

La política que viene

por Raúl J. Cerdeiras

La atmósfera del resentimiento

Antes de las jornadas del 19/20 de diciembre del 2001 el pensamiento y la acción política en la Argentina estaba cubierto por una atmósfera que quiero caracterizar como resentimiento. El resentimiento era el modo en que se expresaba la crítica al mundo en que vivimos. Pero el resentimiento es una forma genuina de esterilidad y por lo tanto podemos decir que esa actitud era impotente para producir algún efecto real.

El mecanismo de la crítica del resentimiento consiste en una feroz actitud destructiva respecto a todo lo existente pero, al mostrarse incapaz de producir algo distinto a lo criticado, su embestida queda atrapada plenamente en el interior de la lógica del dispositivo que combate. Es una ley que opera con mucha severidad y su eficacia es tremenda porque se presenta con un disfraz que nos despista: por un lado nos confirma como acérrimos enemigos del orden constituido pero al mismo tiempo nos vacía de toda potencia inventiva, con lo que termina arrojándonos al pozo de los resentidos en donde no se cultiva otra cosa que más resentimiento, esterilidad y todos sus derivados.

Pero la política que viene, una nueva política, tiene, como toda política, su tiempo y cadencia propios que no son los del resentimiento. El resentimiento trabaja con el mismo ritmo que el del mercado porque, finalmente, es una pieza de su maquinaria. Ese tiempo propio de la política, que viene trabajando "subterráneamente", de repente encuentra a partir de la "pueblada" del 19/20 de diciembre y de los efectos que desencadenó, un lugar desde el cual poder reordenar un trayecto pasado e inventar una nueva radicalidad en política que será *la política que viene*.

Sin embargo, antes de abordar esa cuestión, me parece importante, a manera de introducción, adentrarnos en la atmósfera del resentimiento y su lento debilitamiento. Para hacerlo inventemos un cuento, casi una fábula.

Cierta vez los habitantes de un pueblo se sentían molestos por la existencia de una gran roca que obstruía el paso. Pareciera ser que la única manera de aliviar los problemas de esa aldea era remover el montículo rocoso. La roca era el mal del que había que deshacerse. Existía el convencimiento generalizado de que sólo después de removerse la roca se podrían realizar proyectos innovadores. A ciencia cierta no había una cabal idea acerca de porqué sería aconsejable deshacerse de la roca, pero lo cierto es que ésta absorbía toda la vida del pueblo. La sensación era que su apartamiento despejaría una situación dada y que entonces se podrían hacer cosas que se pensaba eran beneficiosas para la comunidad. Por supuesto que no todos opinaban igual ya que existían personas directamente favorecidas con su existencia y hacían lo imposible para mantenerla.

Así es que el sector más progresista del pueblo definió su estrategia de acción proponiendo una lucha sin cuartel contra el odiado obstáculo que implicaba hacer todo lo posible para acumular la mayor cantidad de poder, y de esa forma, enfrentar con éxito al poder enemigo. Las acciones se fueron poco a poco incrementando hasta que se llegó a un acto casi decisivo consistente en dinamitar la enorme roca. Pero el resultado no fue bueno ya que se abrió un cráter tan profundo que ahora el paso seguía impedido, pero en vez de serlo por una altura insoportable, lo era por un abismo igualmente intolerable. Sin embargo los progresistas no desmayaron en sus esfuerzos y renovaron sus intentos una y otra vez dentro del mismo plan que consistía en

enfrentar en términos de conflicto, negación y oposición al maldito impedimento. Pero los resultados eran siempre los mismos: aunque la roca, o el cráter, o lo que viniera a resultar del enfrentamiento, pudiera quedar dañado, siempre el resultado venía a desempeñar el mismo papel que la primitiva roca. Y entonces, nuevamente todas las energías del pueblo se concentraban en volver a enfrentarse con el pertinaz obstáculo que insensiblemente iba tomando la forma, casi incorporal, de un *sistema*.

Como sucede en muchos cuentos que es siempre un anciano el que empieza a marcar el nuevo camino a seguir, diremos que en este relato será también un antiguo habitante el que empezará a torcer el destino de ese pueblo desanimado. La frustración había llegado a tal extremo que una enfermedad de la conciencia se había apoderado de una parte de ellos: la enfermedad del resentimiento. Esta enfermedad tenía tres síntomas; *primero*, una cierta tranquilidad de conciencia por haber luchado contra el sistema y aún seguir manteniendo su oposición; *segundo*, el convencimiento de que los males que aquejaban al pueblo eran culpa siempre de los otros, el sistema en primer lugar, y de todos los que no se oponían a él, pero también del resto de los que se oponían puesto que, razonaba el resentido, se están equivocando en algo ya que el sistema –nuestra conocida roca– sigue en pie; y *tercero*, un paulatino y paradójico acoplamiento a la realidad que se pretende modificar, puesto que al depender toda su actividad crítica de esta realidad y de los que supuestamente la combaten mal, queda ligado a ella más de lo que pueda llegar a imaginárselo alguna vez.

Una vez instalado el resentimiento en ese grupo importante de pensadores críticos, el resto de los habitantes quedan atrapados en una situación un poco incómoda, ya que si tratan de seguir su lucha contra el enemigo se ven cuestionados por el grupo de los resentidos que siempre les señalan lo equivocado de su acción, y a esto debe sumársele la decepción natural que representa tantos años de lucha sin resultados positivos. En vista de esa desazón empezó a desparramarse al resto de la población un efecto derivado del resentimiento que es el de interesarse únicamente por su situación personal, desinteresarse del mundo y a excusarse de su retiro con una pregunta que parece natural: *¿qué puedo hacer frente a este poderoso sistema?*

Es a partir de esta interrogación que comienza a intervenir el noble anciano de nuestro cuento. El sabio en vez de tratar de contestar la pregunta empezó por analizar todo lo que ella ya responde. Él pensaba que toda pregunta se dispara a partir de una serie de condiciones que uno da por ciertas aunque no lo sepa en forma consciente. Esas condiciones son una muestra de todo lo que ya está instalado en el corazón de quien pregunta. De su minucioso análisis pudo llegar a las siguientes conclusiones: *primero*, que la pregunta busca que *otro* le dé una respuesta, y sólo tiene sentido una actitud de este tipo si se presupone que hay alguien que *sabe*, o puede saber, lo que hay que hacer. La *segunda* conclusión proviene de haberle llamado la atención la utilización de la palabra *frente*, pues parecía que el interrogador se colocaba *enfrente* del problema, como si éste –en definitiva la roca– fuera un término exterior a su voluntad y no algo en el que se encontrara implicado en su interior, en el sentido de que su propia manera de existir tuviera que ver con la cuestión. En *tercer* lugar, le resultó llamativo que le atribuyera la cualidad de *poderoso* a su adversario con lo cual él se ubicaba en el lugar del *débil*. Finalmente, y como *cuarta* conclusión, se apercibió que la pregunta no abría un problema real nuevo, sino que se sostenía en un trasfondo de *justificación* de una situación de hecho, para el caso la posición del resentido.

Uniendo los hilos de su análisis el anciano compuso un cuadro cuya síntesis formuló de esta manera: es hora de hacer otra cosa, puesto que lo que venimos haciendo y sus efectos sólo producen resentimiento *que es un entramado que combina una posición de sometimiento al supuesto saber de otro, que además se desresponsabiliza respecto al problema asumiendo el papel de víctima y le atribuye el poder al sistema desconociendo su propia capacidad para poder-hacer y, finalmente, es estéril, porque lo único que hace es justificar lo que ya está.*

acontecimiento Nº 23 - 2002

El venerado hombre de edad comentó a sus más allegados lo conveniente que sería construir un camino. ¿Y la roca?, preguntaron casi al mismo tiempo, pero el anciano ni se inmutó, como si no hubiera escuchado, y agregó con firmeza: mañana comenzamos la tarea. Así fue como se empezó a construir el camino, y día tras día se demarcaba la tarea, se hacían planes, se discutían todas las características que debía tener la obra, etc. En el proceso de construcción se llegó a un momento en el que la roca se interpuso ante el avance de la obra. Pero esta circunstancia no desanimó al grupo de trabajadores en sus planes, sino que, por el contrario, trataron de evitar la roca e ir por otro lugar. Así, casi sin darse cuenta, *para hacer un nuevo camino tuvieron que ir por otro lado*.

A decir verdad, la roca tampoco entendía mucho lo que estaba ocurriendo porque resultaba claro que los constructores no profesaban ninguna intención de destruirla. Acostumbrada a que toda acción posible en el pueblo sólo fuera una *reacción* contra ella, que la tomaban como el eje de su lucha, se sentía un poco desorientada. Veía con desconfianza a este movimiento y sentía que algo se debilitaba en su interior, pero no alcanzaba a comprender con exactitud las causas.

Sin embargo, el grupo de los resentidos parecía tener el control de la situación pues estaban seguros, y lo proclamaban a los cuatro vientos, que este grupo de innovadores –así gustaban llamarlos con cierta ironía– estaban condenados de antemano al fracaso. Aquí el resentimiento desplegaba toda su eficacia, es decir, mostraba su raíz más íntima, que es la impotencia, ya que con su actitud crítica coartaba una alternativa nueva en curso y de hecho fortificaba la posición de la roca.

Por su parte el grupo de los innovadores continuaba su tarea. Era asombroso ver como de a poquito, casi de manera imperceptible, el paisaje empezaba a modificarse y allí adonde antes había un sólido de granito, ahora se podía apreciar una brecha incipiente que se internaba por las entrañas del sistema.

El grupo de personas que acompañaba a nuestro anciano jefe de los inventores, sobre todo los más reticentes, empezó a tener una experiencia distinta a cuantas otras habían vivido hasta entonces. En efecto, no estaban acostumbrados a la idea, que de hecho estaban practicando, de que para quebrar una situación lo mejor era inventar algo distinto que se sostuviera sobre bases propias, y no tener que estar constantemente a la defensiva con un discurso y una acción que los hacían girar siempre alrededor de lo que combatían. Una de las cosas que más le llamaban la atención era comprobar cómo se liberaban nuevas fuerzas inventivas por la circunstancia de no tener que estar practicando la política del frontón, es decir, no verse obligado a sólo pensar en función de *contragolpear* a cada golpe o iniciativa del sistema.

Pero una de las novedades que realmente más impactaron en el interior de los inventores, fue la decisión de empezar a reglar sus relaciones como grupo con el mismo principio que los guiaba respecto a la roca. Esto resulta totalmente entendible porque la tarea de hacer un camino implicaba toda una serie de movilizaciones, ideas, iniciativas, y miles de circunstancias más, que debían resolverse colectivamente. Pero ¿cómo?, ¿de qué manera se toman las decisiones? Es fácil darse cuenta que se trataba de inventar nuevas formas de organizarse que estuvieran a la altura de las circunstancias.

Sólo hay memoria en este cuento de dos temas cruciales que fueron subvertidos.

El primero de ellos se fue procesando por una manera singular de discutir. Se comenzaba poniendo la cuestión a considerar bajo la forma de un *problema*, y esto ya es suficiente para indicar que no se solicitaba a cada integrante que dijera su opinión alrededor de una o varias propuestas, sino que se convocaba a la gente a someterse a un problema y desplegarlo según cada cual. La estrella de las reuniones era el problema y no los que tomaban la palabra. Comenzaba una ronda de exposiciones en la que cada participante exponía sus puntos de

vista. Pero lo importante era que las intervenciones no estaban dirigidas a criticar o cuestionar la posición sostenida por tal o cual orador, sino que se centraban en desplegar las potencialidades de cada una respecto a sí misma y al problema en cuestión. ¡Qué escena fantástica! Todo ocurría de tal manera que los discursos en vez de centrarse en las debilidades del otro se nutrían de sus propias posibilidades. En vez de estar atento a lo que el otro decía para luego atacarlo, cada uno escuchaba a su compañero para recoger todo aquello que pudiera abonar o mejorar su propia posición. Así cada cual prestaba la mayor atención al discurso del otro, pero no para derrotarlo en una contienda, sino con el convencimiento de que la manera de pensar de su semejante –capturado como la suya por la potencia del problema– era una fuente de posibilidades para enriquecer su propia propuesta.

Lo asombroso de esta nueva experiencia era que a partir de sucesivas rondas se iba decantando paulatinamente un resultado común que tejía todas las posibilidades que se habían desplegado en razón de este original y productivo método de tratar los *problemas*. En consecuencia la resolución final estaba basada en la unanimidad, pero no por el número de votos, ni siquiera porque los distintos integrantes reconocieran que esa posición final era exactamente la suya, sino porque el producto final era *el resultado de una labor colectiva basada en el principio de desarrollar lo más profundamente cada posición desde sus propias premisas y con el material que brindaban las otras*.

El segundo problema crucial que quedó también trastocado fue el que se refiere a la cuestión del poder que siempre se acumula en el que tiene la función de ejercer un mandato. Pero aquí el mandato estaba materializado en la resolución colectiva y no quedaba otro camino que obedecerla, someterse a ella. Por consiguiente fue naciendo en el ánimo de todo el grupo la consigna que *para mandar hay que obedecer*.

Esta historia va llegando a su fin. Sólo falta agregar que se había configurado una situación por demás confusa. Pareciera que todo lo hasta ese momento conocido en materia de luchas por deshacerse de sistemas intolerables se había trastocado. Por ejemplo, los críticos que chocaban frontalmente contra el sistema, devienen los resentidos que con su impotencia no hacen otra cosa que girar en torno a lo que supuestamente combaten, y al mismo tiempo empiezan a coincidir con el orden establecido por el temor que comparten con él respecto al carácter anárquico de los inventores. El conjunto de la población que los acompañaban, y que se pensaban a sí mismos como víctimas del sistema, comienzan a experimentar que *se puede hacer otra cosa*, y empiezan a abandonar su estéril mundo privado. Por su parte, el grupo de los inventores, que se dedicaron a hacer algo distinto en vez de estar siempre denunciando a la roca sistémica, percibe que ésta se debilita al no poder encausarlos dentro de su lógica. Finalmente se ven cuestionados por los resentidos. Este panorama, en el que los resentidos y el sistema aunque tuvieran distintos discursos sin embargo jugaban un mismo partido, y en el que los supuestamente poderosos vacilan frente a los inventores que, justamente, no se caracterizaban por basar su acción en una proclama dirigida destruirlos, abría, sin lugar a dudas, un horizonte de incertidumbre.

En la conclusión de esta historia tenemos que destacar una reflexión final del anciano volcada en una de las tantas reuniones abiertas que el grupo mantenía para evaluar los efectos de sus prácticas. En una de sus intervenciones dijo que él creía que lo oscuro de la situación se vinculaba a que se estaba procesando algo que no encajaba en los modos habituales de pensar las cuestiones referidas al destino de los pueblos. Que esa poca claridad, esa difusa delimitación de sus bordes, no era una debilidad sino quizás su fuerza más auténtica. Y remató su idea diciendo que deberá ser una tarea insoslayable de todos aprovechar esta irrupción, que desarticula la hegemonía de una manera de pensar por mucho tiempo aceptada, para producir algo nuevo.

Un pasaje por la ontología

Vamos a comenzar por la indicación final que arroja el relato fabulado, y tratemos de pensar algo alrededor del carácter difuso de la colectividad de los inventores y su práctica.

En la experiencia de las luchas contemporáneas se va perfilando una nueva forma en la naturaleza de los grupos y comunidades con capacidad para producir efectos políticos de ruptura. La primera característica de estas comunidades es que no se estructuran alrededor de una identidad, es decir, de un rasgo propio capaz de identificarlos por el sólo hecho de asumirlo. La falta de una esencia identificatoria, que es la llave maestra que permite decidir quién pertenece y quién no a un grupo o conjunto social, es una consecuencia de la irrupción de la multiplicidad como motor que deshace los lazos que unifican y petrifican a las comunidades.

En el pensamiento y en la acción de la política contemporánea se hace imprescindible asumir un desafío ontológico fundamental que recorre secretamente el siglo que pasó: el quiebre de la hegemonía del uno en manos de la multiplicidad inconsistente y, en íntima correlación, un giro decisivo del pensamiento que abandone el punto de vista de la finitud como horizonte de su actividad, para volcarse a la experiencia de una inmanencia radical que sólo se hace posible sosteniéndose en el infinito actual.

Como esta tensión entre lo Uno y lo Múltiple, lo Finito y lo Infinito, se procesa desde siempre en el interior de la matemática, es que ésta se ha convertido en la ontología misma. Es sabido que esta tesis filosófica: ontología = matemática, ha sido formulada y puesta en acción por Alain Badiou, en consecuencia este trabajo se inscribe en la brecha abierta por esa decisión filosófica.

La cuestión acerca de si el ser es uno o múltiple recorre toda la historia de la ontología. Esta ardua polémica terminaba siempre con un predominio, una hegemonía, del uno frente a las pretensiones del múltiple. Es que el pensamiento no encontraba la manera de construir una teoría de lo múltiple sin reducir a éste a una simple colección de unos. El problema se lo puede presentar de manera intuitiva en la siguiente constatación: entre el cero y el uno se supone que se recorre una unidad, de la misma manera que entre el uno y el dos, y así sucesivamente. Sin embargo, en el interior de la primera unidad –la que va del 0 al 1– se puede procesar una división que va al infinito. En efecto, empezamos por la mitad, luego por $1/4$, después por $1/8$ y así de seguido hasta la comprobación de que jamás se alcanza ni al 0 ni al 1. La conclusión es que en el interior de la unidad, del número 1, se cobija una multiplicidad infinita. Entonces se presentó un enigma que atormentó al pensamiento filosófico de los griegos: ¿cómo es posible que en el “interior” del 1, que es un número “entero”, y finito, es decir limitado, se desplegara una multitud infinita? ¿Cuál es el verdadero estatuto del 1 si es incapaz de “recoger” la totalidad de sus “elementos”?

