Muere primero el concepto de hombre como el concepto central de la filosofía –esto muere primero con el estructuralismo althusseriano–, y después, con Foucault. ¿Contra quiénes reacciona el estructuralismo?: reacciona contra el filósofo más negado, menos citado de los últimos treinta años, que es Sartre, el típico filósofo de la modernidad a partir de la posguerra. Postulaba por supuesto, la praxis histórica, el humanismo. Si pensamos en esto deberíamos pensar la cosa así: ustedes observen que lo que instala Descartes es al hombre como centro del conocimiento y del cambio histórico. Esto continúa con Kant, que tiene una fórmula: “El intelecto dicta leyes a la naturaleza” porque la naturaleza tiene leyes que el sujeto cognoscente le proyecta; conocemos lo que podemos conocer. Lo decía

Vico: “Sólo podemos conocer lo que podemos transformar”; es el hombre el sujeto cognoscente y el sujeto transformador de la historia. El humanismo surge con la Revolución Francesa; el hombre es un invento de la modernidad y la modernidad se basa en la praxis revolucionaria y cognoscente del hombre. Foucault, en el capítulo final de *Las palabras y las cosas*, va a decir algo notable, que fundamenta todas las filosofías posmodernas, de las cuales creo que Foucault es el detonante: “El hombre ha muerto”; y se ríe, lo toma con sorna y dice que el hombre ha sido un invento moderno, el hombre existe desde 1789, desde los iluministas. Descartes lo incorpora a la modernidad, el hombre existe desde que la razón, la explicación última de toda la realidad, decide centrarse en el hombre. Si nosotros observamos que esa centralidad del saber en el hombre ha posibilitado las revoluciones, vamos a saber que con el cogito cartesiano, con el racionalismo iluminista, con la materialidad marxista, con la Revolución Francesa y con la idea de la modernidad y con el humanismo, lo que está muriendo es toda una etapa histórica que duró 200 años, de 1789 a 1989, que es lo que se llama la era de las revoluciones. Por eso al posmodernismo también le dicen pensamiento posrevolucionario. Con la caída del muro de Berlín cae la modernidad, bombardeada por el neoconservadurismo.

¿Qué es lo que están bombardeando?: bombardean contra el pensamiento revolucionario, contra el pensamiento de la modernidad, contra el pensamiento del sujeto, contra el humanismo; hay que destronar el humanismo. Entonces, ¿qué ponemos? ¿cuál va a ser el sujeto ahora? Nietzsche diría, no, no hay sujeto. Aparecerían una serie de cosas impresionantes: Nietzsche y Heidegger podrían inventar cualquier cosa: el sujeto es la poesía, el sujeto es lo dionisiaco, el sujeto es la pérdida del sujeto, la locura.

Y después ponen a Freud, ¿cómo se van a olvidar de Freud?: el sujeto es el inconsciente. Qué mayor ataque a la racionalidad que el inconsciente. Todo el pensamiento posmoderno, con Lacan a la cabeza, se basa en Freud. Insisto ¿qué es lo que están bombardeando?: están bombardeando la modernidad, el sujeto, el hombre, el humanismo, la capacidad de transformar la historia, la praxis histórica; están diciendo: el sujeto no se conoce a sí mismo, el sujeto no puede ser fundamento, el sujeto tiene un núcleo irracional, del cual Descartes no tenía ni la más mínima idea, que es el inconsciente. Descartes jamás trabajó con la idea del inconsciente; la idea del inconsciente viene a cuestionar ese sujeto transparente a sí mismo que había instaurado la modernidad. Viene a cuestionar el pensamiento revolucionario que se va a basar siempre en la praxis humana y en la negación de Dios, por supuesto.

Pero lo que hacen todas las filosofías posmodernas es decir que el pensamiento revolucionario instaura una nueva forma de divinidad, que conduce a la dominación, a una nueva forma de la dominación, el *Gulak*. Básicamente, hacen una teoría de los dos demonios planetaria, con *Gulak* y

Auschwitz, de la cual pareciera que el capitalismo de mercado no tiene nada que ver. El siglo XX ha cobijado los totalitarismos y estatismos basados en los absolutos, y que vienen de todo este proceso que describí. La modernidad sería la culpable y el sujeto cartesiano sería lo más demoníaco que ocurrió en la historia, por haber entronizado al hombre como sujeto de la historia. Lo que queda libre es la pluralidad, que no es un sujeto, son muchos; la fragmentación, que no es una historia, son muchas historias; la muerte de la idea de totalidad, las verdades zonalizadas.

El pensamiento posmoderno es un pensamiento antihistórico, un pensamiento de desestructuración de la historia. Si Marx quería conocer para transformar, la posmodernidad va a decir que el sujeto no puede conocer porque la realidad está infinitamente fragmentada. La idea de totalidad ha muerto, las verdades absolutas han muerto, sólo existen verdades parciales, fragmentaciones, pluralidades. Esta exaltación de la pluralidad lleva a la exaltación del mercado: el mercado es plural, da oportunidad para todos; no dicen que el mercado muchas veces termina siendo controlado por dos o tres. Esta exaltación del individuo, pero aislado, toda esta crítica a la masa, a las acciones en masa, a las acciones de la totalidad, a la posibilidad de comprender la historia como un todo, llevan a la exaltación final de lo fragmentado, entendido lo fragmentado como democracia, democracia liberal, democracia de mercado.

