

Cómo piensa la política el Grupo Acontecimiento

Por Raúl J. Cerdeiras

Después de 15 años de la aparición de **acontecimiento** que lleva por subtítulo “revista para pensar la política”, nos parece importante intentar un balance de nuestra propia experiencia.

Subvertir la política

Si un principio debe ser destacado como esencial, a tal punto de reconocer que durante 15 años se trató de ser consecuente con él, es la afirmación de que lo que se trataba de refundar, de inventar, era una política de emancipación. El foco central pasaba por defender con uñas y dientes la idea de que la política era una experiencia de pensamiento/acción radicalmente autónoma tanto de la dinámica socio-económica como de los dispositivos del Estado. Queríamos sacar definitivamente a la política de su condición de simple medio para lograr fines que le eran extranjeros.

Lo que está en juego en el corazón de esta idea es de enorme importancia. Se trata ni más ni menos que proclamar *expresamente* que la política es autónoma, fundada en ella misma, y que su existencia debía obedecer a su propio ritmo, no dependiendo de la lógica de lo social y sus luchas e independiente de los dispositivos del Estado y sus partidos. Esa sería la condición para que la política construyera la experiencia de un pensar/hacer en el seno del cual los hombres pensarán e inventarán el destino de su vida colectiva. Así la política pasaba a ser la verdad de la vida colectiva de la humanidad.

Hoy estamos más firmes alrededor de esta idea. A tal punto que creemos que a partir del mayo francés del 68, como acontecimiento aún difuso, el pensar/hacer de la política está sufriendo el pasaje de ser una práctica subordinada a constituirse a sí misma en interioridad. De allí la dificultad de esta etapa. La fidelidad a esta idea que para que exista hay que sostenerla en una decisión, ya que no se trata de la constatación de una realidad exterior, objetiva, ha sido el núcleo de los avatares de nuestra trayectoria en los 15 años de existencia de **acontecimiento**.

Somos conscientes que la afirmación de que la política es autónoma, que se auto-funda en interioridad, no es una idea en sí misma política. De la misma manera que proclamar la “autonomía de la ciencia” no es estrictamente una producción de la ciencia real, o que la “autonomía y especificidad del arte” no es una obra de arte. La afirmación acerca de la autonomía es más bien una hipótesis que la filosofía arroja sobre el campo hoy devastado de la política, con plena conciencia de que su utilidad consiste en acelerar esa descomposición, y que de ninguna manera es un gesto fundacional, puesto que la autonomía de la política no sólo la independiza de la filosofía sino que la transforma en un condición de esta. Esa conciencia ayuda mucho en tanto nos impide especular sin límites. También sabemos que en los momentos de crisis y refundaciones como los que vivimos los límites que separan a la filosofía de la política son, cuanto menos, confusos. Sin embargo, la idea de la autonomía de la política no está huérfana de *situaciones políticas reales* que empiezan a desparramarse por diversas partes del mundo. Podemos decir que los 30 números de la revista dan testimonio de ello. Por otra parte, podríamos arriesgar que una

circunstancia de la política real ofrecía su cuerpo -aunque bajo la forma negativa de su acabamiento- para que esta idea no sea pura especulación. Me refiero a la última secuencia de las políticas emancipativas llamadas revolucionarias y de clase y que se sostienen en los nombres de Marx, Lenin y Mao.

Estamos convencidos que somos contemporáneos de una etapa en donde la política, secuestrada por la economía y el Estado, se afirmará en sí misma rompiendo con la legendaria tradición de atribuirle el rol de expresar los diversos intereses de clase o de cualquier segmento social por más "nuevo" que aparezca a la luz de las variaciones operadas en las condiciones y técnicas de la producción. Estamos ante el fin de la política como dispositivo que tiene una sustancia exterior a ella y cuya misión sería representarla. Al mismo tiempo nuestra revista sostuvo desde el comienzo que la política también debía ser autónoma respecto al Estado, poniendo en entredicho una verdad consagrada que presentaba a la política como sinónimo de la conquista del poder del Estado. Hicimos nuestra la fórmula *a distancia del Estado*, que otras experiencias en el mundo (para el caso, la "Organización Política", en Francia) habían adelantado. No sólo la independencia respecto a la dinámica socioeconómica sino también fuera de la lógica del Estado. Porque es justamente el Estado el que propaga por todas partes la idea de que la política debe mantenerse sujeta al dispositivo, que nosotros queremos subvertir, que articula sociedad-representación-partidos-poder del Estado.