Hoy podemos decir que ese Uno es una ficción y que sobre esa ficción se recostó la ontología y la filosofía de occidente. Pero la historia del pensamiento filosófico se empeñó, por el contrario, en sostener que la ficción se encontraba del lado de la multiplicidad y que si se le llegara a negar al Uno su ser y se intentara pensar al Múltiple sin el Uno, es decir, presentar al múltiple en su pura multiplicidad –y no como una pluralidad de unos– el pensamiento colapsaría, puesto que esa multiplicidad sería impensable. El *Parménides* de Platón, es un ejercicio monumental del pensamiento en su intento de plantear y resolver ese problema. Vale recordar que el diálogo platónico luego de riquísimas peripecias concluye con la sentencia siguiente: “si el Uno no es, nada es”. Esta afirmación significa, en el horizonte del pensamiento griego, que si pensar es pensar el ser y se le niega ser al Uno, entonces adviene la multiplicidad incontrolada –es decir inconsistente– que es equiparada con la nada, como lo imposible de pensar. Este principio fue magistralmente repuesto casi dos mil años después por Leibniz en su famosa sentencia: *Aquello que no es un ser, no es un ser*.

La centuria que concluyó lo hizo en medio de una violenta reacción contra la filosofía, a tal punto que las calamidades que se padecieron en el siglo XX fueron atribuidas a ella acusándola de ser el núcleo latente de la barbarie desatada por las políticas llamadas “totalitarias”, cualquiera haya sido su signo ideológico. Los grandes temas de la filosofía, el ser, la verdad, el sujeto, etc., fueron estigmatizados como la semilla malvada de los *grandes relatos*, que terminarían en un absoluto sustancialismo que nos llevaría directamente a las cámaras de Auschwitz o a los campos del Gulag.

Lo que alumbró este diagnóstico fue lisa y llanamente una renuncia a todo pensamiento subversivo que pudiera romper con el consenso y el sentido común que se instalaron como único horizonte desde el cual rogar que no retorne el Mal. Reemplazó la invención del pensamiento por el culto a la memoria petrificada. La “posmodernidad”, el “giro lingüístico”, el “pensamiento débil”, enlazados con los valores políticos dominantes de democracia consensual representativa y de partidos, el multiculturalismo, la defensa de los derechos de las víctimas, etc., todo ello recubierto por la economía mundial de mercado, son los nombres, los materiales y las experiencias en el interior de los cuales hoy vivimos las consecuencias de no tener una respuesta adecuada ante el quiebre de la hegemonía del uno y la irrupción de la multiplicidad.

Todo parece suceder de tal manera que al colapsar lo uno, lo finito y la consistencia frente a la potencia de lo múltiple, lo infinito y la inconsistencia, la humanidad hubiera decretado la quiebra del pensamiento que es la materia propia de la que está hecha. En su lugar reina una decepcionante condición posmoderna que reduce la existencia humana a una triste espera de la muerte, única certeza que se conserva. Y hay que reconocer que no le faltan buenas razones para ello. Si toda posibilidad de un pensamiento racional fue confiada al sólido y consistente Uno, si era el horizonte del ser de todo lo que es, si mantenía unificada y limitada a la dispersión incontrolable de lo múltiple para erigirse en el fundamento final de lo universal, frente a su estallido ¿qué otra cosa cabe declarar sino que el mundo es una ficción?

Es justamente contra esta declaración que nos sume en la impotencia que hay que rebelarse. No estamos obligados a renunciar al pensamiento por el hecho de que una tradición dominante estuvo subordinada al imperio del uno, lo finito, la consistencia y la identidad, y ese imperio se resquebraja. El pensamiento exige un esfuerzo capaz de procesar esta irrupción, primero sigilosa y encubierta pero ahora abierta y arrolladora, de lo múltiple, el infinito, la inconsistencia y lo genérico. Si el ser de todo lo que es se nos revela en la potencia de su multiplicidad inconsistente, será necesario pensar una ontología capaz de dar cuenta, por medio de una teoría consistente, de esa multiplicidad inconsistente.

A la luz de esta exigencia es posible trazar un mapa de las principales corrientes del pensamiento actual.

1. Aquellos que siguen pensando subordinados a la hegemonía del uno. Es la posición dominante. Filosóficamente son los militantes del positivismo lógico y la hermenéutica. Tratan de interpretar y comprender el mundo en términos de conocimiento o de un sentido profundo que organiza los procesos. Toda dispersión de lo múltiple es una señal de peligro que hay que conjurar con la función englobante del uno y su capacidad de ordenar a un conjunto a partir de un rasgo (su identidad) que lo delimite y, de esta manera, poder representarlo y ubicarlo en el concierto de los posibles de una época.
2. Los que aceptan la irrupción de la multiplicidad deshaciendo al uno y abriendo la época de la desconstrucción de la metafísica, el fin de la filosofía, de los grandes relatos y de todo atisbo de sustancialismo. Esta orientación se puede dividir en dos variantes. a) Los que afirman que la disolución de todo fundamento nos reenvía a sostenernos únicamente en los juegos infinitos del lenguaje. El colapso de la metafísica –guardiana del uno– nos precipita a la experiencia de una diseminación absoluta, sin ningún punto de detención. Un relativismo y escepticismo creciente invade a esta postura. Desactivada toda

posibilidad de pensar la cuestión de la verdad, el ser, el sujeto, etc., se esmera en producir escritos bajo la forma de ensayos cuya vena central gira alrededor de dos cuestiones. La primera es mostrar la imposibilidad –y el carácter totalitario– de todo intento de pensar en términos de invención radical y ruptura con lo existente; y la segunda consiste en rondar constantemente el tema de los límites del lenguaje bajo la forma canónica del par: decible/indecible. b) Esta variante es el resultado de una mixtura entre el deconstructivismo radical y los resabios del viejo sustancialismo. Pero este híbrido, que se va conformando poco a poco en el eje ideológico dominante de nuestras sociedades, no es el producto de una reflexión sino el resultado de una necesidad destinada a darle una cierta cobertura de sentido y eficacia a las demandas de la vida real. Su estrategia global consiste en suplantar al pensamiento por el sentido común o, dicho con más precisión, disolver toda ruptura entre el pensamiento y el sentido común. Es el reino de la comunicación, los medios y la cultura de la imagen. En grandes pinceladas podemos decir que ha suplantado al arte por la cultura, al amor por la sexualidad, a la ciencia por la técnica y a la política por la gestión. Sus estandartes más conocidos son la democracia representativa, la hegemonía del número, el consenso de la opinión, el multiculturalismo, el respeto al otro (siempre y cuando ese otro no sea *otro* en serio...), relativismo sólo atenuado por el consenso. Son los predicadores de la ética y de los comités de ética para cualquier cosa. Esa ética no es más que una moral que se sostiene en una visión de la humanidad como víctima de todas las calamidades que soporta y la única receta que propone es pura y simplemente *defendernos* de esos males; por lo tanto, uno de sus emblemas más preciados, es la defensa de los derechos del hombre (es decir, de las víctimas).

3. Por último están todos los esfuerzos que se vienen realizando en las últimas décadas tendientes a no renunciar al pensamiento en detrimento de la barbarie. En forma dispersa, con encuentros y desencuentros, se trata de abrir un nuevo capítulo del pensamiento en el que sea posible teorizar de manera consistente esta multiplicidad inconsistente. Una ontología de las multiplicidades inconsistentes. Ver el siglo que pasó no únicamente como el siglo del horror, y postrarse ante él, sino –y fundamentalmente– apoyarse en toda la serie de subversiones que se produjeron en el ámbito de las matemáticas, el arte, la sexualidad, la posición subjetiva, la ciencia, la política, etc., y buscar en esos *acontecimientos* la materia propia desde donde repensar de manera inédita nuestra época. Hay una sigla que condensa en un lugar geográfico ese temblor del pensamiento: *la Viena de principios de siglo*. Esta tercera corriente reconoce que aún no estamos a la altura de esos acontecimientos, que hemos vivido interpretándolos dentro del molde que precisamente ellos hacían trizas, y que ha llegado el momento de pensar a la altura de ese legado. En mi apreciación de la situación creo que la obra de Alain Badiou, en especial *El ser y el acontecimiento*, es el intento más profundo y sistemático encaminado en esta dirección.

Este breve intervalo ontológico fue necesario porque la política que viene no podrá hacerse ni pensarse ignorando esta reestructuración del cuadro ontológico en el que el ser se piensa. Pero eso no significa que la política pierda su radical autonomía y el carácter de ser una invención. El pensamiento del ser en tanto ser sólo nos guía en una dirección fundamental que nos dice que si la política es, entonces deberá ser, como todo lo que es, una multiplicidad inconsistente. En consecuencia la política será una experiencia de pensamiento que escapa al cierre estructural del Uno y abierta a la posibilidad azarosa del acontecimiento, lo que quiere decir que en su interior es factible que se produzcan rupturas e invenciones capaces de reorganizar todo su campo haciendo posible pensar lo anteriormente impensable, pero sin que por ello deje de ser siempre *política*. La política que viene es la que tenemos que inventar nosotros, aquí y ahora.

La trampa de la diferencia

Hay que establecer una clara distinción entre el tipo de multiplicidad de la que estoy hablando y la sutil ideología del sistema que se enuncia bajo la fórmula “progresista” del respeto a las diferencias, o el famoso multiculturalismo. Para decirlo en términos estrictos, el multiculturalismo es la multiplicidad regida desde el imperio del Uno, y de ninguna manera la *liberación de esta multiplicidad*.

El principio que dirige a la propuesta de poner en primer plano a la diversidad es el de identidad. La identidad es el reino de la unidad. Se parte de una constatación puramente empírica que muestra a la humanidad formada por un conjunto diverso de diferencias, y que cada una de ellas se forma alrededor de un núcleo que es la identidad que las constituye. Parece razonable, y lo es, proponer una ideología política que tenga como divisa principal formar un sistema que cobije bajo su seno a todas las diversidades, sean estas étnicas, culturales, sexuales, políticas, etc. Esta postura denuncia a su enemigo principal como aquél que excluye y no acepta la diversidad y quiere imponer una identidad, de manera absoluta, sobre el resto. Totalitario es el nombre canónico con el que queda sancionada la política contraria a la del reconocimiento del otro, y ésta se lleva los laureles del término democracia.

Podemos hacernos una figura de esta situación. Imaginemos un círculo y en su interior una multitud de puntos. El círculo oficia de sistema y los puntos son las diferencias que tolera democráticamente. Ya podemos tener una percepción clara de cómo la multiplicidad sin uno, que es nuestra apuesta, queda reducida a la simple cuestión de un Uno, que podemos llamar totalizador, y una pluralidad de pequeños unos que llamaremos totalizados. Ahora bien, toda estructura, en este caso el sistema que acoge a las diferencias, para poder funcionar debe por lo menos dejar un elemento fuera de su dominio, ser incompleto, puesto que el Todo, es decir un sistema que subsuma a Todo, es imposible. Esto es un principio racional demostrado rigurosamente por la lógica. Si un sistema intentara regirlo todo sería fatalmente contradictorio y no podría funcionar. Justamente, no respetar esta imposibilidad, sería el pecado de los regímenes totalitarios que creen que este todo es posible y así se ven obligados a sostenerlo de manera sangrienta eliminando lisa y llanamente a todo aquél que no se someta a su imperio.

Para dismantelar esta trama tenemos que internarnos en la naturaleza de este sistema y desnudar que su pretensión de ser un suelo neutral para que convivan todas las diferencias no es otra cosa que una diferencia más, sostenida, como toda diferencia, en una identidad bien determinada. Ese principio de identidad somete a la multiplicidad e impide que se produzca y circule aquello que es genuino de las multiplicidades sin uno y que es lo *genérico*.

En efecto, el *sistema* democrático es una identidad que funciona excluyendo a todo aquél que no acepta su ley. Por ejemplo a un terrorista talibán, pero también a una *multitud que en libre asamblea decide tomar en sus manos los asuntos de su comunidad sustrayéndose a la representación del poder del estado*, etc. Ni bien nos ponemos a analizar desde otro ángulo el funcionamiento del *sistema político* llamado democrático, comprobamos que es una máquina de excluir, como cualquier sistema, como cualquier identidad, como cualquier hegemonía del Uno... Por eso es imperioso para este sistema tratar de disimular esa identidad y presentarse bajo la máscara de un sistema neutral. La ley y el derecho, con la fuerza histórica que tiene el argumento acerca de su universalidad y generalidad, es el lugar privilegiado en donde esta política va a recostarse. Un estado de derecho es el que se somete a la ley y la ley se modifica de acuerdo a los procedimientos jurídicos que una Ley fundamental sanciona. Con lo cual se plasma el principio rector del sistema democrático: dentro de la ley todo, fuera de ella nada. Basta leer con cuidado esta fórmula para ver patéticamente su trasfondo totalitario.

Es en el funcionamiento real que esta diversificación expone su rostro más pleno, que no es otro que reintroducir la identidad y la consistencia del uno en detrimento de la irrupción en política de la potencia desestructurante de lo múltiple. Porque en definitiva ¿cuál es el objetivo

acontecimiento Nº 23 - 2002

de máxima de esta política? Que cada una de las diversas diferencias, es decir, de las distintas *identidades*, sean reconocidas e incluidas por la ley, es decir, por el *estado*. La democracia hoy funciona como un dispositivo político que organiza un campo de confrontación para que las diversas identidades luchen por su reconocimiento.

Las condiciones que hay que desarrollar para que una política de este tipo funcione, son básicamente las siguientes:

- Reforzar la identidad del grupo para mejor posicionarse en la lucha frente al Estado.
- Elegir representantes que “representen” sus intereses particulares.
- Reconocer al Estado como el lugar privilegiado de la política.
- Aspirar al poder del Estado para lograr sus objetivos.
- Reconociendo la diversidad de identidades en juego, algunas contradictorias entre sí, aceptar que sea el *número*, (mayoría, minoría, etc.) el que decida en última instancia sobre la legitimación de sus reclamos.
- La elaboración de programas o plataformas que intentan presentarse con capacidad de absorber a los intereses de la mayor parte de las diversidades existentes, dentro de un objetivo general que es la felicidad de todos.
- La necesidad de los partidos como mediadores fundamentales entre los diversos grupos y el Estado.

Así podemos desplegar todos los condimentos que conforman el modo dominante de pensar y practicar la política que hoy se nos impone: la identidad; la representación; el poder del Estado; el número; los programas; los partidos. Lo que quiero demostrar es que el publicitado bien supremo de la democracia, el “reconocimiento del otro”, es consustancial con un montaje que obtura toda inventiva política realmente capaz de producir efectos desestructurantes, y que lejos de abrirse a la fuerza de las multiplicidades es un claro ejemplo de la constante dominación del uno.

Para la política que viene el tema de la diversidad y su aceptación se presenta pura y simplemente como un punto de partida y nunca como su objetivo final. Que el mundo está constituido por una multitud de diversidades de todo tipo, es una simple constatación empírica, una realidad simple, una cuestión constitutiva de cualquier experiencia humana. Pero si la política ha de fundarse en un simple dato empírico y estructural de la existencia humana, entonces renunciemos ya mismo a que la política sea una experiencia de pensamiento realmente subversivo y desligante, y tratémosla como un simple epifenómeno humano que, adosado a la opinión dominante, siempre tiene que responder a las realidades que se imponen por sí mismas.

Es un tema crucial para la nueva política que tenemos que inventar enfrentar esta delicada cuestión. No se trata de ir contra las diferencias o negar su importancia. Lo que está en juego es que debemos reconocer que toda diferencia está basada en una identidad y viceversa. Si esta dupla la ponemos a trabajar en la base de una política lo único que produce es al amo Uno. O bien, más exactamente, la pareja todo-partes.

Creo que no es casual que a lo largo de la historia las grandes palabras de la política como Justicia, Voluntad general, Igualdad, Comunismo, etc., apuntan siempre a lo genérico y no a encarnar una diferencia. Esta pista me sirve para ir abriendo el horizonte de la discusión que debemos encarar. En efecto, ¿cómo se puede producir lo genérico si la lucha política está dirigida desde una identidad (es decir, una diferencia) que busca su reconocimiento y pelea por sus intereses en el interior de la unidad de un sistema? La complejidad de la respuesta de la política que viene está aún en tinieblas, pero su enunciado es simple: sólo podrá alcanzar la

jerarquía y la eficacia real de enunciados políticos subversivos aquellos que, produciéndose necesariamente en el interior de una situación concreta dada (una diferencia-identidad), sin embargo tengan la capacidad de ser *indiferentes a esa diferencia y a toda otra*, alcanzando así el rango de un *universal* que se teje desde una *particularidad* y en virtud de una *singularidad*.

Pero ahora lo que importa es que hay que enterrar la política que se funda en una lucha de diferencias que encuadran su acción dentro del marco regulativo del derecho, la gestión, la negociación, los acuerdos, presiones, acumulación de poder, pujas de intereses, y todo lo que ya sabemos. Porque la política que viene no parte del postulado de la *diferencia* entre los hombres sino del principio que, contra todas las evidencias empíricas, sostiene la absoluta *igualdad* de los hombres. Pero esta igualdad es de un nuevo tipo y no puede confundirse con la igualdad que se sanciona dentro del régimen del uno, del sojuzgamiento de las multiplicidades al uno. Este tipo de sojuzgamiento ha producido una idea de igualdad –cuya importancia histórica no pretendo desmerecer– siempre con relación a un principio o canon regulador: iguales ante Dios, iguales por Naturaleza, iguales ante la Ley, etc., nos muestra que tanto Dios, la Naturaleza o la Ley, cumplen el papel del uno que recoge a la multiplicidad de cada uno de los hombres para fundirlos en el interior de un todo, de un cuerpo sagrado, natural o legal. El nuevo principio de igualdad que se viene trabajando deberá desembarazarse de esa dependencia al uno, y afirmar que la igualdad de que se trata no se constituye con relación a ningún dato empírico, ni a ninguna ficción universal abarcativa, sino que se vincula con una posibilidad siempre abierta. Volveré sobre esto.