Estas filosofías, basándose en el fracaso de los socialismos reales —ya vimos por qué dialéctica propia llegaron a estos fracasos—, son como esos ejércitos que cuando triunfan, no dejan huir al derrotado, sino que lo persiguen hasta aniquilarlo; están decididos a aniquilar a todas las filosofías que coadyuvaban a las revoluciones. Este aniquilamiento se da a partir de la postulación de ideas económicas, filosóficas e históricas. La idea histórica sería que hubo un empate en el modo de lo negativo en el siglo XX que llevó a la destrucción de dos totalitarismos: el nacionalsocialismo y el comunismo; fracasaron los dos. El capitalismo de mercado no tiene nada que ver con eso porque ha sido siempre una teoría de la libertad, de la pluralidad y de la democracia, enemiga del Estado y de todo totalitarismo. En consecuencia, para ellos el que surge fortalecido de esta guerra de los totalitarismos del siglo XX es la economía de mercado y la democracia capitalista, que se expresa en esta teoría de mercado añadiéndole la revolución comunicacional.

Si las filosofías de Hegel, de Marx, de Descartes y las filosofías revolucionarias eran filosofías que se basaban en la idea de totalidad, y si yo quiero hacer una revolución tengo que tener una idea de totalidad, porque la revolución lo que cambia es la totalidad, lo que implica esta filosofía posmoderna es que lo mejor que podemos decir hoy es que las minorías sexuales sean reconocidas. Hagamos entonces películas sobre homosexuales y otras minorías —en todas las películas norteamericanas hay negros, re-

laciones interracial— a los fines de la exaltación de la particularidad. Ahora, si uno les dice: todo eso debe ser encarado resolviendo la totalidad del sistema, revolucionándolo, porque hay una totalidad que es injusta, sostendrían: ¿y ésa es la idea de revolución?... no, eso es totalitarismo.

Las reivindicaciones zonales y parciales agobian nuestro tiempo. Vemos que estamos al servicio de estas reivindicaciones: la ecología, los movimientos opuestos al tradicionalismo sexual, las minorías raciales, la defensa de los derechos humanos; pero lo que detrás de todo eso se está intentando es destruir la idea de totalidad, que es la idea de revolución. Por eso todo este pensamiento, que es un pensamiento posrevolucionario, se asume a sí mismo como posmoderno, en la medida que es lo que ha venido luego de la modernidad, que era la época de las revoluciones.

Hay otro concepto que es fundamental en esto, lo voy a introducir, es el concepto de deconstrucción que maneja Derrida. ¿Cuál ha sido la tarea deconstructiva?: la tarea deconstructiva ha sido la de deconstruir el sujeto cartesiano, a ese sujeto orgulloso, vanidoso, que creía ser fundamento de todo lo real. Deconstruir el humanismo, deconstruir el marxismo, deconstruir estas visiones totalizadoras de la historia. Lo que ocurre es que cuando a un deconstructivista se le pregunta qué queda después de la deconstrucción, en general no queda mucho. Esto, al menos a mí, lleva a rebelarse bastante contra este tipo de pensamiento, porque cuando Derrida hace la deconstrucción de un texto, por ejemplo un texto literario, lo deconstruye primero, una parte la une con aquello, con aquella otra, le rompe la linealidad.

Observen otra cosa fundamental de este pensamiento, y es que ya no hay una linealidad en la historia; en el marxismo, por ejemplo, había una linealidad en la historia, y éste fue uno de sus errores. El posmodernismo insiste mucho en que la linealidad histórica está rota, y yo creo que en estas cosas tienen razón. Creo también que se les ha dado muchos flancos débiles y por eso se les ha hecho muy fácil triunfar en este aspecto.

Derrida sostiene algo terrible: yo, analizando un texto, deconstruyo este texto, lo analizo porque más allá de este texto no hay nada. Cae en un formalismo exasperado, y a esto, en filosofía lo llamamos el giro lingüístico; han pasado al análisis del lenguaje, se han refugiado en el lenguaje. Y si viene alguien y dice que más allá del texto no hay nada, lo primero que uno le dice es que más allá de *Mi Lucha* está *Auschwitz*, les guste o no les guste a los deconstructivistas; a ese texto no hay manera de deconstruirlo porque dice algo tan claro que llevó a los campos de concentración. Cuando uno les dice estas cosas se ofenden y dicen no seas grosero.

Observen también que el poder político comunicacional se ha globalizado, entonces la posmodernidad ha servido para consolidar un nuevo poder, que lejos de ser fragmentario es totalizador y totalitario. Hay un nuevo sujeto peor que el sujeto cartesiano, que es el sujeto comunicacional

que nos gobierna. El sujeto, la subjetividad, la totalidad subjetiva, se ha encarnado en América On Line y en Time Warner, que se fusionaron en enero del 2000 en miles de millones de dólares; hicieron una fusión enorme por lo que creo que controlan un 80 % del poder comunicacional mundial. América On Line que maneja Internet y Time Warner que maneja las cadenas televisivas. La paradoja que uno señala, y que realmente la están sufriendo, es que se han ido al diablo todos los pensamientos posmodernos de la fragmentación, del ataque a la totalidad. La clase política que en última instancia es la burguesía del capitalismo tardío, en el sentido del capitalismo del tercer milenio o tecnocapitalismo, se ha concentrado y ha constituido un nuevo sujeto dominador, un sujeto de la dominación mucho más poderoso que el sujeto cartesiano. Después de todo, Descartes era simplemente un hombre que en Holanda escribía al lado de la estufa; después pasaron muchas cosas. Pero este sujeto de hoy, este sujeto cibernético, informático, ha concentrado el saber y la información.