Hoy comprobamos que nuestras ideas están más activas y son discutidas con mayor asiduidad en nuestro país y en otros lugares que hace 15 años. Nuestro punto de partida puede ser sintetizado de la siguiente manera: lo que hay que cambiar es la política, hay que subvertir la política. Mientras que los esfuerzos casi unánimes ponían (y ponen) el acento en cambiar el mundo, dando por sentado que eso se lograba consiguiendo una auténtica *representación* por parte de los *partidos* políticos de la *población* (o *clase*) explotada y luego conquistando el poder del *Estado*, nosotros sosteníamos (y sostenemos) que aquello que se daba por sentado era el problema mismo, puesto que ese entramado aparentemente obvio, era de cabo a rabo una concepción, una idea, una manera de pensar y hacer la política. Tanto ayer como hoy de lo que se trata es justamente cuestionar y deshacer ese nudo: subvertir la política. La vieja manera de hacer política buscaba cambiar el mundo sin advertir que la concepción que llevaban adelante para lograr ese cambio estaba agotada y ahora formaba un todo ensamblado con aquello que querían cambiar: la sociedad capitalista. Podríamos decir que lo que se consideraba un simple medio para lograr el fin era la sustancia misma de la cuestión.

El complejo articulado de clases sociales-representación-partidos-acumulación de poder-captura del Estado-cambiar el mundo, era sinónimo de política, no se concebía otra idea de la política que no fuera esa. Lo que quedaba abierto a la discusión, provocando la ilusión de que había diferencias políticas de fondo, eran las cuestiones de programas, o a qué sectores o clases se representaba, o a las formas más o menos auténticas de la representación, los tipos y vida interna de los partidos, las formas tácticas y coyunturales de acumulación de poder, la oportunidad y métodos para arribar al Estado, etc. Insistimos: nuestro punto de vista es que hay que transformar radicalmente ese esquema casi naturalizado.

El viejo procedimiento muestra claramente cómo la política queda atrapada en el interior de un dispositivo de dos entradas y una mediación. En un extremo, la sociedad y sus conflictos y, en el otro, el Estado y su "poder", y articulándolos, la representación y los partidos. No queremos reiterar ideas y argumentos que hemos expuesto en numerosos trabajos (se me ocurre señalar quizás el más orgánico aparecido en el nº 23 de esta revista,

mayo del 2002, bajo el título *La política que viene*) pero nos vemos obligados a reiterar que este formato *quasi* natural de la política y que por esa misma razón aparece como una realidad objetiva plasmada por sí misma fue, a nuestra mirada, una invención, un pensamiento, una forma de la conciencia política. En la complejidad de su larga historia para realizar sus postulados de liberar a la humanidad de la humillación capitalista, sus grandes ideas innovadoras fueron, sin duda entre otras, la de la *capacidad política del proletariado, revolución, la historia como lucha de clases, el Partido de vanguardia como sujeto político*, etc. Todo esto que en su momento fue una novedad radical que abrió una secuencia en la *historia de la política* plagada de alternativas decisivas tanto por sus logros como por sus desastres, hoy es un cadáver naturalizado e impotente para producir nuevas ideas y prácticas emancipatorias. Subvertir la política implica, entre otras cosas, enterrar este cadáver.

La política y las relaciones sociales

Quizás el punto más delicado de nuestra manera de pensar consista en el planteamiento que hacemos de la autonomía de la política respecto a los movimientos sociales. Generalmente usamos la expresión "la política debe romper con la lógica de la lucha de intereses de los diversos sectores (clases, etc.) sociales", para referirnos a nuestra idea central de que la política ya no puede pensarse más como un epifenómeno, medio o representación de esa lucha de intereses, y menos aún que su contenido esté determinado por la elección que se haga de la clase, movimiento, o lo que sea, que en definitiva se proclama defender.

En nuestra experiencia comprobamos que la militancia está mucho más dispuesta a compartir la idea de la política a *distancia* del Estado, que la de su otra "*distancia*" que es la que la autonomiza de la lógica de las relaciones socioeconómicas y sus efectos. Creemos que hay razones suficientes para ello. Y en primer lugar el desastre en que terminó el ciclo de los llamados Estados socialistas. La comprobación que las grandes revoluciones del pasado (Rusia, China, etc.), o los movimientos electorales masivos que han llevado a partidos con programas socialistas al poder del Estado, (Allende, Lula), así como las experiencias de normalizar por medios legales y democráticos las conquistas revolucionarias arrancadas por la lucha armada (el Sandinismo), y ni que decir del rotundo fracaso de la Socialdemocracia al momento de ser gobierno (la experiencia dominante en Europa del último cuarto de siglo), todas estas circunstancias tienen un denominador común: su impotencia para producir las transformaciones reales que proclamaban cuando llegaban a capturar el poder del Estado. Y ni hablemos de liberar al Hombre y de crear el famoso Hombre Nuevo. Por eso es más fácil percibir "que algo está podrido en el Estado".

También la larga tradición anarquista reanimada en esta última época es un elemento que facilita la circulación de la idea de que la política debe buscar trayectos que la independicen de las reglas que pone el Estado para configurarla y aceptarla. Además, la consigna Zapatista en México de hacer una nueva política que no tenga por objetivo central la toma del poder del Estado, viene a sumar una circunstancia decisiva de indudable influencia para los que queremos practicar la política a distancia del Estado. Si bien es cierto que, como veremos más adelante, esta distancia no es una cosa de fácil reconocimiento ni mucho menos un pensamiento ni una experiencia madurada suficientemente, resulta claro que su implementación hoy entra más fácilmente en el campo de las discusiones políticas y sus prácticas.