La fuerza estructural del uno

Para la política el reconocimiento del carácter estructural del uno tiene el mismo valor que afirmar que la dimensión imaginaria es constitutiva en la experiencia colectiva de los hombres. La empresa ante la que nos encontramos es la de ver si es posible romper el uno que forma a las identidades y los grupos, pero no en la perspectiva de una precipitación que abra una diseminación infinita y sin ningún tipo de detención, sino como condición necesaria para que se pueda pensar, decir o manifestar lo nuevo. Lo que trato de decir es que las identidades e imaginarios, que estructuran una situación política pueden ser desbordadas por *acontecimientos* que abran la chance para que se piense lo anteriormente impensable, y como este pensamiento está donado a todos, podrá ser manifestado por *cualquiera* y deberá ser *indiferente* a las diferencias que siempre convoca la acción política. Hay que renunciar, por lo tanto, a la pretensión de que la política sea un estado permanente. Más bien la política es rara, extraña con relación al peso formidable de la historia social y la vida cotidiana. No es un estado ya dado sino, por el contrario, la política es del orden de lo que *adviene* para subvertir un estado ya dado. Esta es también otra característica de la política que viene.

Podemos decir que el uno trata al múltiple como si fuera una colección de unos reunidos bajo una propiedad común que forma la identidad que permite a cada uno de sus miembros reconocerse como formando parte de ella. La acción estructurante del uno consiste en convertir a la multiplicidad en *un conjunto de unos*. Juan Pérez, por ejemplo, es obrero porque pertenece al conjunto de personas que se agrupan (en una clase) bajo el rasgo común de no ser propietario de los medios de producción. Pero también esta persona es un estudiante, es decir, forma parte del conjunto de personas que comparten el rasgo de estar inscripto en un sistema de enseñanza. Pero además es del sexo masculino, o sea, se encolumna en el conjunto de personas que poseen el rasgo que identifica a los varones, en nuestra cultura el pene. Pero también es un cantor en las peñas de su club; y es un sujeto deseante, tiene una nacionalidad, y así de seguido.

En términos más rigurosos podemos decir que el uno cuenta a toda multiplicidad constitutiva como si fuera una. Si la existencia humana es una multiplicidad infinita, la tarea

estructurante del uno es convertirla en un conjunto finito de unos. *La sociedad está formada por un conjunto de individuos*, esta es una máxima esencial del mundo capitalista.

La sociedad se presenta como una multiplicidad de unos que a su vez se reagrupan internamente en una multiplicidad de partes y cada individuo, como Juan Pérez, pertenece a diversas partes. Quiere decir que cada uno de nosotros es *tomado en cuenta* dos veces, o de dos maneras diferentes: la primera es la que nos hace pertenecer como un miembro de la sociedad y la segunda es la que nos incluye en esa sociedad como miembro que pertenece a una parte (obrero, estudiante, varón, etc.) Por la primera somos *presentados*, por la segunda, somos *re-presentados*. Para una nueva radicalidad en política esta segunda función tiene una importancia estratégica fundamental, a tal punto que interrumpirla es un atributo esencial de su actividad.

Cuando una persona es tomada en cuenta bajo esta segunda forma (es decir, perteneciendo a un grupo que a su vez está incluido en la sociedad) no se la considera simplemente como Juan Pérez, sino que se lo disuelve en la identidad de la parte (o partes) a las que puede pertenecer, y pasa a ser varón, boliviano, socialista, maestro, negro, judío, desocupado, etc. Decir que Juan Pérez es boliviano significa que Pérez se identifica con los rasgos que definen a la clase de los bolivianos a la que pertenece. Si en una tribuna alguien dijera que “los bolivianos tienen derecho a trabajar en la Argentina”, Pérez se sentiría representado, ese discurso lo incluye, lo toma en cuenta, aún si fuera una arenga que pide su expulsión.

Entonces, la acción estructurante del uno para sofocar la potencia de la multiplicidad es doble. Por un lado transforma a las personas en átomos indivisos que las define haciéndolas pertenecer a un conjunto universal cuyo nombre varía según las épocas. Puede ser un principio religioso, una nacionalidad, el estatuto de ciudadano, una formación económico-social, etc. Pero además recoge a todas las particularidades o subconjuntos que se pueden tejer en el interior de ese conjunto con sus miembros. Esta segunda operación estructurante significa que existe una *metaestructura* que tiene la función de estructurar en su seno a todas las partes que se forman a partir de lo que una formación económico-social presenta.

La metaestructura se ocupa de las partes internas al cuerpo social. Recubre a todos los que pertenecen a ese cuerpo social pero tomándolos en cuenta, no como individuos “simples”, sino como miembros de una parte, de una “diferencia”, es decir, de una identidad. Forma una nueva estructura a la que no le pertenecen los individuos sino las partes. Como la misma presentación que hace una formación económico-social es considerada por la metaestructura como una parte, también resulta así contada e integrada a su dominio. Su función es garantizar que la estructuración del uno quede asegurada. Ordena todo el cuadro social porque administra, distribuye y controla todos los *lugares* en los que los hombres realizan su vida social. Es el guardián supremo que impide que aparezca el *fuera de lugar*. Es el garante final de la consistencia de la vida social y política de los pueblos. La esencia de su poder reside en la representación y todo lo que a ella se sustrae lo debilita, porque le marca un límite real. La política que viene llama a esta metaestructura el Estado. Y aunque rudimentarias, estas ideas intentan ir ensamblando una nueva teoría política acerca del Estado, puesto que es necesario ir más allá de donde nos dejó Lenin con su obra *El estado y la revolución*.

El Estado y la política

Fijemos algunos términos que fueron madurando en el transcurso del texto. Recordemos que estamos subordinados a un principio ontológico que afirma que nuestro *ser* es ser una multiplicidad infinita, una multiplicidad de multiplicidades, pero que *existimos* bajo la acción estructurante del uno. En política llamo a esa acción estructurante ser *tomado en cuenta*. El resultado de esa operación es unificar a la multiplicidad bajo un rasgo que le otorga una identidad y reúne a todos los que la comparten en un conjunto al que quedan ligados por una

relación de pertenencia. Por último hay que destacar que la acción de ser tomado en cuenta consta de dos operaciones que, si bien trabajan sobre un mismo material, son esencialmente *diferentes*. La primera es la que nos unifica de entrada y de manera general dentro de lo que podría llamarse el lazo social inmediato, y que se designa como *presentación*; la segunda es la *re-presentación*, que es la función de tomar en cuenta a todos los sub grupos, o partes, en que es posible fragmentar a la presentación del lazo social inmediato. Esta *metaestructura* que domina a las partes y que sólo toma en cuenta a las personas e n la medida en que pertenecen a una de ellas, la llamamos *Estado*. El estado es la garantía final de que todo esté en un lugar.

La teoría marxista del Estado dio un paso decisivo cuando vinculó al Estado con las partes y no con los individuos. Así debe ser entendida su tesis central: *el Estado es el Estado de las clases dominantes*. Sin embargo, a partir de este horizonte correcto, quedó atrapado en tres ideas que terminaron paralizando su capacidad emancipadora:

- a) que la esencia del Estado era su aparato represivo, *el poder*;
- b) que la relación entre el Estado y las clases era la de un *instrumento*;
- c) que el Estado era un epifenómeno superestructural y que por lo tanto era posible, finalmente, *abolirlo*.

Pese a todo, hay que destacar que en el interior de esta revolucionaria –para su época– concepción política del Estado, también se anidaba una idea de suma importancia y que venía de la obra de Hobbes. Era la referida al problema del fundamento del Estado. Engels afirmaba que la necesidad del Estado estaba basada en el *antagonismo* de las clases, y que para que la sociedad pudiera funcionar debía crear una tercera instancia que se pusiera por encima del conflicto social. Si bien es cierto que esa instancia “neutral” estaba finalmente al servicio de la clase dominante, lo importante de esta afirmación era que el fundamento del Estado era puesto sobre una inconsistencia (el conflicto que desgarró al cuerpo social) y que su papel esencial estaba dirigido a estabilizar el conflicto y *garantizar* el orden social.

En el interior de la política que viene habrá que llevar hasta sus consecuencias más extremas esta idea y afirmar que *todo lazo social es inconsistente y que la función del Estado es siempre la de otorgarle consistencia, garantizar que esa inconsistencia no irrumpa quebrando la hegemonía del Uno*. Esto es decisivo porque cuestiona profundamente una idea que acompaña desde siempre a las experiencias del pensamiento y la acción de las grandes políticas y, en especial, del marxismo-leninismo, la que ve al Estado como el único lugar desde el cual se puede ejercer el poder y subvertir el orden social. De esa manera la “toma del poder del Estado” se constituyó en el eje esencial y articulador de toda política posible, cualquiera fuese su contenido ideológico real.

Tenemos que inventar una nueva experiencia política que pueda pensarse y practicarse dentro de una concepción política del Estado distinta de la que heredamos. Para empezar a discutir las, podemos plantear algunas afirmaciones que abran otro punto de vista respecto a la naturaleza del Estado. Pero previamente quiero dejar una definición amplia de lo que llamaré en adelante *política del Estado*: es aquella que sostiene que es necesario acceder al poder del Estado para lograr un cambio en las relaciones sociales.

1. El Estado es estructuralmente un dispositivo destinado a conservar lo que *está*. Administra y gestiona lo que ya está presentado.
2. No es un instrumento que puede ser utilizado para diferentes fines, es una metaestructura que garantiza la estabilidad de los vínculos. Siendo el lazo social el *uno* que fija la inconsistencia radical de la multiplicidad del ser social, que arriba definimos como el lazo social inmediato que daba lugar a la presentación, el Estado es el que asegura que si algo escapa a la acción estructurante de la presentación, él se encarga de reestructurarlo por medio de la representación.

3. El poder del Estado es *impotente* para encarar una acción de transformación en términos de radicalidad o subversión. Por el contrario, su poder es tremendo cuando es puesto al servicio de conservar lo existente.
4. El campo propio del Estado es el de lo *posible*. Es el guardián de lo posible. El Estado suministra secretamente el siguiente discurso: se puede siempre gestionar lo que está dado, no se puede hacer nada cuya viabilidad no sea *deducida, comprendida y asegurada a partir de la situación existente*. Esto explica, por ejemplo, porque muchas políticas que esgrimen programas económicos “progresistas” son estructurales al sistema.
5. El Estado no quiere saber nada con lo *imposible*. Para la nueva política lo imposible no es la *utopía*. Lo imposible es lo que no puede sostenerse ni deducirse a partir de los elementos, experiencias y saberes que organizan una *situación determinada*. Lo imposible siempre se sanciona en un futuro por venir, mientras tanto hay que sostenerlo como una *apuesta sin garantías*.
6. Una política que se dé como objetivo abolir al Estado es una variante de las políticas de Estado. La política que viene se constituirá a *distancia* del Estado.
7. Los partidos políticos son organizaciones del Estado. La política en el interior de la forma partidos es siempre una política del Estado.

Estos puntos ponen en entredicho principios esenciales que guiaban la antigua forma de encarar la cuestión del Estado. En vez de ser el elemento decisivo de la política (cualquiera sea el signo ideológico de la misma), y el objetivo fundamental a conquistar (cualquiera sea la forma de hacerlo), la nueva política se *retira* de su lógica y abre otro camino que busca ser autónomo y que se ubica a distancia del Estado. Además cuestiona su capacidad transformadora destacando su función eminente de garantía de todo orden existente, con lo que se abandona la vieja idea del Estado-instrumento como herramienta del cambio social.

También revé la naturaleza del poder del Estado. Su poder no reside simplemente en su aparato represivo sino en el consenso social, la opinión pública, el sentido común dominante, la pasividad u omisión de la gente frente a sus actos. Una de las raíces más profunda de la eficacia de su poder es que *despliega las reglas de toda política posible*, y provee la ilusión de que las políticas se diferencian por los contenidos ideológicos de sus programas y de esa manera oculta el terreno común que las unifica. Cuando las cosas suceden así, hasta las políticas que se presentan como las antípodas del Estado, que proclaman primero su captura, después su transformación revolucionaria y, finalmente, su abolición, no escapan a su férrea lógica y quedan subsumidas en ella como una variante más. Creo que la experiencia de los llamados Estados Obreros Socialistas es decisiva al respecto.

Otra fuente del poder reside en plantear la acción política únicamente en el terreno de lo posible, expulsando lo *imposible* del campo de la política. La forma tradicional de la política muestra una escena en la que todos los partidos políticos proclaman al unísono que sus propuestas *son posibles*, porque son viables a partir de la situación actual.

Hay que entender la naturaleza del poder del Estado bajo dos aspectos. Una cara es el poder como sustantivo, que es la capacidad de emplear los poderosos aparatos represivos sobre las personas. Así se lo entiende comúnmente y entonces aparece el Estado como teniendo en sus manos una sustancia llamada poder (se lo proclama como el “depositario” de la fuerza pública). Pero está el otro aspecto de poder que se relaciona con el verbo poder, que es lo que lo vincula a la posibilidad para *poder* hacer. Según vengo sosteniendo el Estado por sí sólo es *impotente* cuando se trata de subvertir algo en términos de una ruptura real, pero puede ser muy poderoso cuando se trata de conservar e incluso de restaurar. Entonces hay que dejarle el poder al Estado y la política que viene apropiarse de la *potencia* que se juega del lado de la invención, y de la multiplicidad que irrumpe desarticulando el férreo Uno que ejerce el Estado.

La potencia es una capacidad que muestra los límites y lo estéril del poder del Estado. Sobre este tema volveré más adelante.

Si somos consecuentes con el principio que prescribe que el Estado es una metaestructura *constitutiva* de toda formación social, habrá que revisar la idea de su abolición definitiva. Y este es el momento para hacer una aclaración. Así como antes traté de distinguir la cuestión de la diversidad y la diferencia del tema de la multiplicidad, ahora quiero dejar sentado que el horizonte ontológico de las multiplicidades inconsistentes (multiplicidades sin uno), en las que se ubica la política que viene, no debe confundirse con una apertura indiscriminada al puro azar o al caos, temas por demás muy caros a las corrientes del pensamiento “deconstructivista”. Pensar el ser en términos de multiplicidades inconsistentes exige, por su propio imperio inmanente, de una rigurosidad extrema. Aunque de una *manera aún insospechada* la política que viene será organizada y se desplegará en el rigor de un pensamiento.

A modo de una conclusión provisoria y a partir de un nuevo ideario de la política, se puede afirmar que el Estado y la lógica política que él organiza, es una inmensa maquinaria que impide que se pueda subvertir la política según hoy se la entiende.

El Estado y la cuestión de la representación

El tema de la representación y la política merece un párrafo aparte. La manera habitual en que se presenta el problema es bajo la fórmula “crisis de representación”. ¿En qué sentido se utiliza el término *crisis*? Si nos instalamos en la vieja política, la que se subordina al Estado, la que llamamos políticas de Estado, entonces crisis significa que el mecanismo que sostiene a la representación está dañado, que hay que arreglarlo cambiando lo que haya que cambiar para *reponer la representación*. Mientras que por el contrario, desde el interior del pensamiento de la política que viene, toda auténtica política, es decir, toda política de ruptura, implica necesariamente la *interrupción de la representación*.

Para abordar y deshacer el nudo de la representación hay que calar un poco más hondo de lo que uno se puede imaginar. Es un núcleo durísimo de la vieja política. Además, es un punto privilegiado para poder experimentar la importancia que tiene defender la idea de que *la política es un pensar-hacer autónomo y que no depende sino de sí misma*. Esta idea es también patrimonio de la política que viene y la vamos a tratar en detalle más adelante.

¿Cómo hablar de “crisis de representación” cuando la población muestra su frustración justamente porque no se siente representada? La única respuesta coherente sería que los que tienen que representarla se dedican a poner las prerrogativas del poder en función de sus intereses personales. Este es el origen de las posturas moralistas que creen que el tema de una eficaz representación pasa por la honestidad de los que hacen política. Algunos proponen agilizar los mecanismos institucionales de *control* de la gestión de los gobernantes, situación que generalmente hace nacer la necesidad de controlar a los que controlan, y así de seguido. Todas estas alternativas lejos de mostrar una crisis manifiestan que la representación domina la escena política.

Calando un poco más hondo. Habíamos visto cómo la ideología “progresista” del respeto y reconocimiento a las diferencias cuenta con el consenso mayoritario en nuestra época. Pero de golpe advertimos que el *reconocimiento no es otra cosa que la contrapartida necesaria de la representación*. La condición previa e ineludible del Estado para representar es la de reconocer, y la lucha por el reconocimiento de las diferencias es llevada a cabo como una demanda reivindicatoria esencial. Por ejemplo, en nuestro país, la Central de Trabajadores Argentinos (C.T.A) busca por todos los medios a su alcance ser reconocida (igual que la C.G.T oficial) por el Estado, al mismo tiempo que denuncia que los políticos enquistados en el poder no

representan al pueblo y se postulan como sus auténticos representantes. Estas posturas que cada uno puede multiplicar por muchas otras, lejos de mostrar una crisis manifiestan que la representación domina la escena política.

Un paso más. Recordemos que toda diferencia se constituye alrededor de una identidad, que cuando afirmamos los derechos de una diferencia estamos haciendo referencia a una identidad. Los grupos humanos se edifican en torno a una identidad que como tal los distingue de los demás. De esta forma la identidad se convierte en la esencia del grupo, es lo que los mantiene unidos. Cuando el Estado se dedica a tomar en cuenta a las partes (la cuenta de reaseguro de la metaestructura estatal), esta función que encajona por segunda vez a la multiplicidad, únicamente puede realizarse si la comunidad de referencia tiene una identidad que puede exhibirse y conocerse para así poder ser *re-conocida* y, por lo tanto, *re-presentada*. Esta lucha por la identidad, por la memoria, que es casi siempre la búsqueda de una identidad perdida, lejos de mostrar una crisis manifiesta que la representación domina la escena política.