Lo que nosotros le decimos a nuestros amigos derridianos y deconstructivistas es: pero qué gracioso lo que está ocurriendo, ustedes nos sugieren a nosotros que deconstruyamos al sujeto, que aniquilemos la subjetividad, y entre tanto el poder constituye todas las subjetividades del planeta. Nuestras subjetividades son constituidas en exterioridad por un poder informático y comunicacional que nos dice qué vemos, qué interpretamos, qué imágenes vemos, qué nos construye el imaginario. No sólo nos constituye nuestra subjetividad, sino que construye nuestro imaginario; casi es que no podemos imaginar más de aquello que lo que el poder comunicacional nos ofrece, ya que fuera de la oferta del poder comunicacional no tenemos otras imágenes, estamos avasallados por las imágenes que nos ofrecen.

Hemos llegado al fin de esta historia, la constitución de un sujeto poderoso, absolutista, totalizador, dictatorial, y ya no tengo más adjetivos para ponerle a este ominoso sujeto dominador de hoy. Este poder comunicacional, este tecnocapitalismo está basado en la destrucción del viejo capitalismo, porque en este capitalismo ya no hay burguesía y proletariado, el concepto de burguesía y proletariado pertenecía al capitalismo de la producción y éste es el capitalismo del dinero, el capitalismo de los banqueros. Algunos llaman Imperio a la actual organización mundial, porque no es ya un imperialismo, no hay un país central dominante; lo dominante es el dinero de la banca internacional, que puede estar en cualquier parte; el centro ya no es como decía el Che Guevara, que Estados Unidos es el enemigo de la humanidad. No hay enemigo de la humanidad porque la humanidad está teniendo un solo rostro y para que haya un enemigo tiene que haber dos rostros. Se está tendiendo a una masificación informática de tal dominación que se impone sobre la vieja sociedad capitalista, que era una sociedad del trabajo; el trabajo ha muerto. Ustedes observen que la burguesía y el proletariado del *Manifiesto comunista* entraban en colisión des-

de su lugar en el aparato productivo; la historia del conflicto fluía desde el lugar en que la burguesía y el proletariado ocupaban en el aparato productivo. Ya no hay aparato productivo que incluya al proletariado, aun en la modalidad del oprimido, ya que ese aparato no funciona como antes. Ahora funciona expulsando desde sí a los que ya no son proletarios explotados, sino desechos humanos que son escupidos por el sistema de la banca internacional, por el sistema imperial financiero que existe en este momento. Más que imperio a esto le llamaría corporación; y si ustedes quieren comenzar a pensar en la realidad que enfrentamos hoy en día tenemos que recurrir a los textos de la ciencia ficción, que ellos sí la han pegado más que Marx, lamentablemente. Yo hubiera preferido que el proletariado hubiese enterrado a la burguesía y esas cosas... pero la realidad muestra que estamos llegando a un poder mundial altamente concentrado. Un poder tecnológico como creador de imágenes, de conocimiento, de información y un poder financiero, que ya no es el viejo imperialismo porque no tiene un asentamiento territorial, nadie sabe dónde está la banca. Podemos decir que hay una especie de gendarme de este sistema que es Estados Unidos, porque detenta un poder bélico que va a aplastar cualquier conflicto que surja en cualquier lugar del planeta, pero el capital financiero es errático y sus centros financieros están en uno como en todos lados a la vez, lo expresa tanto Teresa "Exterminassian" (Te Minassian, negociadora del FMI para la Argentina), como dice Bonasso —cuando ella está aquí expresa la centralidad del poder financiero—, como lo expresan en cada lugar donde se reúnen. Ese poder de la banca que sólo busca reproducir el dinero está llevando al mundo a su destrucción. Porque no podemos darnos cuenta, como dice Marx, que la burguesía es tan voraz que va a destruir el mundo, y lo dijo también Fidel Castro hace poco: "La burguesía es tan necia que va a terminar aniquilando el mundo". Y lo va a aniquilar porque el motor de la historia es la voracidad de ganancia de los financieros, que no se va a detener ante nada, y dentro de poco se va a venir una ola tan grande, en cualquier momento los polos se derriten, la capa de ozono..., van a hacer pelota el planeta porque lo van a explotar hasta sus últimas consecuencias.

Esta es la desesperanza que yo quería transmitirles, ¿cómo sacar creatividad política de todo esto?; ¿qué quiere decir la desesperanza como creación política? Tal como dije antes, no hay fundamentos, hay que construir algo nuevo, desde cero. Chacho, quien tiene una gran calidad humana, se va a su casa a seguir pensándolo. No hay fundamentos, no hay sentido de la historia, no hay nada que nos tranquilice como antes nos tranquilizaba la filosofía de la historia. Se trataría de reconstruir un pensamiento no utópico, ¿es posible un pensamiento no utópico?, pensémoslo, yo creo que sí. Un humanismo sin certeza ni garantismos, pero sabiendo que el enemigo es más poderoso que nunca y que trabaja para colonizar y desarmar nues-

tras subjetividades. O sea, lo principal sería reconquistar nuestra subjetividad. Decir no; tal vez la desesperanza sea un gesto inicial de decir “no”, apagar el televisor y lo voy a pensar. ¿Qué hizo Descartes?: apagó el televisor de la teología medieval, apagó el televisor de Santo Tomás de Aquino que le decía todo el tiempo “la promesa... Dios va a venir”... ; “yo dudo”..., y apagó el televisor. Bueno, éste es otro momento en que hay un enorme saber teologal que fundamenta el orden establecido y que se expresa en el saber comunicacional; lo apagamos, a partir de la duda —de aquí esta recuperación que hago del sujeto cartesiano como sujeto revolucionario— y comenzamos a constituirnos como sujetos críticos. Ante todo, la característica fundamental del sujeto crítico es que duda y la duda es siempre revolucionaria.