Ya en el fondo. La representación es una función estructural del Estado, del poder y de toda acción unificadora. El liberalismo político no es el inventor de la representación política, lo que hace es una operación que da vida a *una forma particular de la representación*, aquella que dice que el pueblo es el depositario de la soberanía y que la delega en sus representantes. Pero hacía miles de años que el Papa ya era el *representante* de Dios en la tierra. Lo mismo sucedía con los estamentos medievales, con la disputa monárquica acerca del origen divino de la potestad del rey. Que el nazismo nos hable de una *encarnación* y que los partidos comunistas hayan recurrido a la figura de la *vanguardia*, muestra a las claras una matriz común que nos habla de un juego entre presentación y re-presentación, estructura y metaestructura. Un juego por demás complejo pero que finalmente realiza una operación unificadora en la que los pueblos *se ven reflejados*, es decir, representados, y de esa manera otorga la cohesión necesaria para el funcionamiento de los lazos sociales establecidos, cualquiera sean estos.

Una política a distancia del Estado, del poder y de la acción estructurante de la representación, implica que su "lugar" de nacimiento debe buscarse en esas emergencias que irrumpen casi siempre de manera azarosa e inesperada, desbaratando la capacidad del Estado de poder *dar cuenta* de ellas y que interrumpen su capacidad de representar, es decir, su acción de reaseguro de toda formación económico-social. Desde la política que viene podemos pensar en la constitución de nuevas formas de comunidades políticas, aquellas que están formadas por *cualquiera*. Comunidades que existen pero su existencia no se sostiene en una identidad previa que opere como rasgo distintivo para definir quien pertenece a ella y quien no. Comunidades que para formar parte de ellas el único requisito sea el de *pertenecer*. Pero el término *pertenecer* dicho así, sin determinar a qué se pertenece resulta, a la mirada de la vieja política, incomprensible, *vacío*. Es cierto, es *vacío*, pero eso es justamente su *potencia*. Es aquí en donde se convoca a la invención política, a las decisiones y las apuestas. Efectivamente, *pertenecer*, en el sentido en que lo plantea la política que viene, será el centro de una disputa en torno a si se puede o no prescindir de las identidades y las diferencias para formar nuevos lazos políticos entre los hombres. Una disputa que *nos convoca* a resolver, en la práctica real de las situaciones en las que cualquiera está comprometido, cómo es posible que esto pueda transformarse en una producción real de una nueva política, y no quede como una formulación teórica atractiva, pero hueca, al no poderse inscribir en ninguna experiencia real.

Por mi parte pienso que *pertenecer* puede asumir una multiplicidad de sentidos, pero con la condición de que ninguno de ellos pueda realizar el viejo trabajo de *encerrar una identidad o hacer nacer una esencia*. Por ejemplo, una asamblea popular puede configurar una comunidad en la que pertenecer significa *estar ahí presente*. Cualquiera que esté ahí presente forma parte de esa comunidad. Cualquier identidad previa queda neutralizada. Las diferencias existentes (es decir, las diversas identidades) ya sean de sexo, raza, nacionalidad, ideologías políticas, cultos religiosos, situación económica, etc., en nada entorpecen la formación de esta

comunidad. Podemos decir que es una comunidad *genérica* que se presenta a sí misma como *indiferente a las diferencias*.

No quiero desaprovechar la oportunidad de interrogarme acerca de cómo reaccionaría el Estado frente a esta comunidad genérica reunida en la plaza. La pregunta capital sería ¿cómo hace para representarla? Es sabido que el Estado no piensa, sólo calcula, por lo tanto podemos hacer el ejercicio de imaginarnos la manera en que combinaría las piezas de esta situación absolutamente *inédita* para él. Es muy posible que hiciera la siguiente radiografía: Los habitantes de este país forman una comunidad en la cual todos se reconocen como miembros de ella. Pero cada uno de ellos a su vez pertenece a una multiplicidad de partes, de situaciones distintas, cada una de las cuales se define como tal por tener una identidad que comparten. Hay una gran diversidad, una catarata de diferencias, y cada cual se comporta en el ámbito de su competencia buscando fortalecer su identidad y al mismo tiempo reconociendo que deben compartir sus demandas con el conjunto de la sociedad. Como se puede apreciar, soy un Estado democrático, y en cuestiones de puja de intereses hago lo que puedo, y lo que puedo es lo posible y lo posible más posible es siempre lo que permite la realidad actual. Y la realidad actual nos dice que vivimos en un mundo globalizado y, entonces...etc., etc. Pero mi verdadera función es que esto, sea lo que sea, funcione y para eso es necesario que tenga controladas a todas las partes y esto lo consigo por medio de la representación. En efecto, todas las partes me buscan para que las reconozca y así las legalizo para que puedan peticionar por sus derechos, con lo que me designan a mí como el terreno común que legitima toda la lucha entre intereses opuestos, y ya es hora de darle la razón al viejo Marx que decía que la política es, en última instancia, una lucha de intereses. En otras palabras, domino toda la política de este país. Es cierto que entre algunas partes, que justamente se llaman *Partidos*, hay quienes levantan mucha polvareda (aunque desde que se les cayó un muro encima andan un poco más juiciosos) y proponen destruir de cabo a rabo esta sociedad y proponen como contrapartida otro modelo de sociedad que antes llamaban socialismo y que ahora, prudentes, prefieren llamar "más equitativo". Confieso que la frase "revolución bolchevique" me pone la piel de gallina, pero el tiempo me ha dado la sabiduría necesaria para comprender que ellos también bailan al son de mi propio compás. Fíjense que me tomaron y me siguen tomando a mí, sí, al mismísimo Estado, como la llave maestra para su famosa revolución, y cuando no hubo más remedio que trabajar para ellos (desde Octubre de 1917), es cierto que cambiamos de mano, pero nuestra función de garantizar la opresión de todo lazo social siguió intacta y, a decir verdad, aprendimos sutilezas nuevas, insospechadas antes, por ejemplo, cómo se puede oprimir a una sociedad haciéndoles creer que se habían liberado. Esta experiencia nos da mucha tranquilidad, y además no hay que alarmarse tanto contra los que atacan la propiedad privada, puesto que según mi informan en el país más austral de América Latina, los nuestros, los del modelo neoliberal, han expropiado de un plumazo la propiedad privada de casi 4.000.000 de ahorristas. Es que los tiempos cambian...Pero la felicidad nunca es completa porque hay algo que me empieza preocupar. Entre la multiplicidad de partes con las que trato cotidianamente, que las reconozco, las represento, gestiono, ordeno, etc., hay un grupo que está ahí reunido en la plaza y me tiene realmente desorientado. En efecto, no sé quienes son, qué hacen y qué quieren. Ninguna entidad ni organización institucional conocida los convoca, y cuando mis informantes me pasan los datos no dejan de decirme: esto es una bolsa de gatos. Hay de todo los colores, pero cada uno que toma la palabra no habla en representación de un color al que pertenecería, sino que lo hace a título personal. Toman la palabra y dicen que su manera de pensar es tal o cual. Me exaspera que no tengan un rostro visible, que no se identifiquen como perteneciendo a tal o cual parte. Además, no pueden mandar representantes porque no hay *nada* que representar, porque esta parte tan difícil de encasillar existe por su sola presencia. Bueno, estaré atento viendo que pasa, después de todo concentro un gran poder en mis manos y no creo que esta circunstancia menor me haga vacilar...

Esta sería una manera posible de reacción por parte del Estado frente a este tipo de comunidades políticas. Sospecho que los partidos tradicionales, entre los que debemos incluir a los de izquierda, arrojarán sobre estas formas nuevas de estructurarse los colectivos humanos un arsenal de prejuicios desencadenados desde su óptica política que está básicamente encadenada a la lógica del Estado.

Había dicho que el término *pertenecer* podía recibir múltiples sentidos, uno de ellos era el de estar allí presente para configurar una asamblea. Otra posibilidad, y esto puede tener mucha importancia a la hora de hablar de nuevas formas de organización política, es que la gente se organice en núcleos o colectivos que definan su relación de *pertenencia* en función de un *acto a realizar*, y una vez realizado, la comunidad se disuelve, sin que ello sea obstáculo para reconstituirse si su nueva acción consiste en trabajar sobre los *efectos* del acto realizado, y a sí de seguido.

Creo que este tipo de comunidades políticas es uno de los fundamentos que permite afirmar la posibilidad de que a partir de una situación concreta se pongan en movimiento ideas políticas que sean *indiferentes a las diferencias*. Una situación concreta se define alrededor de una cierta identidad, pero si de la lucha y el movimiento que pueda ocurrir en su interior no aparece nada que se desate de esa identidad que los convoca, puede ser que estemos frente a una lucha *social* justa, pero no necesariamente circulará la política. Es posible que esa situación cambie en su relación *respecto al Estado* o refuerce su identidad, pero la estructura de esa particularidad concreta quedará intacta. Únicamente las voces y las acciones que puedan taladrar ese marco acotado –que siempre será un exceso sobre la situación– estará en condiciones de ser la *posibilidad* (porque sobre este exceso habrá que inventar algo) de un trayecto político. Eso nuevo que irá tomando forma en el interior de la situación concreta es lo que debe ser indiferente a las diferencias y, en primer lugar, a la propia diferencia que es esa particularidad en la que emergió. Entonces, alrededor de estas voces y acciones nuevas que se *presentan* se tejerán esas nuevas comunidades políticas para las que *pertenecer* significará estar convocadas alrededor de ese sinuoso y vacío exceso que solicita nuestra intervención inventiva. Ese núcleo genérico será irrepresentable no sólo para el Estado sino para los mismos habitantes de la situación, y por eso mismo su destino será tener la *capacidad* (pero nunca la *certeza*) de modificar no solamente la situación concreta, sino también la de hacer circular su invención como factor de formación de nuevas comunidades políticas en sitios que difieran tanto como se quiera respecto a la situación que la desencadena. En el interior de la política que viene, *lo que no está destinado para cualquiera no vale para nadie*. La nueva política que late en el interior del Zapatismo es un ejemplo contundente de lo que quiero decir.

Hay un largo camino por hacer alrededor del tema de la representación. No quiero concluir sin advertir sobre un disparador automático que se genera en torno a la discusión de esta cuestión. Consiste en oponer a la representación la idea de *directo*, como si fuera su contrario. Creo que eso empantana el problema porque encadena la discusión de fondo al marco más estrecho de las *formas de gobierno*, que es una cuestión más cerca de la lógica del Estado y la gestión que de una nueva política. Hay que eludir este deslizamiento por el cual representación viene a equivaler a *indirecto* y la no-representación a *directo*, lo que nos retrotrae a una vieja discusión entre democracia directa o indirecta. La *democracia* es un término del pensamiento político, litigioso por cierto, y que no debemos regalársela a los que la usan *contra* la política. Ni bien la democracia cae en el interior del discurso del Estado se transforma en una simple *forma de gobierno*, un instrumento de gestión de los asuntos públicos, y es allí donde el Estado acepta una discusión sobre la representación o la no-representación bajo el modo de una opción entre formas de gobierno indirecto o directo.

Para despejar el terreno, digamos que lo “opuesto” a la representación es la *presentación*, y ésta no se vincula con ninguna forma estatal de gobierno, sino a la capacidad política que tienen las

comunidades humanas de irrumpir y presentarse por fuera de la representación que ejerce el Estado.

La política y el número

La política que viene propone una radical ruptura con cualquier valoración que se sostenga en un criterio de cantidad. Dicho de otra manera, el número no puede ser un argumento con el que se pueda juzgar el contenido real de una política. Es posible que las primeras objeciones a esta afirmación estén enredadas en la madeja de prejuicios que organizan la creencia por la que se sostiene que las políticas populares son patrimonio de las grandes mayorías y que las minorías exhiben siempre políticas reaccionarias. Dejemos a este prejuicio en paz y desarrollemos, hasta donde se pueda, la nueva idea.

Las políticas de Estado y el mecanismo de la representación están atados a la lógica de la cantidad-número. Más aún, me atrevería a decir que el número, en su improductiva función de cuenta, es el operador esencial que se articula como ideología dominante de nuestra sociedad unidimensional. Basta revisar la Constitución Nacional y el código electoral para comprobar que desde el reconocimiento de una agrupación partidaria, pasando por las internas de un partido hasta la votación de una ley o la elección de un presidente, todo esto está regido por el número. Es que el número termina dando el criterio con el que se legaliza una *elección* política. Cuando la política es gestión de lo posible y representación por el Estado (¿habrá que seguir llamando política a eso...?), el número aparece como la instancia necesaria para dirimir las controversias entre las partes involucradas en el sistema. Pero la política que viene que no puede legalizarse sino por *sí misma*, que no elige sino que *decide*, que no gestiona sino que *subvierte*, que no representa sino que *presenta* y que, finalmente, será portadora de una nueva *verdad* de la política, debe romper decididamente con la tiranía del número.

Para encarar este problema tenemos que dar un rodeo, porque es indispensable llegar a las matrices del pensamiento sobre la que se asienta esta posición dominante del número. En su momento hablamos de la primacía ontológica del Uno sobre la multiplicidad pura o inconsistente y definimos nuestra época como aquella en la que, a raíz de la irrupción de esa multiplicidad y el debilitamiento del imperio del Uno, se habría un horizonte ontológico que exigía al pensamiento un esfuerzo para hacerse cargo de esa circunstancia. Incrustado en el corazón de este tema se instala otra hegemonía más que milenaria: la que ejerce lo *finito* sobre el *infinito*.

Para hacer más llevadero este tramo, quiero poner de entrada la idea central: el número, en cuanto simple determinación de una cantidad, puede llegar a ejercer un efecto desbastador en tanto y en cuanto situemos a la política en un horizonte de pensamiento dominado por el criterio de la finitud. La política que viene se inscribe en el horizonte de un pensar-hacer *infinito*.

La tradición del pensamiento filosófico hasta fines del siglo XIX fue dominada por el principio de la finitud y rechazó la infinitud. Había una definición positiva sobre qué es lo finito pero se carecía de algo semejante para abordar el infinito. Éste quedaba subordinado al primero y por eso quedó su nombre formado por la negación de ser finito. El *in-finito*, se decía, no es finito, pero nada más se podría agregar. Se tenía la experiencia real, en especial en la matemática, que la sucesión de los números no concluye nunca, que siempre se puede agregar una unidad más al último número finito al que se había arribado, pero jamás se llegaría hasta el final, ese final -el infinito- era imposible. Entonces la figura del infinito se asoció a la de un ser en potencia pero nunca en acto. En efecto, se tiende siempre hacia él pero nunca se lo alcanza. No es de extrañar que ese lugar *inaccesible* para el pensamiento humano fuera reservado para la figura de la trascendencia, el más allá, y más conocido por todos, haya sido el lugar en que se

ubicó a Dios. Así, la religión proclama que Dios es infinito, pero nosotros, mortales, es decir, finitos, debemos resignarnos a nuestra impotencia para alcanzar al Señor.

De este cuadro se desprende una imagen del mundo que se configura a partir de un límite que envuelve y demarca un adentro y un afuera. El pensamiento puede expandirse todo lo que se quiera, pero si sus entrañas están dominadas por el principio de finitud, tarde o temprano reaparecerá la cuestión del límite y con él el tema del más allá. ¡Qué sorpresas nos llevaríamos si reconstruyéramos la historia de la metafísica bajo esta óptica!. Los pensamientos que operan dentro de este dispositivo “finitista” forman los dualismos trascendentes, las ontologías de la presencia e incluso las doctrinas monistas.

Pero yendo directamente al grano, digamos que esta historia se interrumpe drásticamente cuando en el campo de la matemática se puede construir un pensamiento laico, conceptual, posible de escribir y transmitir a todos los humanos, del *infinito actual*. La principal figura de esta epopeya del pensamiento fueron el matemático Georg Cantor que junto con otros colegas puso, en las postrimerías del siglo XIX, las bases de la monumental revolución matemática que se conoce con el nombre de *Teoría de Conjuntos*. Es conveniente que en este preciso momento señalemos que basta con entender que *conjunto* no es otra cosa que *multiplicidad*, para que podamos afirmar que la teoría de conjuntos no es otra cosa que el pensamiento ontológico de las multiplicidades inconsistentes, sobre la que se apoya la tesis filosófica de Badiou que mencionábamos al principio y que decía: matemática = ontología.

Es en el interior de esta teoría que se ha podido definir y *pensar* qué es un conjunto infinito, es decir, qué es una *multiplicidad infinita*. Me limitaré a ceñir un concepto central de una manera intuitiva pero que al mismo tiempo no abandone su rigor. Un conjunto se lo define como *infinito* cuando *cualquiera de sus partes es igual al todo*. Tomemos por un lado el conjunto de los números enteros naturales y por otro lado una parte de ese conjunto, los números pares. Si nos interrogamos cuál de ambos es el conjunto “más grande”, es decir, cuál de los dos tiene más elementos, el conjunto total (los números enteros naturales) o una de sus partes (sólo los números pares), la respuesta, que nos atraviesa por más de dos mil quinientos años, es que el primero es mayor que el segundo. Y sobre esto se erige uno de los postulados más fuertes y sagrados que comanda a la razón humana: *el todo es mayor que cada una de sus partes*. Pero la novedad, verdaderamente subversiva, es que ahora hay que decir que ese principio rige únicamente para los procesos *finitos*, porque tratándose de un orden pensable en el interior de procedimientos *infinitos*, entonces el *nuevo* principio, antes declarado *imposible*, afirma que *cada una de las partes son, por lo menos, iguales al todo*.

Demostremos esto intuitivamente. Hay una manera de acceder a la cantidad que se puede usar sin necesidad de conocer el orden de los números, que se llama técnicamente *correspondencia biunívoca*. Puestos a decidir, por ejemplo, en una sala de conferencias si hay más público que butacas, o más butacas que público, o si ambos son iguales, basta con un sencillo procedimiento: se toman las butacas y el público como si fueran dos conjuntos y a continuación se hace corresponder a cada persona del público con una, y sólo una, butaca y viceversa; si al cabo de esta operación quedan butacas vacías entonces el conjunto de éstas es mayor que el conjunto del público; si finalizada la correspondencia se verifica que quedan personas de pie, la conclusión es que el conjunto del público es mayor que el de las butacas; finalmente, si a cada butaca corresponde una persona y no hay ningún sobrante que pertenezca a cualquiera de los dos conjuntos, se dirá que son iguales. Ahora bien, si aplicamos este mismo procedimiento (de relación biunívoca) entre el subconjunto de los números pares (que es una “parte”) y el conjunto de los números enteros naturales (que es el “todo”), y hacemos corresponder a cada número del conjunto de los pares con uno y sólo uno del conjunto de los enteros naturales, veremos que a cada número par se le puede hacer corresponder un número entero y que esta correspondencia de paridad no se interrumpe nunca. En conclusión, hay tantos elementos en la parte (números pares) como en la totalidad

acontecimiento Nº 23 - 2002

(enteros naturales formados por pares e impares). Tracemos una línea y pongamos por encima a los pares y por abajo los números enteros naturales, con los que “contamos” cada uno de los pares:

2 4 6 8 10 12 14.....etc.....
1 2 3 4 5 6 7etc.....

Es fácil observar que está garantizado que ninguna de las dos series quedará “retrasada” respecto a la otra, ya que a cada número par siempre se le podrá aparear un número entero. También se lo puede decir de la siguiente manera: con el conjunto de los enteros (la serie que está por debajo de la línea) se pueden contar todos los elementos del subconjunto de los números pares (escritos por encima de la línea) y nunca se llegará a la situación en que “falten” números pares y “sobren” números naturales, ni tampoco el caso inverso.

En consecuencia, el conjunto de los números enteros naturales es un conjunto infinito *actual* y numerable. El infinito deja de ser aquella huida sin fin para ahora transformarse en un conjunto que tiene un número que me permite decir “cuántos” números (elementos) pertenecen al conjunto infinito de los números enteros naturales. Está claro que quien revele esa cantidad no podrá ser un número entero natural (todo número de esa clase es siempre finito) para lo que hubo que inventar un nuevo número, los llamados *transfinitos*, que para el caso que nos ocupa es el alef, es decir, la primera letra del alfabeto hebreo, que se escribe \aleph . Si uno pregunta cuántos elementos le pertenecen al primer conjunto infinito, la contestación es: \aleph elementos. Pero habrá que agregarle un pequeño cero como subíndice porque este alef será el primero de una serie infinita de conjuntos infinitos... Para terminar, sólo quiero señalar dos características propias de la lógica interior al infinito actual: 1) el comando del pensamiento pasa a manos del infinito, que es el que dispone de una definición positiva, mientras que lo finito queda reducido a ser un recorte o límite interno del primero; 2) en el interior de un conjunto infinito ninguna cantidad finita es mayor que otra *respecto al infinito*. Un millón es mayor que diez para el campo de lo finito, pero con relación al infinito ambos números están a la misma “distancia” de \aleph , los separa, precisamente, el infinito. En una situación pensada en la potencia del infinito actual, mayoría o minoría no tienen ninguna significación.

La política que viene declara que pertenece al horizonte del infinito, y de esa manera busca romper con la tiranía del número con el que la ideología del pensamiento único trata de imponer su lógica. Cuando Gilles Deleuze decía que la política era siempre minoritaria, ya que una política digna de ese nombre era siempre la interrupción de la hegemonía de un modelo dominante, el término “minoritario” si se lo evalúa exclusivamente con la vara de la cantidad numérica, puede ser una fuente de malos entendidos. Minoritario no remite a pocos, a los elegidos de una élite militante, sino a una parte, a un subconjunto dentro del conjunto dominante. Ahora bien, el Estado, que sin duda interpreta “minoritario” como “pocos en número” y es el encargado de ejercer la lógica de la cantidad, exigirá de los “minoritarios” que crezcan para así ser legitimados en sus pretensiones y que mientras tanto, como mucho, serán respetados como minoría. Es más que evidente que esta manera de plantear las cosas cuenta con el consentimiento de todas las fuerzas contestatarias que actúan en la arena de la vieja política.

Las verdades de una política, que son su potencia desestructurante, no se someten a ningún criterio puramente cuantitativo. El asalto al Estado es una cuestión de cantidad de fuerza o de votos, pero la política que renuncia a la toma del poder y se propone inventar nuevos trayectos, *se apoya en la potencia de la palabra y la acción de la gente que se libera justamente por obra y gracia de esta política*. Y es aquí en donde podemos reencontrarnos con el infinito. Una de las claves para entender a las políticas llamadas *revolucionarias*, es tener presente que compartían el principio rector del pensamiento anclado en lo finito de que el todo es mayor que cada una de sus partes. El Estado se presentaba con la figura del todo cuyo asalto final debía ser el

punto nodal de toda estrategia revolucionaria y el comienzo de la transformación de la sociedad capitalista por una nueva, la socialista. Era típico en las políticas marxistas de esa época comprobar como se postergaban para el futuro –para el momento en que se capturara el poder total del Estado– la resolución de los problemas parciales pero reales que se presentaban en el tiempo presente. La matriz que sostenía esa postura era evidentemente un derivado de los privilegios del todo sobre las partes. Pero la política que viene piensa-hace de otra manera: se libera del corsé de lo finito, e inmersa en las aguas más turbulentas del infinito, rompe con la dicotomía todo/partes y pone en marcha una experiencia en donde se comprueba que *una parte tiene la misma potencia del todo*.

La autonomía de la política

Según mi manera de apreciar las cosas, con el correr del tiempo ésta cuestión crece cada vez más en importancia. Se trata de dirimir si la política es un campo que se define desde su propia interioridad, o si por el contrario, debemos pensar que la política está fundada en otra cosa que ella misma. Como muchos temas que se ventilan en este trabajo esta disputa podrá ser caracterizada como “abstracta” o “teórica”, sin implicancias prácticas para la acción concreta. Pero esta objeción revela justamente que ya se ha tomado una posición sobre este problema, la que sostiene la no autonomía de la política y que siempre deriva en una visión puramente instrumental de ella.

La política que viene afirma su radical autonomía. No es un simple medio para lograr determinados fines. La política es un pensar-hacer con capacidad de subvertirse a sí misma y de esa manera interrumpe la vigencia de los lazos sociales existentes, porque no es su *expresión* sino su *excepción*. La sociabilidad no es un invento de los hombres, pero la política, que es el lugar en que los humanos podemos reformularnos el destino de los pueblos, sí la es, y no siempre existe con esa capacidad de ruptura, puesto que si no se la hace no existe. De la misma manera que la poesía no es un derivado del lenguaje natural en su función meramente comunicativa, sino el lugar en donde se lo subvierte a partir de la producción real de su arte.

Cuando las grandes políticas pierden esa capacidad de ser el lugar en que se cuestiona la trama social es porque un ciclo se cierra y poco a poco pasa a formar parte orgánica del sistema. Es precisamente en ese momento que la política se transforma en un *instrumento* al servicio del lazo social existente. La política como gestión es el grado más alto de envilecimiento al que llega la concepción instrumental. Hay políticas sociales, políticas económicas, políticas sanitarias, políticas culturales, políticas ambientales, políticas laborales, políticas...etc. Todo esto son instrumentos de las políticas que en su momento definimos como del Estado, porque están dirigidas a garantizar la producción y reproducción del sistema y, al mismo tiempo, impedir que se invente y circule precisamente una política.

También desde las posiciones de la vieja izquierda se puede comprobar que impera la idea de política-instrumento. En esta experiencia se puede ver con toda claridad el mecanismo que desemboca en el resentimiento del que hablamos al principio. Toda acción que no sea otra cosa que una reacción a la acción de un dispositivo dominante, queda atrapado en su misma lógica y deviene estéril. Aquí la puja se da en la lucha por acumular poder para *controlar* el *instrumento* principal de la política: el Estado.

Hay un punto delicado. Afirmar que la política es autónoma significa no sólo que se funda en sí misma, sino también que *no es un simple medio para fines no políticos*. Es decir, la política no busca fines exteriores a ella misma. El fin de una política es crear una nueva subjetividad política que se dona a todos indistintamente. La política que viene se proclama como un asunto de *conciencia política*. Pero no una conciencia que fluya del *conocimiento de un objeto exterior*. La conciencia política no deriva de una situación objetiva, sino que, por el contrario, la prescribe. No es conciencia *de*, es conciencia *para*.

Esto sirve de preámbulo para decir que, en principio, toda lucha, protesta y acción espontánea u organizada, destinada a mejorar las condiciones de vida de cualquier grupo o sector, se la puede tomar como una fuente potencial de producción (o no) de una nueva subjetividad política que modifique esa situación. Eso dependerá siempre de una intervención real y de la evaluación de sus efectos. Lo que sí se debe afirmar es que una política que se propone únicamente satisfacer las demandas sectoriales, *sin modificar la posición subjetiva de los que están comprometidos en esa situación*, entonces esa acción es orgánica al sistema. Por las dudas aclaro, que eso no juzga para nada respecto a la absoluta justicia que hay en todos los reclamos que se hagan para mejorar integralmente las condiciones de existencia de la gente. Justicia, pero social...

Los desocupados en nuestro país luchan por la obtención de “planes trabajar”. Entre las organizaciones que los representan hay quienes sostienen que esos planes son simples asistencialismo y lo que se debería hacer es crear fuentes de trabajo genuinas. Si la acción no tiene otra significación que lograr puntualmente lo que se reclama, la política no circuló por allí. A pesar de existir dos posiciones diferentes ambas coinciden en considerar a los desocupados como víctimas del sistema, excluidos que habría que mantenerlos con limosnas o volverlos a incluir en el modelo para que los sigan explotando. Supongamos que consiguen lo que piden, su vida material obtiene una pequeña modificación. También es posible que los que dirigieron la acción queden con prestigio y su único capital “político” es haber ganado un poco de espacio de poder en vista a posicionarse mejor respecto a una futura contienda por el reparto del aparato del Estado. Ya sabemos que eso es más de lo mismo.

Ahora examinemos otra alternativa: los desocupados *inventan* una nueva manera de luchar y de organizarse cuyo nombre genérico es *piquetero*. Se juntan, organizan, discuten y deciden en asambleas abiertas de las que participan cualquiera que sea piquetero, y para ser piquetero sólo basta estar en la ruta con los piqueteros. Cualquiera puede serlo, sólo necesita quererlo, es decir, hacerlo. Ahí no hay aparatos gremiales ni políticos, han decidido de hecho y de derecho prescindir de ellos. Han tomado la palabra, se han rebelado, dejan de ser víctimas. Están en el descampado y allí forman la comunidad del piquetero. Deben discutir y resolver y lo hacen a viva voz en asambleas de resolución directa. Hay situaciones inesperadas, por ejemplo gente que se droga o emborracha, ¿qué hacer?, Ahí se discute y se decide. Se extienden redes de lazos solidarios con el resto de la comunidad. Experimentan la potencia de haber quebrado la inercia y se asombran de lo que son capaces de hacer. Muchas veces han obligado a las autoridades a que vengan a negociar al lugar del piquete, y más de una vez vieron llegar a un helicóptero con el funcionario de turno con su propuesta y hacerlo esperar hasta que la asamblea discutiera la cosa. También debieron tomar los recaudos necesarios referidos a la seguridad ante el posible avance de fuerzas represoras. Juguemos con la hipótesis de que, a diferencia del caso anterior, no consiguen nada de lo que pidieron. Pensemos ¿en dónde se produjo la política?

Cuando una nueva política irrumpe lo que queda cuestionado, antes que cualquier otra cosa, es la antigua política. Una *política subvierte a otra política*. Lo que nosotros empezamos a comprobar en estos tiempos es la instalación de nuevas ideas, principios, actos, formas de organización, etc., que se muestran en ruptura con las viejas políticas. En ruptura significa que no son comprensibles desde ellas. Sobre esto no hay que equivocarse: nuestra lucha no es contra el FMI, el modelo neo-liberal, las potencias del capital internacional, etc., nuestra lucha es contra una manera de pensar y hacer la política estéril y caduca que, por esa misma circunstancia, se ha convertido en un *sistema político objetivo consustancial con el capitalismo mundial*. La política que viene propone pensar la política en interioridad, es decir, sosteniendo su autonomía. Afirma que hay ciclos en las políticas inventadas y que estos finalizan cuando son subvertidos sus principios y en su lugar aparecen otros nuevos. Que toda nueva política se instala no por evolución o profundización de la vieja, sino en una ruptura con ella, cuyo

proceso dura un tiempo propio imposible de prever de antemano, así como el resultado de ese trayecto. Será *una apuesta a una nueva política*.

Habíamos dicho que cuando una política digna de ese nombre—o sea las que tienen capacidad de interrumpir la vigencia de un lazo social dominante en vez de recubrirlo y alimentarlo—declinan, se convierten en políticas de Estado, en garantías del orden vigente, aunque puedan desarrollar programas y actividades contestatarias. Las políticas que subvierten a las que se han integrado en la defensa del orden social existente se enfrentan con ese orden en la medida en que desarticulan *las políticas* que lo sostienen. Sin disolver esa vieja política, vamos a seguir peleando con las armas que ella nos suministra y que nos garantiza la plena impotencia, luego el resentimiento, después la desazón y, finalmente, ...

Por ejemplo, ese viejo dispositivo político nos invita a que propongamos distintos programas económicos para salir de la crisis, y nunca faltan los que corren a mostrar un plan con el que hasta se podría eliminar la pobreza, y lo hacen convencidos, incluso de buena fe, creyendo que si no es aceptado eso será el índice revelador de su oposición y distancia respecto al régimen. Pero aún no se alcanza a percibir que toda política que se sostenga en un programa económico es *reaccionaria*. ¿En qué se modifica la subjetividad política de la gente cuando se la invita a manifestarse acerca de si desea estar por debajo o por encima de la línea de pobreza? Cuando vemos a los dirigentes de la vieja izquierda frente a una cámara que le pone la televisión, crisparse el rostro, inflamarse las venas, apretar los puños (cuando lo levantan a la altura del rostro) para propinar los más virulentos improperios descalificantes *contra* el gobierno y el sistema, al que *hacen responsable de todas nuestras calamidades*, en una verdadera catarsis, y uno recuerda que están diciendo *exactamente lo mismo* que decían hace 20 años, no se puede dejar de reflexionar que ese patético cuadro debe ser el esfuerzo máximo que puede hacerse para diferenciarse de otras posiciones *en el interior de la misma matriz* de las políticas de Estado.

Cuando en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* Marx recordaba que Hegel había dicho que los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen dos veces, él decía que Hegel se olvidó de agregar que una vez se daban como tragedia y la otra como farsa. Se han dado muchas vueltas sobre esta famosa idea, pero como fue dicha por Marx y al comienzo de un texto eminentemente político, me permito hacer una torsión más sobre ella. Podríamos pensar que este destino de *tragedia* y de *farsa* bien puede dar cuenta de los ciclos de las grandes políticas y entre ellas el propio marxismo. Pero con un agregado: *ninguna farsa puede abolir la verdad política que produjo toda gran invención política*. Y la única manera de mantenerla viva en el tiempo es justamente repitiendo su dramática epopeya de ruptura, invención y lucha contra las formas políticas coaguladas de su tiempo. Como herederos de la tradición marxista nuestra fidelidad más profunda en la hora de la farsa es subvertirlo, y repetir sobre él el mismo gesto que en su oportunidad realizó sobre todas las políticas vigentes en su época que con tanto rigor se las critica en *El manifiesto de los Comunistas*.

Ese *Manifiesto* es un texto político fundacional y no una simple reacción a las calamidades del capitalismo incipiente de las que Engels daba cuenta en su trabajo *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). Si se enfrentaba a la sociedad capitalista era antes que nada porque rompía con las políticas de su tiempo (el liberalismo político burgués), que habían cargado sobre sus hombros la representación política de la sociedad dividida en clases. La crítica a la *economía política* era precisamente un ataque a todas las políticas que funcionaban como expresión y cobertura ideológica de la economía capitalista, y si lo podían hacer era porque pasaban sin solución de continuidad de la economía a la política. Cualquiera sea la valoración *política* que se le pueda llegar a hacer, y que deberá ser hecha indefectiblemente desde una *nueva política*, el marxismo ha producido una nueva conciencia política, la conciencia comunista, y ha dado una nueva idea de la política ligándola a un motor que era la

lucha de clases, abriendo el lugar político en el cual los pueblos de los cinco continentes realizaron su rebelión contra la dominación durante casi todo el siglo XX.

Hay dos formas de cuestionar la autonomía de la política. La primera, ya lo vimos, niega esa autonomía y deja a la política en el nivel de un medio, o instrumento, que tiene origen y fines *exteriores* a ella. Hay una segunda manera de despojar a la política de su autonomía, y es disolverla en el seno de las fuerzas de la multiplicidad de lo social. De esta manera todo sería política porque cualquier acto humano tiene la capacidad de conmover al sistema, en la medida en que el sistema (bio-política) ha podido integrarnos y al mismo tiempo depender de esta potencia común que es la producción de la vida. En esa corriente trabaja Toni Negri. Su pensamiento, al que le reconozco una inventiva y vitalidad digna del mejor elogio, sólo puede sostenerse si equipara la política a la ontología. Pero si la cuestión ontológica, la cuestión del ser en tanto ser, se la confunde con la de un ente, en este caso el de la multitud, lo común, la potencia o cualquier otra *determinación*, se corre el riesgo de hacer una onto-teo-logía de la multitud, o de lo que sea, y reponer la vieja metafísica de la presencia. Creo que pese a que Negri defiende severamente los derechos de un pensamiento de la multiplicidad radicalmente inmanente, su ontología lo *puede* arrastrar hacia una trascendencia del Uno. *Imperio* tiene algunas resonancias de una Filosofía de la Historia con sujeto sustancial incluido. Sin duda estamos en las puertas de un importante debate.