PREGUNTAS Y COMENTARIOS

Pregunta: ¿Qué significado tienen en algunos autores modernos las críticas que todavía hacen a Descartes? Dicen que Descartes inauguró la dictadura de la razón; la otra viene de la biología, es de un ilustre neurobiólogo: dice que al decir Descartes “pienso luego existo”, desdobló cerebro por un lado y mente por otro, con lo cual el cerebro pasó a los anatomistas y la mente pasó a los teólogos y los filósofos. Y de acuerdo con lo que ha hecho la neurobiología hoy, de ninguna manera están separados; la mente es producto del cerebro, y se ha demostrado que el ser humano se construye un poco a sí mismo; se constituye una red sináptica que no es una cosa concreta, que se va haciendo sobre la base de las experiencias pasadas y a partir de allí se inscriben todas las experiencias del hombre, a partir de ese “pienso luego existo”.

Respuesta: Me parece que son críticas de determinados sectores y me parecen que son justas. Por supuesto que la cosa no termina con Descartes; él dio el puntapié inicial. Indudablemente el problema del cuerpo no está en Descartes. Creo, como vos decís, que no podemos caer de ninguna manera en la separación reflexión/corporalidad, porque es totalmente equivocado. Pero el cogito cartesiano es un inicio, a ese cogito cartesiano le falta el cuerpo, el inconsciente que Descartes no contempló. Así que yo lo contemplo como puntapié inicial y como gesto prometeico de ruptura con las tradiciones teológicas dogmáticas. Ubicar la centralidad en el sujeto, en el hombre. Yo creo que Descartes no incluyó para nada el inconsciente ni el cuerpo. Para él la red extensa es la realidad. Por otra parte, creo que la biología y la manipulación de la biogenética es otra enorme manipulación del poder. En cualquier momento van a fabricar sus propios hombres.

Comentario: Señalo un hecho distintivo. No inscribamos todo en lo genético porque la gran particularidad que tiene el ser humano es que lo único que tiene de genético es el soma, lo físico. Todo lo demás –la psicología cognitiva, la psicología afectiva y el desarrollo social– es absolutamente adquirido. Como dice quien tiene una cátedra de filosofía de la mente: el ser humano al crecer tiene que servirse del exterior, de la cultura, para poder llegar a constituir su propio sujeto. En filosofía, se sostiene algo muy reciente: la teoría evolucionista del conocimiento. Les explico lo que es: en la década del setenta se aliaron, por un lado, la neurología, por otro, la psicología cognitiva; a partir de allí se fueron incorporando otras materias como antropología y lingüística, y fueron creando una base científica, incorporando muchísimas visiones. Parece que tiene fuerza y que en biomédica aportan conocimiento.

Respuesta: La palabra “evolucionismo” está muy desprestigiada, al menos para mí. Evoca varias de las peores cosas de la filosofía, desde el darwinismo filosófico hasta la filosofía de la historia. Creo que las ciencias humanas son ciencias totalizadoras, es lo bueno que tienen. En eso toda la antropología estructural de Lévi-Strauss y el psicoanálisis las ha incorporado mucho. En realidad, no debería ser un solo saber que intente descifrar algo tan complejo como todo esto.

Pregunta: ¿El neoliberalismo es una filosofía? ¿Cómo algunos discursos son objetivados y por qué algunos campos pueden objetivar los discursos para conformar un discurso único como el que estamos escuchando del neoliberalismo?

Respuesta: El neoliberalismo, como neo viene del liberalismo, surge como teoría de la democracia capitalista. Lo que tiene el liberalismo es una concepción muy realista del hombre y que la basa en el egoísmo como motor de la historia; tal vez ha tenido más éxito que otras teorías del hombre. En Adam Smith, en *La riqueza de las naciones*, tiene un concepto que es el de la benevolencia del carnicero: “No esperemos nada de la benevolencia del carnicero, sino que esperemos todo de su egoísmo”; si él, desde su punto central egoísta, quiere como sujeto económico ganar dinero, nos va a dar la mejor mercadería posible para que nosotros le compremos a él y no al de al lado, con lo cual la sociedad de competencia lleva a la optimización de los productos. El liberalismo hace exaltar la sociedad de competencia donde los sujetos compiten unos contra otros, basándose no en la generosidad, sino en el egoísmo; la competencia se hace porque yo quiero ganar más que el otro. Y todo esto lleva a una armonía. Smith nos habla de “la mano invisible”, gracioso principio que le sirve a los monopolios. Porque la sociedad de libre competencia ha sido destruida por los mono-

polios y los oligopolios, que eliminando la competencia, se concentran. La mano invisible no ha existido nunca, pero Smith acudía a esta figura que es la que iba a armonizar el impulso de los competidores de la sociedad capitalista. Éste es el discurso del liberalismo; en la mercancía se objetiva la subjetividad de los competidores. Una sociedad de competidores es una sociedad plural; de aquí el liberalismo deriva en liberalismo democrático, liberalismo político. El liberalismo político y el liberalismo económico se acompañan porque el liberalismo económico postula una sociedad de muchos sujetos que compiten libremente entre sí. ¿Y qué teoría política coincide con eso?: la teoría de la democracia, la democracia basada en la libre competencia. La trampa que denunciarnos es que la libre concurrencia no existe y que a la democracia se la devora el poder económico que se concentra cada vez más.