Una política de la no-representación, tal como la planteamos al comienzo de este trabajo, es incompatible con la idea de la política como instrumento o simple *mediadora* de los vínculos sociales. Si la acción y el pensamiento político se lo trata como un apéndice derivado de otros campos, como la historia, el derecho, la economía, la filosofía, la moral, las fuerzas sociales, la vida, o lo que sea, entonces ponemos una profunda condición que nos arrastra silenciosamente a convertir los contenidos de las políticas reales en meras prácticas instrumentales dirigidas a suturar, unir, ligar, los lazos sociales. La representación, en su sentido más amplio, es el hilo con el que se zurce este entramado social.

La política que viene sostiene que todo lazo social implica una dominación, es una constricción del *uno* sobre la multiplicidad. Pero esto no tiene ninguna significación hasta que el lazo es realmente conmovido. La política es ese pensar-hacer de la experiencia de las comunidades humanas en donde se dirimen estas cuestiones. Para que esto suceda, la política tiene que desplegarse como un lugar autónomo de la maquinaria social, económica, ideológica, del sentido común, etc., cuyo único fin es restaurar constantemente el mismo orden. La política es ruptura y no zurcido. Esta es una afirmación política que no se puede justificar en ningún otro lugar que no sea en un pensar-hacer propio de eso que se sostiene como política. *De la política no se come pero tampoco sirve para dar de comer.*

La nueva relación entre la política y el Estado

Es tan fuerte el lazo que hoy une a la política con la gestión, a la política con el poder del Estado, a la política como medio para lograr resultados prácticos inmediatos que supuestamente ayuda a resolverle los problemas a la gente, es tan duro ese nudo, que se ha perdido de vista que allí hay *dos* términos: la política y la gestión, el poder del Estado y el carácter de simple medio. De tal manera que se ha borrado la política y en su lugar, *como si fuera estrictamente equivalente a ella*, se dice: política = gestión, poder del Estado y solucionarle los problemas a la gente.

Esta fusión muestra su poder cuando se trata de pensar la política a distancia del Estado y separarla drásticamente de la gestión y del sentido común. Es en ese momento que nos invade cierta sensación de vacío y desorientación por no encontrar de manera inmediata un cuadro de situación que permita reemplazar al ya conocido, y en el que se pueda *representar* como sería

la cosa política cuando se renuncia a la toma del poder del Estado. Sin embargo, *y aunque esto no garantiza nada*, esta plenamente justificado que así suceda.

La política que *viene* es del orden subjetivo, de la invención de un *pensamiento* de la política y, en consecuencia, no se funda en ningún *saber* objetivo. La política es un *pensamiento* y como tal no depende de la relación de saber respecto a una “realidad objetiva”. El problema del pensamiento es *su capacidad para producir sus propias acciones y no su concordancia con la realidad*. Son, por el contrario, los *saberes* los que se rigen por la cuestión de su adecuación a la realidad. La eficacia contundente de los saberes es que, justamente, siempre se pueden legitimar comparándose con la realidad porque expresa “lo que es”. El pensamiento *transforma* la realidad; el saber la *representa*. El pensamiento involucra la producción de *nuevos actos*; el saber justifica lo que *se está haciendo*.

Es comprensible la incertidumbre que se apodera en el militante político ni bien se desvanece el faro del poder del Estado que lo guió durante tantos años. Aún hoy la idea de que la política gira alrededor de la cuestión de la captura del poder del Estado se presenta con una evidencia sostenida por experiencias centenarias. Esta incertidumbre es la que hay que atravesar. Debemos confesar que esa travesía aguarda de nosotros que nos pongamos en marcha –ya existen riquísimos trayectos– y arriesguemos con nuestro pensar-hacer la invención de nuevos caminos para sostener a la política que viene.

El Subcomandante Marcos profesa una clara conciencia de esta cuestión. En un reportaje que le hizo Juan Gelman, y que se publicó el 14-04-96 en *Página/12*, el Sub. decía lo siguiente: “*Con la caída del Muro de Berlín, con el derrumbe del campo socialista, lo que se produce no es el fracaso de un sistema social y el triunfo de otro, el fracaso del socialismo y el triunfo del capitalismo; en realidad se trata del fracaso de una forma de hacer política. Pensamos que lo que está fallando es una forma de hacer política, que hay que encontrar una nueva, que no tenemos una puta idea de cómo sea esa forma nueva, pero sí de cómo no debe ser, y que para dar con esa forma nueva necesitamos otras voces y otros pasos. Eso sí lo sabemos. Nosotros decimos que no podemos solos. Decimos que debemos aprender a escuchar y a darle lugar a la palabra de otros y nuestra gente, no sólo la armada, sino todos los zapatistas, tienen que aprender también que su palabra tiene un lugar y tiene que pelear ese lugar adentro. A lo mejor surge de ahí una nueva forma de hacer política. Nosotros apostamos a una premisa fundamental: no a la toma del poder, no a los cargos gubernamentales, no a los puestos de elección popular, y vamos a ver qué tipo de políticos produce una organización de esa naturaleza. Suponemos que debe cuando menos provocar desencanto entre los políticos profesionales, que dirán ‘para qué nos metemos ahí si como quiera no vamos a agarrar hueso’*”.

Este pequeño texto político lo considero crucial. Condensa en su interior un vasto programa de pensamiento y acción política a la altura de nuestros tiempos. Es equiparable al *¿Qué hacer?*, de Lenin, que es la obra política de fundación del leninismo. La caída del Muro es un *acontecimiento* que Marcos *nomina* políticamente (y no de manera socio-económica) como el acabamiento de una forma de hacer política; de inmediato está la *decisión* de que es necesario buscar una nueva forma de hacerla; luego una *apuesta* referida a esa nueva política sostenida en un principio: renunciar a la toma del poder; a continuación la *incertidumbre* que acompaña a toda apuesta, ya que se trata de una decisión tomada ante un vacío y no una elección entre realidades efectivas; después una indicación referida a un camino, a una *organización-método* de trabajo: darle la palabra a la gente y escuchar su pensamiento; finalmente una *certeza*: los profesionales de la vieja política van a rechazar este proyecto.

No es una diatriba contra el mundo globalizado y sus males, sino un claro llamado a *inventar una nueva política* a la que distingue, separándola, de la confrontación entre dos sistemas socio-económicos *globales* (capitalismo Vs. socialismo), y fundándola en un nuevo principio político. Esto es suficiente para remarcar que no estamos en el territorio de las certezas del

saber sino en el de la incertidumbre de las apuestas del pensamiento. Tratemos de avanzar un poco abriendo un camino.

El texto citado del Sub. Marcos se presta a una interrogación decisiva que puede aportar el hilo conductor para abordar el problema de la nueva relación entre la política y el Estado. ¿Qué lazo de dependencia podemos encontrar en el texto de Marcos que lo ate directamente a la *particularidad* de la situación de las comunidades indígenas de Chiapas, sus lenguas, su cultura, sus necesidades, en resumen, su situación concreta, que ha sido, sin duda, el *motivo* de su levantamiento? ¿Por qué nosotros, habitantes de Buenos Aires, o *cualquier* otra persona situada en una particularidad bien distinta a la de Chiapas, sin embargo podemos experimentar que esa propuesta *también* nos esta destinada? Aquí se puede tener una idea más acabada de lo que quería decir en el capítulo dedicado a “La trampa de la diferencia”, cuando afirmaba que la política se constituye siempre en el seno de una situación concreta, dentro del recorte de una diferencia acotada, pero que, justamente, su capacidad para conformarse como política estriba en atravesar esa particularidad de origen y ser *indiferente a toda diferencia*. Y, dicho sea de paso, se comprende la insistencia del Estado mexicano, y de cualquier otra política de Estado, en querer insertar al Zapatismo como un movimiento indigenista, es decir, como una diferencia más que busca su reconocimiento y representación por el Estado “democrático”. Pero la posición de los zapatistas es clara al respecto y mientras sostienen las reivindicaciones propias de las comunidades indígenas, no cesan de proclamar, a su manera, que lo que se procesa en Chiapas es para todos. Dice Marcos: “*Pero (el zapatismo) es un fenómeno que existe, que es real, que cada vez se desprende más de la cuestión indígena y apunta más a encontrar una serie de valores universales que le sirvan al japonés, al australiano, al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche y al indígena de Ecuador, por ejemplo*”. (*El sueño zapatista*, pág. 260, de Yvon Le Bot, Ed. Plaza & Janés, 1997)

Podemos decir que la política que viene afirma que toda política conlleva la situación real y concreta a partir de la cual se puso en movimiento, pero, al mismo tiempo, sostiene que su verdad política no queda atada a las alternativas de éxito o fracaso en la obtención de los beneficios que demanda su situación concreta. En términos reales ese es el significado de la *autonomía de la política*. Siempre hay, entonces, una situación concreta que compromete a los habitantes de la misma en el ámbito de un *interés particular*. Pero también la posibilidad de que esa particularidad sea atravesada y desbordada por una acción y un pensamiento que se define como político sin otro sustento que la propia decisión de así sostenerlo. Ese ámbito político será el de un *interés desinteresado*.

En el interior del Estado es posible también trazar una distinción entre su autoproclamada dimensión universal y el carácter de gestor real al servicio de los intereses hegemónicos que estructuran una formación económico social determinada. Entre su función de garantía de *todo* lazo social y el de administrador del lazo social actualmente *vigente*. Esta diferencia instala una dislocación permanente en el seno de la función Estado. Si su lado universal implica aceptar una demanda que desajusta el funcionamiento de la estructura hegemónica, entonces el Estado se resiste y hay que *forzarlo con una política que se instale por fuera de su lógica*. Por el contrario, todo lo que sea permeable a su papel de garante del orden actual, es materia de *negociación dentro de su dispositivo*, es decir, la gestión y la lucha por posiciones de poder entre diversos grupos de intereses.

En medio de las tinieblas en la que se instala esta ardua cuestión de pensar y practicar un tipo distinto de vínculo entre la nueva política –que se define a distancia del Estado– y el Estado, podemos, en virtud de las diferencias señaladas, abrir una serie de prescripciones provisorias.

1. En la política que viene lo que se pone en juego en la relación con el Estado es todo lo referente a la particularidad del problema de la situación en la que se procesa una política, *jamás la política misma*. En esa relación se busca que el Estado se vea *forzado*

a exponer su vertiente universal y neutralizar su costado rapaz, tecnócrata y gestor. Es inútil querer imponerle la nueva subjetividad política al Estado, porque si bien éste tiene que ver con la política *no es político*, al contrario, es una máquina que desactiva toda política. El vínculo de la política con el Estado exige que se despliegue un lugar en donde deben convergir, por un lado, la particularidad de la situación concreta tal como ha quedado transformada por la acción de la política, y, por el otro, la dimensión universal del Estado. Se podría decir, recurriendo a una imagen (siempre peligrosa), que es una intersección entre la particularidad de una política y la universalidad del Estado, en la que cada cual deja de lado su esencia propia: unos, su potencia política; los otros, el carácter puramente gestor de lo que existe.

2. Ese lugar de encuentro entre la política y el Estado *hay que crearlo*. Será sin dudas un efecto necesario de la política que viene. Hay que crearlo porque no puede regirse por la lógica del Estado puesto que ha sido *obligado*, y lo que ahí se discute está destinado a *forzarlo*; tampoco puede regirse por los procedimientos propios que una potencia política despliega, ya que sus procedimientos no son funcionales con la representación y la negociación. No sólo habrá que crearlo sino que serán múltiples, y es posible que asuman formas diferentes según la singularidad de la situación que esté en juego. Hay experiencias que no podemos ignorar. Por ejemplo el diálogo del Encuentro de San Andrés, entre zapatistas y el gobierno, dio origen a la *COCOPA* (Comisión de Concordia y Pacificación) en donde se discutía el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígena pero también las “Reglas de Procedimiento del *Protocolo de Bases de un Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad*”. En esa dirección podemos incluir las primeras negociaciones entre los piqueteros y el gobierno, en el que muchas veces se forzaba a las autoridades a concurrir al lugar en medio de una ruta a las 3 de la madrugada. Aquí cada cual puede empezar a reconstruir cuántas veces se dieron estos *encuentros anómalos* entre el Estado y algo que no encajaba en sus reglas, y en los que se puede percibir que no se trata ni de la gestión y tramitación de una ley por las vías parlamentarias instituidas, pero tampoco de acciones que se practican como agresiones al Estado dentro de la lógica de un asalto final al poder.
3. En este nuevo lugar, que propongo llamar *espacio de exigencia*, es posible prever cuál será la “política” del Estado: a) Antes que nada tratará de que no se constituya. b) buscará llevar a su interior el mismo dispositivo con el que se mueve en su “propia casa”. c) Intentará *separar* a la demanda de la potencia política que la sostiene. d) Hará todo lo posible, para el caso de aceptar la imposición, de *disolver* en la particularidad en cuestión la política que la potencia.
4. En esta perspectiva, la política que viene debe exigir siempre del Estado que actúe con el máximo de universalidad. Es una consigna que marca el punto de partida mínimo para una relación con el Estado. El resto está todo por hacerse.
5. Finalmente vale la pena insistir en que un fracaso en el forzamiento o una imposibilidad de realizarlo, que traiga aparejado que la situación real, vista desde el interés interesado, no mejora, en nada compromete a la política que ahí pudo haberse dado ya que trabaja en otro plano, y si bien es cierto que nace de esa realidad la criatura se proyecta a subvertir las relaciones políticas existentes y abrir un nuevo camino que *sólo otra política* podrá cuestionar. El fracaso de una demanda no es el fin de una política.

Las Jornadas del 19/20 de diciembre del 2001

Estas jornadas marcan el comienzo de una nueva etapa en nuestro país, la etapa que rompe con el resentimiento encarnado en la vieja política y se encamina a la producción positiva de un pensar-hacer nuevo de la política. A diferencia de otras revueltas populares que siempre fue

el motivo para un giro consensuado hacia la derecha, las jornadas de diciembre, con el cimbronazo social que produjo, no activó la acostumbrada demanda de orden sino que, por el contrario, paralizó y desarticuló al Estado, a los partidos políticos, a las organizaciones gremiales y a todo tipo de institución tradicional. Puso en evidencia *la esterilidad* de una forma de hacer política y al mismo tiempo lanzó a una comunidad heterogénea que convergía –por encima de sus encuadres e intereses particulares– en las calles y lugares públicos para preguntarse si no era posible hacer las cosas de otra manera puesto que *de hecho ya lo estaban haciendo*.

Después de la caída de la dictadura militar se nos hizo creer que el país había recuperado la vida política bajo la forma de una opción: dictadura o democracia. Así planteada las cosas parecía que la política se identificaba con la democracia y que la dictadura significaba su abolición. Pero desde los sucesos de diciembre se rompió esa encerrona y la gente empezó a replantarse el verdadero alcance de esa trampa. Cualquiera que hoy decida tomar la política en sus manos, que decida luchar por la transformación de este injusto orden social, se enfrenta a una situación bien distinta respecto a la de principios de la década del ochenta.

En efecto, en primer lugar, se debe atravesar una experiencia inédita que consiste en no tener que verse obligado a *optar* entre dos *posibles* que se le presentaban de manera *exterior* y como *única* alternativa, sino, por el contrario, la de cuestionar toda la política hasta aquí existente y tener que *decidir* hacer otra política, que no está ofrecida sino que hay que *inventarla*. La forma general de esta experiencia pasa por la pregunta: ¿hacemos la política *en los partidos y buscamos el poder del Estado*, o *abrimos otros caminos*. La subjetividad política empieza a variar de una posición pasiva de simple elección entre posibles, a una posición activa de decisión que implica verse obligado a arriesgar nuevos trayectos allí donde aún no hay nada.

Las jornadas de diciembre del 2001 instituyen una experiencia a partir de la cual se vuelve imperativa la pregunta olvidada ¿qué es la política? Pero no hay que confundirse. Esto no quiere decir que esa pregunta sea formulada expresamente en el seno de los lugares que hoy se han abierto a la política, ni mucho menos que estemos ante un ejercicio puramente intelectual de la reflexión erudita de los politicólogos. No, nada de eso. Lo que quiero decir es que asistimos a una cierta conciencia generalizada de la impotencia de la vieja política, lo que implica una crisis profunda del cuadro tradicional en el que se sostenía. Significa que un cierto “saber” institucionalizado de la política se quiebra y en su lugar aparecen formas organizativas, modos de luchas, consignas, teorías, acciones y experiencias que van configurando lo que será *la política que viene que no puede ser otra que la que ya estamos haciendo cada quien desde lugares muy diversos*. Estamos construyendo en el ritmo de un tiempo propio y como si el futuro fuera hoy, la respuesta a la pregunta ¿qué es la política? El porvenir dirá, retroactivamente, si estas *apuestas* dan lugar a algo que merece también llamarse *política*, es decir, política de *emancipación*.

Las jornadas de diciembre cierran una pequeña secuencia en la invención de la política que viene y nos exige realizar un *primer balance*. Es el balance sobre un tiempo silencioso en donde se produjeron las incipientes marcas que jalonan esta nueva política. Para decirlo en un solo envión: el 19/20 de diciembre se inscribe en una línea que articula una serie de acontecimientos que, comenzando por las *Madres de plaza de Mayo*, pasa por el *movimiento piquetero* y por el *colectivo 501*. No es esta la única historia posible de rearmar, eso debe quedar claro. Pero para mi manera de pensar, que se afirma en la idea de que la política que viene, una nueva política de emancipación, es un pensar-hacer en radical ruptura con las políticas de Estado, entonces, este es mi recorrido.

Una fidelidad al acontecimiento: “Madres de Plaza de Mayo”

1. Madres de Plaza de Mayo

En lo que a mí respecta hace tiempo que vengo sosteniendo que *aquello* que se nombra con el nombre de “Madres de Plaza de Mayo” es un *acontecimiento* político. Una marca fuera de todo lugar conocido de la política y respecto a la cual se daba –y se da– una disputa para constituirle un sentido.

Se trató de sepultar esta irrupción inesperada dentro de la bóveda asfixiante de los movimientos por los derechos humanos, que Carter había institucionalizado como la ideología de la política exterior de las potencias Occidentales. Esta ideología tiene por objetivo reducir a la humanidad a la condición de víctimas, es decir, obligar a los hombres y mujeres a soportar las injusticias de este mundo de manera pasiva, fatal, como si se tratara del efecto de males que no pueden controlar. De esta manera se abre la franja para introducir la “ayuda humanitaria” a las víctimas, que cumple una doble función: por un lado, instala un lugar para la militancia “progresista” de una legión importante de intelectuales que les permite realizar una actividad que los exime de toda sombra de totalitarismo político, pueden despotricar contra el sistema y tranquilizar su conciencia ayudando a la pobre víctima; y, por otro lado, daba al “sistema democrático” el aval universal de ser el único capaz de ser consecuente con los Derechos del Hombre. Además está decir que este cuerpo doctrinario se entrelaza estrechamente con la opción dictadura-democracia, y que está en la base del multiculturalismo, el respeto a las diferencias, la “ética del reconocimiento del otro” (que es el sustituto laico del segundo mandamiento de la religión católica), etc. Una observación banal, pero quizás necesaria: lo dicho acerca de los derechos humanos para nada empaña la heroica y *efectiva* lucha que en su nombre llevaron a adelante tanta gente contra la siniestra dictadura militar. Sencillamente porque, a pesar de ellos mismos, no actuaban en el interior de la lógica de esos movimientos, no actuaban como víctimas. Las víctimas no se rebelan.

Entonces, ¿cómo sostener el carácter de acontecimiento de las Madres? *Porque las Madres interrumpen el núcleo de la operación por la cual se nos introducía en la idea de que la política se realizaba en la opción: dictadura o democracia.* Y democracia significaba todo lo que hoy estamos cuestionado a fondo: la representación, los partidos, el poder del Estado, la gestión, la hegemonía del número, la esterilidad del voto, etc., etc. Un acontecimiento político no es un hecho estruendoso, generalmente es un exceso silencioso sostenido de una manera precaria y aplastado por el murmullo ensordecedor del sentido común.

El efecto de todo acontecimiento político es romper la hegemonía del Uno para abrir la *posibilidad* de otra cosa. El acontecimiento divide las aguas: por un lado junta a todo lo que giraba en torno al Uno de la situación, y por el otro, en vez de oponerle a esta hegemonía una realidad objetiva, ya existente y de signo contrario, convoca a los habitantes de la situación a inventar algo distinto que, como tal, estará destinado, o no, a subvertir la situación. Es una manera nueva de pensar el *conflicto* que propone la política que viene. La potencia necesaria para sostener esta divisoria de aguas es la historia de la fidelidad al acontecimiento y su destino. Las Madres irán padeciendo los efectos del ejercicio, muchas veces hecho a ciegas, de esta capacidad de ruptura del acontecimiento, en su paulatino disgregamiento no sólo de la sociedad en su conjunto que en un principio las consagró como heroínas, mártires, Ifigenias modernas, etc. sino llevando esa división al interior de ellas mismas.

Los distintos modos que fue asumiendo esa potencia tuvieron siempre un fondo común: la *intransigencia*. Todo el proceso de *negociación* que *en conjunto* llevaron a cabo la dictadura y la multipartidaria y que quedó instalado como el período de la *transición hacia la democracia*, estuvo atravesado por la presencia siempre conflictiva de las Madres y sus demandas. Si bien no se podía prescindir de ellas por haber sido quienes efectivamente se plantaron frente a la dictadura clavándole una estaca en el medio de su omnipotencia salvaje, también era cierto

que su intransigencia radical con relación a la cuestión de la justicia, concentrada en el tema del juicio a las Juntas, *trababa* el acuerdo. Recordemos lo molesto que resultaba la empeñada consigna “aparición con vida” cuando se decía a coro: eso es *imposible*, si están muertos... De igual manera resultaba *imposible* que el juicio alcanzara a *todos* los integrantes del gobierno militar y de las fuerzas armadas. También era *imposible* aceptar las constantes denuncias que dejaban en claro la participación, directa o indirecta, de los civiles, instituciones, gremios, partidos políticos, etc., en la dictadura y que ahora se rasgaban las vestiduras proclamando su fe democrática. Asimismo era *imposible* de tolerar, y menos en el momento en que se estaba tejiendo el nudo de la opción “dictadura o democracia” con la nefasta teoría de “los dos demonios”, que las Madres trataran a sus hijos guerrilleros como luchadores revolucionarios y no como simples terroristas.

Era vidente que las posiciones de las Madres resultaban *imposibles* e intolerables para la política de Estado que presentaba su opción, “dictadura o democracia”, como si fuera una alternativa fuerte cuando en realidad no eran sino dos variantes de la vieja política. Todo esto estaba latente hasta que llegó la Semana Santa de los carapintadas y la casa quedará realmente ordenada. Ordenada quiere decir blanquear de una vez por todas que la “democracia”, que se declamaba como lo única alternativa posible frente a la barbarie “totalitaria”, no era otra cosa que la negación de toda política real, un dispositivo destinado a gestionar la ley económica de los mercados asociada a los aparatos represivos de la dictadura. Entonces, y para que no queden dudas acerca de la estrecha vinculación entre la ideología de los derechos humanos (que reduce al hombre a ser una víctima) y el sistema democrático (que aunque imperfecto resultaba ser el menos malo), los representantes del pueblo ejerciendo el poder constitucional del Estado sancionan las leyes de “Punto final y Obediencia debida”. La *obediencia debida* implica aceptar que ante una orden no queda otra alternativa que someterse, es el reconocimiento explícito de que el hombre es una víctima, es decir, un simple *animal* humano, puesto que son los animales los seres vivientes que nada pueden hacer contra el orden natural al que están sometidos. La farsa de los derechos humanos, al tratarnos como víctimas, nos reintegran al orden natural. Es el disfraz piadoso de la barbarie.

Pero esto había finalmente que decirlo. Cuando Hebe de Bonafini declaró que “Alfonsín es lo mismo que Videla” produjo un terremoto que rajó el suelo político con un tajo que suele ser el efecto propio de las verdades cuando irrumpen. Pero en ese momento lo único que se escuchó fue la reacción en bloque de casi todos los aparatos políticos, ideológicos y mediáticos que, con lógica unidad, dispararon sus andanadas de condenas sobre el *disparate* que significaba esa afirmación. Sin embargo, desde el punto de vista de la política que viene, nosotros vivimos bajo los efectos de la ruptura que produce ese supuesto disparate. Si dictadura y democracia son dos variantes de una invariante estructural que llamamos “políticas de Estado”, en donde el eje pasa por gestionar lo posible o protestar dentro del dispositivo del resentimiento, entonces, debemos pensar los sucesos que se precipitaron a partir del 19/20 de diciembre, como una experiencia de lucha encaminada a emanciparnos de los viejos moldes de la política. Y una de las formas de hacerlo es seguir el consejo que Hebe de Bonafini les dio a los partidos de izquierda cuando les dijo “que deberían ir a las asambleas barriales a aprender”.

2. Movimiento piquetero

Lo esencial del movimiento piquetero es que inaugura una experiencia política de emancipación *fuera de los partidos*. En razón de esta circunstancia presenta un cuadro más que complejo, ya que su práctica real se ve forzada a tener que resolver e inventar cuestiones sobre la marcha, ensayando en forma constante sobre un terreno desconocido. Lo que resulta indiscutible es que el movimiento piquetero desplegó la forma de resistencia más fuerte y creativa que se dio –y se da– en nuestro país, y que esas luchas se inician al margen de los partidos políticos, de las organizaciones sindicales o cualquier otra institución estatal.

acontecimiento Nº 23 - 2002

La política que viene se nutre en la acción piquetera. La horizontalidad del poder, la decisión en asambleas, la vinculación en redes, el carácter indiferenciado de los componentes de la comunidad piquetera, su movilidad constante y el lugar y la forma dominante de actuar: la calle y el corte, se muestran al margen de las formas tradicionales de la militancia clásica de los partidos.

En 1991 la Plaza de Mayo se vio sorprendida por la irrupción de una muchedumbre inclasificable por su composición. El cierre de las empresas SOMISA e HIPASAM habían producido el primer "pueblo fantasma", y como tal marchó, fuera de todo el encuadre tradicional de los partidos y de los sindicatos. Fue el acto más emblemático por el que comienza a tomar cuerpo una forma de resistencia que eludía la representación para poner la potencia de la *presentación* en las calles, con la multiplicidad abierta de su composición. Más allá de la buena voluntad de algunos y de la sordera del resto, el mensaje sin oídos para escucharlo de esta comunidad de los cualquiera fue ¡aquí estamos!. El movimiento piquetero se inscribe en una línea de fidelidad a esa irrupción.

3. El colectivo 5ø1

Poco antes de las elecciones generales del 24 de octubre de 1999, un grupo de personas, mayoritariamente estudiantes universitarios, formaron un colectivo que denominaron "5ø1", que se estructuró alrededor de la idea de no votar el día de las elecciones y, en su lugar, trasladarse a un sitio distante a quinientos kilómetros de la Capital Federal, y allí realizar una asamblea que diera el primer paso a la libre discusión acerca de cómo inventar otra política que nos arrancara del letargo al que nos sometía este estéril aparato "democrático". Dieron a conocer dos documentos públicos (ver **acontecimiento** nº 18), aquí transcribo una parte de uno de ellos:

"No tenemos ninguna duda de que esta realidad clama por ser transformada, y que en esta (elección) no está en juego esa transformación, sino todo lo contrario. Por eso el 5ø1. Queremos empezar a pensar colectivamente cómo parar esa máquina abstracta de acumulación de dinero y poder que produce miseria, violencia y muerte. Algunos pueden llamarla el capital o el sistema; otros el poder, el neoliberalismo o el pensamiento único. No se trata aquí de discutir cómo lo llamamos sino de pensar qué hacer, habiendo dado ya el primer paso.

Querrán acaso acusarnos de antidemocráticos, de boicotear el único momento de la vida cívica donde se ejercen los derechos ciudadanos. Sin embargo, es exactamente por lo contrario que decidimos levantarnos: para recuperar el poder de decisión que se halla en el fundamento de la idea de democracia. Es porque el sentido profundo de la democracia se ha extraviado que rediscutirla se ha tornado imperioso. Sería mucho más simple quedarnos en casa a no votar una vez más. Más simple aún caminar hasta la escuela más cercana y colocar la boleta menos mala dentro de la codiciosa urna. Volver a casa y encender la televisión, escuchar los resultados, ver los festejos tirados en la cama, quedarnos dormidos. Al día siguiente todo seguirá demasiado igual, y nuestra falsa democracia seguirá estando reducida a una falsa elección una vez cada cuatro años. Es eso lo que prefieren los políticos de turno que ven en una participación real un complot contra su monopolio. Los que quieren que nos quedemos en nuestras casas, aislados, siendo meros espectadores del lamentable show que nos brindan cada día. Pero nosotros creemos que la política no es de los políticos, aunque la tengan secuestrada, amordazada, sofocada. Hacer política significa decidir colectivamente sobre el devenir de nuestras vidas; el km. 5ø1 puede ser un lugar para empezar a pensar por qué y cómo hacerlo.

Estamos seguros de que es necesario reencontrarse con la pasión política, darle brillo a palabras hoy gastadas, abandonar la inercia y el lamento ante lo que nos sucede. Intentar trazar el recorrido de una hipótesis política, comprometernos, juntarnos. 5ø1 es esa apuesta.

acontecimiento Nº 23 - 2002

5ø1 es el nombre de un malestar, es el nombre de una crisis, es el nombre de un ya basta; 5ø1 es el nombre de todos aquellos que están hartos de estar hartos. Ellos somos nosotros”.

Este grupo mantuvo una actitud coherente con los medios de difusión masiva. Sistemáticamente se negaron a participar en los programas de los “analistas políticos” y formadores de opinión que todos conocemos. Sólo aceptaban ir para leer sus documentos y nada más.

Nunca se vio tanta unanimidad entre los medios y los políticos a la hora de juzgar esta iniciativa política. Desde la izquierda más izquierda hasta la derecha más derecha, junto con todo el periodismo político, en coro y por diversos motivos, ponían el grito en el cielo ante este cuestionamiento al *valor político* del voto en el interior del sistema político vigente. Pero lo que más los alarmaba es que propusieran para ese sagrado domingo hacer un verdadero acto político: una asamblea para pensar qué otra política se puede hacer.

La nueva política en acción

Vamos a ver por qué estas tres experiencias, tan diferentes entre sí, sin embargo han sido el lugar real de la producción e una nueva manera de pensar-hacer la política. O, dicho de otra forma, por qué sin una mirada lanzada desde otra manera de pensar-hacer la política, esos hechos quedarían aprisionados en la cáscara de la vieja política.

Recordemos algunos de los rasgos más generales de la política que viene. Se declara como el efecto de una *invención*, no existe como un dato objetivo exterior a la actividad de los hombres; es *autónoma*, en el sentido que no se funda en nada que le sea exterior; siempre se da *en situación*, pero su *potencia* no consiste en *representarla* sino en *transformarla*; tiene la capacidad de atravesar la particularidad en la que se gesta, ser indiferente a las diferencias, es decir, está donada *universalmente a cualquiera*; no es un *instrumento* para fines exteriores a la política misma, es profundamente *in-útil*; es una *excepción* al lazo social y por lo tanto el *lugar* en donde los hombres deciden acerca del destino de su vida social; no avanza por medio de *programas* basados en las certezas de lo *posible*, ensaya la *apuesta* que busca *forzar* lo que una situación constituida declara como *imposible*; su contenido real se basa en una premisa fundamental: *la renuncia a la toma del poder del Estado*.

Pongamos este foco para construir la dimensión política que produjeron las Madres de Plaza de Mayo, los piqueteros y el colectivo 5ø1. Hay un plano de coincidencia formal en los tres. Cada uno de ellos discurre en el interior de una situación *particular* en la que se los trata de inscribir: movimiento de derechos humanos, protesta por la falta de trabajo y elecciones presidenciales, respectivamente. Sin embargo hay algo *singular*, que se percibe como atípico respecto a lo que es normal en esas situaciones, un verdadero exceso que resquebraja la unidad de la situación. Y por último, un nuevo discurso que se instala gracias a las grietas abiertas y que es un pensar-hacer que transforma a esa situación en el lugar de una política, que modifica la posición subjetiva de los habitantes de esa situación, y pone en circulación ideas políticas que son *universales* porque tienen la fuerza de desligarse de la lógica de la situación en que alumbraron y servir como tales para cualquier situación.

Entonces: una particularidad = *situación*; una singularidad = *acontecimiento* y una universalidad = *una verdad de la política*.

Ahora bien ¿Qué han aportado de nuevo estas tres experiencias? ¿De qué nuevas ideas se nutrió la política que viene? Este es el momento en que la política se funda en una apuesta y no en una certeza, puesto que no tengo modo alguno de demostrar lo que voy a afirmar. Incluso en el interior mismo de estas situaciones sobran argumentos para *probar* otra cosa o simplemente *hacer otra apuesta*. No tengo más remedio que afirmar *ahora, en tiempo presente*, lo que sólo se podrá corroborar, o no, en una historia reconstructiva hecha en un tiempo *futuro*

acontecimiento Nº 23 - 2002

todavía por venir. En resumen: voy a dar como cierta una hipótesis y luego ser consecuente con lo que de allí se derive hasta el final y ver que resulta...

Madres de Plaza de Mayo. Permite pensar la política más allá de la opción (no política) de totalitarismo o democracia; además introduce la cuestión de la *Justicia* en la política. Pero no como la justicia de los jueces o de los tribunales populares, sino la justicia como la *causa* de las rebeliones.

Movimiento piquetero. Es la irrupción de la *presentación* por sobre la representación. Es la política *por fuera de los partidos*.

Colectivo 501. Instala la idea de que la política que nos trata como víctimas es la que nos obliga a elegir, pero la política de los no aceptan el lugar de víctimas se funda en la *decisión*.

Tres observaciones. La primera es constatar que estas tres experiencias de la nueva política se inscriben en el plano general de resistencia al orden nacional e internacional que explota y domina a los pueblos del mundo. Pero ninguna de las ideas y las acciones que se van conformando es un producto directo de la *pura diatriba del anti-sistema*. La segunda consiste en verificar que la suerte de lo que circula como política no quedó atada al éxito del logro –o no– de los objetivos que fueron el interés inmediato que puso en movimiento a estas tres particularidades. Más bien, una rápida mirada es suficiente para atestiguar que los reclamos primitivos no fueron satisfechos, pero pese a ello la política generada se acrecienta y logra cambiar la situación de origen. Por último, y como un síntoma de que la política que viene rompe con toda dependencia de la economía a la que sucumbe la política del sistema, es ver precisamente cómo aquella se teje al margen de las disputas alrededor de planes y sistemas económicos.

La reacción del Estado ante las Jornadas de diambre del 2001

Si la política que viene trabaja del lado de la inconsistencia que provoca la ruptura de los lazos e identidades establecidos y si, además, recordamos que esto se desencadena por la irrupción de la multiplicidad que abre *la posibilidad* de que algo nuevo se invente *en la situación*, entonces está plenamente justificada la reacción del Estado, por medio de su ocupante Duhalde, ni bien asume el gobierno. En ese momento el presidente dejó bien en claro que “los pueblos” pueden tolerar cualquier cosa, pero lo único que no pueden tolerar es “la anarquía”. Si el eufemismo “pueblo” lo reemplazamos por Estado y si la vieja palabra “anarquía” toma el sentido de multitudes inifdereciadas, imposibles de encasillar, de identificar y, por lo tanto, de representar, entonces tenemos el cuadro completo que nos revela que el Estado está atento a todo aquello que tiene la *potencia* necesaria para interrumpir su *poder*.