Acotación del coordinador: Para rescatar a Adam Smith, quiero decir lo siguiente a modo de aclaración. Yo diría que Smith está, por decirlo de alguna forma, muy a la “izquierda” de lo que hoy conocemos como neoliberalismo. Y quiero aclarar algo más que ha dado pie a mucha confusión: el pasaje que menciona José, el de la mano invisible, es un pasaje que figura muy al pasar en *La riqueza de las naciones*, es una sola cita en todo el texto. Son mucho más los pasajes donde Smith hace referencia, por ejemplo, a la benevolencia en general, no a la del carnicero; a la frugalidad, a los intereses desmedidos de la burguesía en proceso de consolidación. Por otra parte, no se comprende bien a Adam Smith si no se tiene en cuenta su *Teoría de los sentimientos morales* ya que hay una continuidad entre la misma —obra anterior— y *La riqueza*. Diría más, no se entiende a Adam Smith sin David Hume y su *Tratado sobre la naturaleza humana*. En ese conjunto de obras que expresan el pensamiento de sus autores, este pasaje de la mano invisible es absolutamente irrelevante. No obstante ello, este pasaje es efectivamente el más citado y sobreestimado por los defensores a ultranza de un supuesto mercado libre que no se da en la realidad. Reducir el pensamiento de Smith a la cita en cuestión es bastardearlo. Precisamente, José hizo referencia a este abuso ideológico por parte de los defensores de los intereses monopólicos.

Respuesta: Sobre Smith me interesa decir algo: es el ideólogo de la burguesía industrial británica, y en ese sentido es el ideólogo de la producción. Hay muchos que dicen que Smith fracasó más que Marx. Es decir, que si Smith se despertara hoy, se horrorizaría realmente, porque vería las catástrofes del capital monopólico, que no las previó, y que los principios del libre mercado llevan a la concentración del mismo. Esto es lo que aniquila la teoría de la libertad.

Pregunta: ¿Hay posibilidad de reconstruir un pensamiento político a partir de la desesperanza? Me parece que con la incertidumbre, la falta de garantías y la duda, estarías concediendo al pensamiento posmodernista, que presentaste en un sentido crítico. No sé si tu conclusión es reconstructiva, porque creo que concede mucho a todo este problema de la posmodernidad. Bueno, la verdad es que no tenemos fundamentos, tenemos que ser tolerantes, tenemos que ser plurales, vos tenés tu verdad, yo tengo la mía, y no hay ninguna certeza desde la cuál reconstruir...

Respuesta: En principio, debo admitir algo: cuando nosotros éramos jovencitos y estudiábamos a Marx, ya veíamos estas cosas; veíamos esto en los setenta, veíamos que en el marxismo estaba esto. No nos animábamos a decirlo porque no era el momento de decirlo, ya que el marxismo estaba vigorizando las luchas sociales de esa época. Lo que pasa es que vienen los posmodernistas y meten el cuchillo donde más duele, y uno sabía que dolía, uno sabía que el *Manifiesto comunista* era un relato de la historia y que no tenía por qué haber una certeza dialéctica de que el proletariado iba a sepultar a etc., etc., etc. Por eso yo incorporo y acepto muchas de las críticas de la posmodernidad cuando analizo el marxismo, el hegelianismo, el cartesianismo, la modernidad. Creo que hay críticas que no se pueden eludir al costo de restaurar lo mismo, creo que la respuesta no es restaurar lo mismo. Ahora bien, en lo que no creo es en el relativismo posmoderno. Vos me señalás muy bien si no voy a andar diciendo si tu verdad vale tanto, la mía... No, la verdad es que la verdad del señor Escasany (principal banquero argentino) creo yo, no vale tanto como la verdad de los pobres tipos que andan haciendo los piquetes; la verdad la tienen los piqueteros, yo estoy con ellos porque pasan hambre, los oprimen. Yo estoy en contra de los banqueros en el sentido de que estoy en contra del dinero como herramienta de sojuzgamiento de los hombres. Hay verdades en las que creo; ahora lucho contra eso, pero no aceptaría ninguna teoría de la historia que me dijera que mi lucha va a triunfar porque necesariamente el sentido de la historia es que desaparezcan los banqueros para que los pueblos sean libres. Estaría en contra de esa filosofía de la historia, en contra de ese determinismo histórico, porque no nos ha llevado a ningún lado, ha alimentado esperanzas que fueron truncadas. Pero de ningún modo caería en algún relativismo político o cultural, o en el multiculturalismo del posmodernismo. Creo que hay verdades, creo que hay una verdad en el *Manifiesto comunista*, la realidad se divide entre opresores y oprimidos tal como lo dijo Marx en 1848. Eso no ha sido modificado, al contrario, cada vez es peor. Y el capitalismo no ha superado al socialismo porque no pudo superar los problemas que el socialismo vino a plantear. Lo hubiera superado si hubiera superado esos problemas. Vayamos a nuestro país: acá hay trece millones de pobres, acá el capitalismo no solucionó nada, el

hambre en el mundo es más pavoroso que nunca. Entonces, ¿dónde está la superación que el liberalismo ha hecho del marxismo? Todos los motivos por los cuales surgió el socialismo siguen en pie: la opresión sigue en pie, el hambre sigue en pie, la desigualdad, etc.; o sea, el socialismo ha fracasado en sus intentos históricos del siglo XX, ahora, los motivos siguen. Es el momento de elaborar nuevas respuestas.

Pregunta: ¿ A quién le cabría elaborar nuevas respuestas?

Respuesta: A todos, vos viste lo que es el mundo hoy.

Pregunta: Vos como intelectual te limitás a describir la realidad.

Respuesta: No, esto que yo acabo de describir es un proyecto de praxis. Entre los piqueteros y el banquero Escassany me voy con los piqueteros, ellos tienen la razón, ellos tienen la verdad porque es obvio. El capitalismo no solucionó el problema del hambre; entonces, es tan obvio que yo no puedo tragarme todos los cuentos del fin de la historia, de la muerte de las utopías, de las ideologías... Mirá, es tan obvio que la gente se muere de hambre, que no me lo trago. Por más que la televisión me bombardee las veinticuatro horas del día no me lo puedo tragar, porque en algún momento aparece una imagen que me muestra algo y yo digo ¿qué es eso?; cualquiera dice ¿qué es eso? O te preguntás por qué la policía se arma de tal modo ¿por qué llaman a la gendarmería? Una noticia que a mí me alucina es que apareció la bala de goma del siglo XXI que te calcina, o sea, no te van a tirar con balas de goma, te van a tirar con rayos que van a expulsar a 130° y que te tiran al diablo; a los diez minutos estás más o menos bien, pero la manifestación se terminó. Entonces, uno dice si todo esto está solucionado ¿por qué perfeccionan tanto los métodos de represión?

Pregunta: Me parece que es importante decir en el papel de intelectual –vos para mí sos un intelectual– que describo la realidad, lo que veo: que el sector financiero se ha comido al Estado, que hay un vacío, que hay una sociedad fragmentada, atomizada. Pero digamos, ¿cuál sería el camino, más allá de la desesperanza? La lucha desde tu lugar es describir esa realidad; si no hubiera certeza de triunfo no habría lucha. No puede haber lucha si vos no tenés la certeza del triunfo.

Respuesta: Por eso introduzco el concepto de desesperanza; tiende a bloquear la certeza del triunfo que es inmovilista y desmovilizador. Entonces, ahí entra el concepto de desesperanza, que no quiere decir desesperación. La desesperanza es decirse, usando tus palabras, eliminar la certeza del triunfo, las utopías garantizadas, el horizonte asegurado, ese concepto

de utopía que analicé en el texto de Galeano; y pese a ello, mantener una praxis. Sería una praxis sin certezas, ésta es la idea de desesperanza, que es tal vez la praxis más movilizadora: no hay nada que garantice nuestro triunfo, pero igual debemos luchar. Llegamos a un punto interesante en este diálogo con ustedes en torno a esta cuestión de la desesperanza, y que no dice mucho ya que no era más que el título de mi exposición. Ahora bien, si acordamos que la teoría de la desesperanza trata de fundamentar una praxis que no esté amparada en una certeza de triunfo, esto es, las condiciones de posibilidad de una militancia que no esté alimentada por la certeza del triunfo, bueno... esto es lo que yo venía a decirles a ustedes, junto a muchas otras cosas de las que hablé, pero básicamente eso.

Pregunta: Vos hablaste de que en la globalización se genera una concentración en el saber y la comunicación, y hablaste cómo esto va formando un imaginario instituyente de la sociedad. Esto va a significar un desplazamiento pleno de la palabra, o sea, del pensamiento; una cosa es el conocimiento, otra cosa es el pensamiento y la capacidad de reflexión. El saber y el conocimiento se pueden apropiar, pero otra cosa es la capacidad de reflexionar. Cuando una cosa es dada, por ejemplo cuando el programa "Gran Hermano" te es dado, y no hay capacidad de reflexionar o de pensar, opera uno de los mecanismos del sistema que puede estar generando esta cosa cultural. La otra cuestión tiene que ver en que este seminario giró sobre la base de la realidad política argentina, a partir de Chacho como uno de sus protagonistas recientes. Discutimos entonces, la función de la ideología, si el programa sirve o no sirve, etc. Ahora, ¿cómo se puede generar esto si no hay en la sociedad una capacidad de vislumbrar un proyecto o hacia dónde se quiere ir y qué nombre tiene? ¿cómo se conforma si no es ideología, si no es utopía? En este contexto ¿cómo juegan la dialéctica del amo y del esclavo, y la del deseo?