El Estado no sólo se previene de esta dislocación difícil de controlar, sino que pasa a la ofensiva por medio de la restauración del discurso más proclive a rearmar identidades: el nacionalismo patriotero y xenófobo. 48 horas después de asumir el gobierno Duhalde realizó una especie de charla-conferencia en Olivos ante los representantes de la “nueva alianza”, los empresarios de la producción. Ahí se despachó con una vieja idea suya que la repetía constantemente en su última campaña ña electoral: los nacidos en la Argentina tienen que tener prioridad a la hora de concurrir al mercado laboral. Primero los “nuestros”, los cientos de miles de bolivianos, paraguayos, peruanos, etc., son una carga para nuestro país y agrava el problema de la desocupación. Al otro día, que yo sepa, ningún comentario ni en la prensa escrita, oral o televisiva. Es grave.

Por supuesto que la otra ofensiva va a consistir en apoyarse en las instituciones “representativas” que forman parte del aparato del Estado, fundamentalmente los partidos políticos (incluidos, claro está, los de izquierda), las organizaciones sindicales (incluidas, claro está, las “rebeldes”) y las instituciones intermedias (incluidas, claro está, las progresistas). En

un primer momento desbordadas, estas instituciones tradicionales de la política trabajarán sobre estas fuerzas liberadas de la única manera que su dispositivo tradicional se lo permite: harán de cada asamblea el lugar privilegiado para acumular poder, “espacios de poder” suelen decir. Introducirán estas incipientes formas nuevas de la política en el molde al que responden, el del Estado, la representación, el programa, la lucha de pura confrontación, la descarga integral de la responsabilidad de las calamidades que sufrimos en un poder ajeno a la buena conciencia de los pueblos que padecen. Predicarán por todos lados que para que esta movida no quede en la nada, tendrá que ser el germen de un gran movimiento popular que lleve a la Casa Rosada a un gobierno del pueblo, de *auténticos representantes* de los sectores castigados por la política de entrega...etc., etc.

Por supuesto que la política que viene se dará *también en el interior de esas instituciones del Estado*, y su eficacia estará dada por su capacidad de desbaratarlas potenciando en cada situación y allí donde se pueda, la fuerza desestructurante de las invenciones colectivas que muestren como esas instituciones esterilizan las luchas.

Otra forma de ahogar este movimiento con el que cuenta el Estado (es quizás el más sutil) es disolverlo en el interior de la opinión periodística-mediática, en especial de esos programas “progresistas” a los que concurren asiduamente antiguos combatientes de la década del setenta hoy reciclados en el sistema. Esos programas son la fuente más importante que alimenta al *resentimiento y la impotencia*. Se la pasan todo el tiempo haciendo *denuncias* de las lacras del sistema, las empresas multinacionales, los personeros del gobierno, etc. Pareciera que cuanto más grande es la denuncia más progresista y popular es el programa. Cuanto más catastrófica es la descripción de la situación actual, más aumentan los televidentes que se ven *interpretados* por ese programa. Cuanto más se constituyen en “la voz de los que no tienen voz”, más son lo que se sienten *representados*. Su efecto principal es constituirnos a todos en pobres víctimas desgraciadas, y cuando le dan el micrófono para que hable una víctima, la persona en cuestión habla como lo tratan, como víctima, y todos se regodean al ver cómo dice lo que todos esperan que diga: que esto es una mierda intolerable. Inmediatamente el auspicio de una multinacional que es la causa de que este mundo sea intolerable.

En los tiempos en que las políticas revolucionarias y clasistas eran activas, el papel reaccionario de los medios consistía en *ocultar* los hechos. Por ejemplo, si un ministro de economía era un abogado de un prestigioso estudio que estaba ligado a la representación de los intereses del gran capital extranjero, esa era una circunstancia que había que ocultar. Un periodista que denunciara ese hecho arriesgaba su carrera puesto que su denuncia producía un cierto efecto político: favorecer la política de los que decían que el Estado era el Estado de la clase dominante. Pero ya vimos que esa situación ha cambiado porque esas políticas hoy se muestran anudadas al Estado en el interior en un dispositivo de conservación y no de cambio. Hoy en día la denuncia es una de las más eficaces formas de chupar las energías creadoras de la gente. La indignación que puede llegar a producir descarga, alivia, y muchas veces seduce hasta tal punto que muchos aspiran a ocupar la posición del corrupto. *La denuncia periodística es respecto a la energía de la gente como las políticas basadas sólo en el “estar en contra” lo son respecto de la invención de otros caminos.*

Hoy no hay límites para *exponer a la luz* en todos los medios de comunicación los datos y las cifras de las carencias extremas en las que vive la mayoría de la humanidad, tanto en salud, educación, vivienda, alimentación, condiciones de vida, pobreza, miseria, hambruna y todas las calamidades juntas. Además acompañan esas informaciones con pronósticos sombríos que van desde la destrucción inminente del planeta, el empeoramiento de todas las variables de la existencia, hasta la destrucción de ciudades enteras por la acción de minibombas atómicas que estarían fabricando los árabes. ¿Por qué ocultar todo esto? ¿Acaso no somos todos defensores de los derechos del hombre (víctima)? Lo que sucede es que la pura denuncia paraliza toda

acontecimiento Nº 23 - 2002

posibilidad de pensar. Sólo habilita –y esto en el mejor de los casos– la protesta “anti” de la que ya hemos hablado suficiente respecto a su poca efectividad política.

La denuncia tiene el mismo formato que una campaña electoral. Es una aluvión de denuncias que nunca roza al Estado como tal sino a los hombres o grupos que lo ocupan. Por eso cuando una denuncia molesta es únicamente porque toca a un grupo de intereses. El periodismo lleva a sus respectivos medios ese mismo esquema, porque si se ha mostrado estéril en el campo de la disputa por el poder menos lo será en el terreno del espectáculo mediático. A las políticas de Estado no les molesta las denuncias, al contrario, es un buen paragon que las refuerza. El Estado sabe muy bien que toda denuncia apunta al *funcionario* y no al *funcionamiento*. El funcionario corrupto es el fusible del funcionamiento más sutil y profundo del Estado. La denuncia sistemática de los corruptos es la que hace nacer la falsa expectativa en la gente de que si hubiera personas honradas gobernando, las cosas cambiarían para bien. ¡Cuántas ilusiones políticas se montaron (y se siguen montando) sobre este esquema!. Y si la absoluta *esterilidad* del Chacho Álvarez es patética ¿por qué debe el Estado preocuparse por las denuncias mediáticas?

Pero hay más: *toda denuncia es un pedido, directo o indirecto, dirigido al Estado para que intervenga*. Esta es la razón más importante por la cual decía que la denuncia es una de las formas de chupar las energías creadoras de la gente. Uno de los modos más eficaces del poder es el consenso que se forma en torno a la opinión. Las diferencias de opinión son consustanciales al sistema. El Estado oprime al pensamiento cuando garantiza la libertad de prensa porque ésta es siempre libertad de opinión. El pensamiento de la gente siempre desarticula una opinión o un sentido común establecido. La opinión es siempre *la de otro*, es el reino de lo que se dice. Un pensamiento tiene siempre la forma de un: “pese a lo que se dice yo pienso...”. La denuncia es el pan nuestro de cada día de los opinadores.

La nueva situación política

Las *asambleas barriales* son el efecto político más importante del “cacerolazo”. Es algo así como el moño con el que se cierra esta secuencia de la nueva política que se inaugura con el acontecimiento “Madres de Plaza de Mayo”. Las asambleas populares, cualquiera sea su destino final, deberá ser el suelo, el punto de partida para toda política futura. Por lo tanto será un lugar de disputa política. Desde mi punto de vista la nueva situación política se puede ordenar desde las ideas prescriptivas que se volcaron al comienzo de este trabajo. Es una tarea por hacer. Sólo quiero referirme a algunas cuestiones *inmediatas* que aparecen en la práctica real de las asambleas.

En primer lugar hay que dejar de calificar el valor de una asamblea y el contenido de lo que en ella se discute a partir de la composición socio-económica (de clase) de sus concurrentes. Hay que trastocar este mecanismo y en su lugar poner este otro: cuando en la palabra de un asambleísta *no se exprese otra cosa* que un interés interesado ligado directamente a una posición de clase, entonces ese discurso carecerá de valor político. La asamblea barrial tiene una potencialidad superior a esa contingencia, pero deberá convivir con ella.

Lo mismo sucede con la militancia clásica de los partidos de izquierda que tratan de vaciar la potencia de la gente, que libremente reunida toma la palabra, en la impotencia de la política de los partidos formados por los que “saben acerca de las leyes de la Historia”. Estos concurrentes buscarán *contactos* para sus organizaciones que luego serán *simpatizantes* para luego transformarse en *adherentes* y, siguiendo la pirámide, llegarán a *militantes* para poder ser algún día *dirigentes* y, finalmente, *jefes de Estado*. Pero como la asamblea es una instancia de deliberación e *invención* política colectiva y no un objeto en donde se aplica una política ya fabricada en otro lugar, deberá escucharse esa palabra igual que en el caso anterior, con el convencimiento de que *si no expresa otra cosa* que la bajada doctrinaria de una política que por

su incapacidad hizo posible, precisamente, que existan las asambleas, entonces será un impedimento a la expansión creativa. La asamblea barrial tiene una potencialidad superior a esa contingencia, pero deberá convivir con ella.

Esa potencia no significa otra cosa que el carácter indiferenciado de las nuevas colectividades políticas, que *suspenden* las identidades que la componen cuando son capaces de producir pensamientos con la fuerza de transformar no sólo una situación concreta, sino también poner en circulación nuevos principios que se propagan más allá de su lugar de nacimiento. El destino político de las asambleas depende de su capacidad para producir esos actos y pensamientos que puedan modificar en algo la subjetividad de sus participantes y de los que no participan pero que, sin embargo, reciben los efectos de sus resoluciones. Pero esto no se puede dirigir ni planificar, sólo cabe participar en el lugar y dejar que las asambleas sean.

El despliegue de diversas multiplicidades, de acciones, declaraciones, formas organizativas, etc., que se desencadenaron desde la caída de De la Rúa, ha sido atravesado por una consigna que dice: "*que se vayan todos*". Pienso que esta es una consigna política, la más importante producción política realizada por estas jornadas de lucha. Por una parte tiene la forma de un exceso respecto a las tradicionales consignas políticas a las que estábamos acostumbrados. A su vez tiene esa capacidad de ser indiferente a las distintas realidades concretas por las que se salió a la calle el 19/20 de diciembre: desocupados, ahorristas estafados, maestros sin sueldos, salud desquiciada, piqueteros en defensa de planes de trabajo, etc. Antes, en la vieja política, esta *diversidad se unificaba* en una consigna *englobante* que podría ser: contra el imperialismo y el FMI, por ejemplo. Sin embargo, la consigna que partió de la multitud indiferenciada configura una universalidad distinta que no engloba sino que *atraviesa* a las diversas identidades y no constituye una nueva identidad sino que, por el contrario, abre una zona de creación y disputa política acerca del sentido de la misma en la que puede participar *cualquiera*. Esta es la manera de ser propia de la política que viene.

Al respecto quiero decir que la consigna "que se vayan todos" *debe* ser considerada como un rechazo a las políticas que se definen por el objetivo central de tomar el poder. Esta consigna quiere decir que la política que viene será hecha y pensada a distancia del Estado. Por el contrario, si es entendida como un rechazo sólo a la "clase política" hoy en escena, eso implicaría un proyecto de renovación moral y generacional para habilitar una camada de políticos capaces y honestos, pero al mismo tiempo no rompe con el dispositivo tradicional de la política que basa su contenido en la representación y en el poder del Estado. Por su puesto que esta interpretación es la que trata de imponer la vieja política, desde la izquierda a la derecha y, en este marco, sólo queda instalada una discusión acerca de programas de gobierno y de "auténticos" representantes, con lo que nada nuevo se suscita en la *situación política*.

Por el contrario, la otra lectura, *que no es una interpretación, sino una decisión para que así sea*, implica inventar una nueva forma de pensar-hacer la política. Esta decisión no puede fundarse en la vieja política, porque si se trata de una *ruptura* con ella, ésta será un obstáculo a vencer y no un cuerpo del cual derivar esta nueva radicalidad. Por consiguiente, es una decisión que no se apoya en nada de lo instituido sino que *se fundamenta* únicamente en una apuesta lanzada sobre una serie de *acontecimientos* que, comenzando con el Mayo francés del 68 hasta nuestros días, permiten pensar que el Uno que rige las diversas variaciones de la política actual ha sido rebalsado y se inaugura la *posibilidad* de una nueva política de emancipación. En este trabajo me he encargado de señalar que, por ejemplo, la política del Zapatismo forma parte de estos acontecimientos y que en nuestro país "Madres de Plaza de Mayo" es el nombre de un acontecimiento cuya significación política traté de desarrollar.

Cuando decimos "la política a *distancia* del Estado" no decimos la política *contra* el Estado. Ya vimos que toda propuesta que se defina a partir de estar "en contra de" queda atrapada en el interior de la lógica de aquello que combate. El viejo anarquismo fue víctima de esta encerrona.

La distancia del Estado conlleva un problema que abre una práctica colectiva para desplegar esta cuestión. Implica, entre otras cosas redefinir la relación entre la política y el Estado.

Hoy en las asambleas se discute la consigna “que se vayan todos” bajo el interrogante de que si esto sucede efectivamente, entonces, ¿quién gobierna? Repito que esto *es lo que hay que inventar colectivamente y en el seno de prácticas siempre situadas*. Lo que podemos hacer es tender tres líneas, tres orientaciones posibles que ya compiten en esta decisiva cuestión política. a) La posición del “recambio”: que gobiernen los mejores y honestos con controles más severos de su gestión. b) Abolición de Estado y gobierno directo de las asambleas y el pueblo. c) La política la hace la gente a distancia del Estado y lo fuerza a recepcionar sus resultados. Sería importante abrir este debate, poner la relación de la política y el Estado sobre el tapete, y tratarlo colectivamente bajo la misma forma en que los “inventores” de la ficción con la que comenzó este trabajo, abordaban sus *problemas*.

Un paso más

Llegó el momento de dejar atrás las políticas basadas en la pura reacción del “anti”. Hay que dar un paso más y entrar en el terreno de las propuestas y acciones novedosas que permitan advenir otra existencia social, otros lazos, otros valores. La reacción, si bien es el primer paso de toda rebeldía, si se persiste en ella como única alternativa termina o en el resentimiento y el escepticismo, o en los cíclicos enfrentamientos, cara a cara, entre el pueblo y el poder del Estado, que termina fatalmente en una masacre contra el pueblo.

En una asamblea se ha decidido impedir el desalojo de un panadero de su local. Este panadero vendía el pan a bajo precio entre los vecinos y donaba cotidianamente a un comedor infantil el pan necesario. Cuando llegó el Oficial de Justicia para realizar el lanzamiento la gente lo impidió y las autoridades se retiraron. De inmediato se organizó una forma de vigilia nocturna, con un dispositivo que permite convocar inmediatamente a los vecinos para el caso de que se intente realizar el desalojo de noche y en forma furtiva. En otra asamblea se decidió formar una “brigada de reconexión” cuya función es reconectar el servicio eléctrico de las casas cuando las multinacionales cortan el suministro por falta de pago, un grupo de abogados acompañan la acción para cubrir eventuales acciones penales. Y así por muchos lados... ¿Qué nuevos principios sostienen estas acciones reales llevados sobre problemas concretos de la vida de la gente? Estos hombres y mujeres entienden que el pan o la electricidad no puede ser jamás propiedad de nadie, que la justicia exige que sea de todos y no aceptan que un derecho sancionado pueda más que un principio de justicia basado en la cooperación del trabajo y el disfrute colectivo de sus frutos. De esta manera los hombres y mujeres cambian su manera de pensar y con ella la situación que habitan. Estos hechos son políticos y por eso cambian la política. Ponen nuevos puntos de partida desde los cuales hacer otro mundo.

Un colectivo libertario español publicó en *Ekintza Zuzena (nº 28)* lo siguiente: *“El poder consiste, precisamente, en ese orden burocrático, compartido por ganadores y perdedores. Consiste en el deseo irrestricto de satisfacción del deseo individual, sin tener en cuenta a los otros, ni los límites de la naturaleza. Esta cultura general es la causa de que la precariedad y la pobreza carezcan de capacidad para enfrentar al poder con sus mentiras y su crueldad generando dinámicas antagonistas. Cuando los pobres sólo desean dejar de serlo, los parados sólo desean un empleo, los ocupados sólo desean ganar más y consumir más, los excluidos sólo desean incluirse en el orden excluyente, los de abajo pertenecer a los de arriba, los perdedores envidian a los ganadores y muchos virtuosos no se han corrompido porque nadie les ha dado la oportunidad, entonces, el poder ha colonizado la política, la sociedad y las conciencias”*.

Es imprescindible, para que de este tembladeral en el que estamos sumergidos emerja algo nuevo, poder marcar un tiempo propio que en medio de las decisiones de todos los días nos permita mirar hacia nosotros mismos y evaluar qué capacidad tenemos para *cambiar nuestra*

acontecimiento Nº 23 - 2002

política. Pareciera que la decisión de transformar el mundo fuera suficiente motivo para no interrogarnos acerca del contenido de las políticas en la que nos empeñamos. Puede suceder que queramos cambiar esta sociedad en crisis utilizando el mismo pensamiento que la sostiene.

La política que viene hay que *seguir* inventándola, tomarla en nuestras manos y dar un paso más. Hay que proferir un rotundo ¡basta!, pero a la vieja política.

15 de abril del 2002.