Respuesta: Vamos por partes. Recordemos que Lacan participa del seminario de Alexander Kojève, donde estaba Sartre también; conjunción fascinante que todavía la historia de la filosofía no estudió adecuadamente. ¿Qué es lo fundamental que aprende Lacan de Hegel vía Kojève?: que el deseo es deseo de otro deseo; es tanto lo que deseo el deseo del otro -Hegel- que no me importa morir con tal de conseguirlo, de conseguir el reconocimiento. Esto avala la dialéctica por la cual el amo se constituye en amo, sobre todo en Hegel. Hoy, el esclavo hegeliano ya no podría existir porque toda la dialéctica del amo y el esclavo consistía en que el esclavo se sometía a lo material porque tenía miedo de morir; prefiero no ser reconocido por la otra conciencia porque es tal mi miedo de morir, que no quiero luchar contra ella por el reconocimiento, con lo cual me ato a lo natural. Ahora, Hegel era un optimista en esto, y por eso Marx lo amaba tanto y

todos amamos tanto la dialéctica del amo y el esclavo. Hegel decía: ¿pero qué ocurre con el esclavo? Al atarse a la naturaleza, el esclavo comienza a trabajar la naturaleza, a trabajar para el amo. ¿Y el amo qué hace?: consume. El amo queda confinado a ser un ente ahistórico, mientras que el esclavo hace la historia a través del trabajo de la materia. Pero aquí tenemos un problema: los esclavos de hoy ya no trabajan la materia. Entonces esa dialéctica, que era la dialéctica histórica, hoy no se podría dar en el sentido hegeliano; no hay esclavos que trabajen la materia, incluso más, los amos no quieren ser reconocidos; estos amos de hoy no quieren ser reconocidos por los esclavos. Expulsan a los esclavos, hay una nueva dialéctica histórica, están excluidos los esclavos; o sea, el amo ni siquiera necesita el reconocimiento del esclavo. ¿Qué le queda, qué podría querer?: el reconocimiento de los otros amos. Pero cuando consigue el reconocimiento de ese otro amo, el amo deviene en esclavo, y el esclavo de hoy es un excluido. Así que digamos, que estos amos de hoy comen en soledad y la materia no está siendo trabajada por nadie.

Repregunta: En función de esta realidad, la sociedad puede generarse un punto de referencia desde lo político. ¿Cómo se articula algo que sea instituyente en el imaginario para que sea algo que yo apoyo, ayudo, lucho para salir adelante?

Respuesta: En principio tenemos esto: un sujeto se constituyó, es el sujeto de la dominación. Políticamente, hay un sujeto de la dominación que está constituido —no lo traduzcamos en términos lacanianos, etc.— que domina a través del poder técnico y comunicacional, y te construye tu subjetividad y tu imaginario. Para ser claro, yo creo que con el inconsciente, con el cuerpo, con todas las cosas que atentan contra la transparencia del sujeto racional —que no es tal, que está lleno de opacidades, y por una opacidad que Descartes no vio y que es el inconsciente—, con todo eso, igual tenemos que ser capaces de apagar el televisor en algún momento; tenemos que ser capaces de generar una conciencia crítica que nos diga: me estoy sometiendo a un poder suprahistórico, supranacional, todopoderoso, que está colonizando mi subjetividad y mi inconsciente sobre todo, porque lo que más nos colonizan es precisamente el inconsciente. Hay una fórmula de Lacan que es maravillosa: “el inconsciente es el discurso del otro”. No importa que no la apliquemos como Lacan y que recibamos reproches de nuestros amigos lacanianos, pero exactamente, el inconsciente es el discurso del otro, nuestro inconsciente es el discurso del poder comunicacional, de la Warner. En este sentido, es el discurso del Otro, con mayúsculas, nuestro inconsciente está constituido por el discurso del poder, y esto es bastante laciano; yo creo que en eso Lacan acordaría con nosotros. Nuestro inconsciente está constituido por el discurso del poder; acá con un

poco de Foucault. Ésta es para mí, una fórmula fascinante, de una verdadera profundidad gnoseológica. Que lleguemos así a esta certeza: nuestro inconsciente es el discurso del otro; pero ese otro, hoy, es el poder comunicacional. El inconsciente está estructurado como un lenguaje; de acuerdo, pero ese lenguaje hoy es el del poder comunicacional.

Comentario: Sobre ciertas connotaciones teológicas en el pensamiento de Marx y el nihilismo actual en la política

Respuesta: Marx en el siglo XIX introduce esa certeza que dice: ¡el futuro es nuestro camarada! Hoy está claro que esto no ayuda a la militancia; sobre todo porque los militantes la han pasado tan mal que nadie cree que el futuro está asegurado. Hoy la militancia no se hace con creyentes, se hace con creencias. Lo que pasa es que a mí, teóricamente, me pareció interesante introducir este concepto de certeza y esperanza en el marxismo y analizar sus limitaciones, señaladas por todas las filosofías posmodernas, en ese sentido con razón. De todas maneras, la insistencia mía apunta a que, a partir de la incertidumbre, no llegar al relativismo axiológico de las filosofías posmodernas. Porque la modernidad llevaba a la revolución y el posmodernismo lleva a la resignación. Sin duda alguna, es la filosofía de la resignación y de la aceptación del orden establecido.

Comentario: Ese ejercicio de la sospecha permanente, que debajo de lo que aparece hay otra cosa, es propio de Freud y Marx: inconsciente, sistema económico. Hay un ejercicio de la sospecha permanente sin ninguna certeza del que lo ejerce, o sea, estos maestros de la sospecha, como dice Ricœur, se quedan con las máscaras en la mano.

Respuesta: Sí, pero los maestros de la certeza que fabrican máscaras todo el tiempo...

Comentario: Un primer comentario tiene que ver con el modo en que opera hoy la clase dominante. Vos decías que ya no hay dos clases y un conflicto, sino una especie de no-clase que huye del reconocimiento. Al contrario, yo creo que lo más complicado, en realidad, es que el neoconservadurismo de los ochenta para acá ha logrado –y es uno de sus éxitos más grandes– ligar el discurso de la dominación con el deseo individual: todos somos accionistas de la empresa, todos somos parte de la opinión pública, todos somos consumidores; hay una idea de inclusión. En todo caso, siempre hay un otro: estos piqueteros por ejemplo, son el otro, pero un otro distinto; espejo donde a nadie le gusta mirarse. No es el mismo espejo de la burguesía y el proletariado. Digo esto porque si no pensamos que sólo es una especie de fantasma sin rostro que circula por el mundo, y yo creo que

no. Hay una demostración cotidiana en el deseo de todos nosotros de pertenecer a algún espacio dado. De hecho, se logra la inclusión de todos nosotros en ciertas comunidades de sentido, por decirlo de alguna manera, que nos hacen pertenecer a un montón de espacios donde nos sentimos contenidos.

Quería referirme también a esta cuestión del fin de la historia, idea ridícula que después de Fukuyama nadie pudo sostener seriamente, ni siquiera los más lúcidos ultraliberales y conservadores, mezcla tan propia de este tiempo. Pero se ha instalado la idea del fin del tiempo, así como Internet pareciera ser el fin del espacio; uno está en todos lados pero en ningún lado, nos movemos pero no nos movemos. Esta idea del fin del tiempo se nos aparece como un eterno presente muy fuerte, que creo, tiene que ver con el fin de la idea de promesa y el fin de la política como transformación a que aludías. En este sentido, observamos la capacidad que tiene el discurso economicista de mostrarse como única salida, que creo destruye la condición de lo político que es el conflicto. Creo que el desafío para restaurar una idea de promesa —en el mejor de los sentidos— y romper esta especie de eterno presente, es el conflicto como constructivo de todo proyecto político. Probablemente el fracaso de la centroizquierda argentina tenga que ver con esto, con la idea de pensar un proyecto político distinto desde el no conflicto; como que hubiese una sola posibilidad que es la economía, y solo podemos hacer ciertas cosas pequeñas en otros campos.

Respuesta: Claro, la idea de no conflicto es central en el pensamiento enmascarador de hoy. Ellos escamotean el conflicto, es lo que hace la socialdemocracia o la tercera vía; intentan, dentro de lo uno, hacer un uno más bueno, lo cual elimina la teoría del conflicto. Creo que tenemos que postular que no hay uno, que lo uno tiene que dividirse en dos cuanto antes. Ésa, es una tarea militante.

Comentario: En este punto, creo que no podemos identificar totalmente al neoliberalismo con el posmodernismo, que es una parte de la modernidad, no hay fin de la modernidad, seguimos hablando de las etapas de la modernidad incluyendo el posmodernismo. De última, el conflicto planteado por el marxismo es que íbamos a volver a la reconciliación final; después de la escisión, íbamos a volver a lo uno. En este sentido, no podemos identificar al posmodernismo con la ideología del neoliberalismo, o por lo menos habría que diferenciarla; Derrida, cuando habla de la promesa del fantasma de Marx como lo que siempre está por venir, está planteando una idea interesante, no es el posmodernismo berreta que escuchamos por ahí.

Respuesta: Es muy interesante lo que planteás sobre cómo en el marxismo, ese conflicto entre lo uno y lo otro, está —a través de la teología histó-

rica— resuelto en que al final se va a volver a lo uno. Y ahí está, se volvió a lo uno. Porque Stalin es lo uno, pero se volvió en el modo del totalitarismo y en el abandono de la idea de conflicto, en beneficio del Estado totalitario. Ahí se ofreció el gran flanco para la destrucción ideológica de algo fundamental que había postulado Marx. Yo creo que eliminando esa promesa de retorno a lo uno en Marx, nosotros tenemos que rescatar hoy la idea de conflicto en el marxismo y en el hegelianismo; la idea de la dialéctica histórica que está tan muerta hoy. Y por eso está ideológicamente muerta, en el sentido de que no es casual que esté muerta, porque quieren eliminar el conflicto y nosotros tenemos que decir no, los conflictos siguen, están ahí. Y eso que hace Derrida de los textos de Marx está muy bien, que ese espectro está ahí, hay conflicto. Lo que nosotros rescatamos hoy del *Manifiesto* es lo de opresores y oprimidos, que sigue vigente. Si después se equivocó en el restante 80 %, es otra cuestión.

Pregunta: Para poder trasladar esto a la realidad, ¿cómo podemos movilizar militante o políticamente? En tu libro *Filosofía y Nación* hacés una improvisación y a partir del conflicto vas estructurando un proyecto. Por eso yo me preguntaba si hay que volver a la idea de proyecto nación que está desdibujado por la globalización. ¿Cuál sería, de acuerdo con tu criterio, el concepto que habría que empezar a trabajar como propagación para que podamos reunificar dentro de la diversidad la posibilidad de un uno, es decir como esperanza, como marcha?

Respuesta: En dos palabras: volver a la nación sin el nacionalismo y volver al Estado sin el totalitarismo.

Comentario final: Hay algo que les quiero decir: les agradezco muchísimo porque el nivel de ustedes es muy bueno. Yo, pocas veces pude interactuar así con oyentes tan atentos y llegar a algunas cosas interesantes como hemos llegado. No es frecuente el tipo de diálogo hondo que tuvimos.