Sin embargo, cuando se habla de la *distancia* de lo social la cosa se complica. Y se complica por dos razones principales. En primer lugar, porque la *fusión* de la política y lo social es una tendencia del pensamiento político contemporáneo que se presenta como alternativa al viejo modelo marxista-leninista clásico. En segundo lugar, porque es de la esencia de la vieja política a subvertir, haber puesto a la política finalmente como un "concentrado" de la lucha económica de clases. Estas dos razones son complementarias entre ellas, por lo que me permite adelantar una conclusión: la esencia del autonomismo, que fusiona la política con la vida social y expresamente cuestiona toda idea de autonomía de la política, es la de ser una variante del marxismo, la que lleva sus principios fundacionales hasta sus consecuencias extremas. Es un esfuerzo muy importante y lo valoramos, pero nosotros tenemos otra manera de pensar.

Para entendernos, voy a nombrar esa independencia de la política en relación al campo de lo social con el término "política *a-social*". Pongamos en claro, para resumir, lo siguiente: nosotros pensamos que la política debe ser a distancia del Estado y a-social. Por supuesto que toda la cuestión estriba en construir un significado político tanto de "*distancia*" como de "*a*". Avancemos.

Quiero comenzar por despejar una serie de malos entendidos que se desencadenan inmediatamente cuando se formula el carácter a-social de la política. El más corriente y vulgar es creer que esa manera de pensar nos separa profundamente de las luchas sociales reales, reivindicativas, ya sea por cuestiones económicas o de cualquier otra índole. Así terminaríamos transformando a la política en un ilustrado sillón desde el que se miraría, con cierto desprecio aristocrático, las luchas callejeras, las huelgas, movilizaciones, etc. que fermentan en el cuerpo social devastado por la explotación capitalista. Se agrega que eso separa a la política de los problemas reales de la gente, que se pierde el contacto con la realidad de la vida, y demás cosas por el estilo.

Pues bien, la base común a esta y otras objeciones por el estilo, consiste en creer que la a-sociabilidad que proponemos es de orden empírico, fáctico, como si se tratara de una separación en el seno de una superficie, una recta que corta un plano en dos. Nada más alejado de nuestras intenciones, nuestra idea es un poco más compleja y como dije que ese prejuicio está en el corazón de otras objeciones, voy a tratar de explicarla.

Nosotros le damos a esa "*a*" de lo a-social el significado de una prescripción política que se basa en cierta tradición que tiene en la experiencia marxista una fuerte presencia. En el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital* Marx dejaba sentado con toda claridad una tesis que está en el núcleo de toda la tradición socialista que de allí se desprendió:

Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.

Este principio es para nosotros esencial. Aquí Marx define el carácter estructural, objetivo e independiente de toda decisión subjetiva de las formaciones económico-sociales, por más que los hombres crean subjetivamente que ellos son sus gestores. Esta idea es mil veces repetida por Marx y Lenin. Aquí se define a la historia social como un proceso necesario, casi natural, atacando a las concepciones "subjetivistas" de la modernidad embelesada con la autonomía y libertad del individuo que se suponía que era el que "hacía la historia". Por el contrario, para los fundadores del socialismo, el sistema de producción y reproducción de las formaciones económico-sociales es impulsado por un motor, una fuerza, una legalidad,

no inventada por los hombres, sino objetiva e independiente de su voluntad. Dicho con nuestra terminología, este es el reino de la repetición de la ley que organiza un proceso.

Ahora bien, esta gran idea es también, *hoy* lo podemos decir, la cruz del marxismo. A tal punto que me atrevería a decir que si hay un nudo crucial en el interior de la invención marxista de la política éste consiste en responder a la siguiente cuestión: ¿cómo es entonces posible que los hombres se liberen del capitalismo si ellos son sujetos sujetados, criaturas en vez de gestores?, ¿cómo es que los hombres, encerrados como simples piezas de las ciegas leyes histórico-naturales que producen las distintas formaciones económico-sociales pueden, sin embargo, desembarazarse de ellas? La experiencia política del socialismo son los avatares de las respuestas a esta pregunta.

Sólo dos respuestas me interesan destacar, sin desconocer la variedad y riqueza de esta historia. La primera atribuye al movimiento mismo de las leyes de la Historia su capacidad no sólo de construir sino de destruir su propio producto. Conocemos ese mecanismo: el desarrollo de las fuerzas productivas entrará tarde o temprano en conflicto con las relaciones sociales de producción y abrirá la historia de las revoluciones que siempre se cierran con el advenimiento de un nuevo régimen comandado por la clase que de ser dominada se transforma -por el mismo proceso- en hegemónica. Estos ciclos concluirán en la época del capitalismo, en donde la etapa revolucionaria será comandada por el proletariado que, aprovechando el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas con capacidad para producir todo lo que la humanidad necesita, destruirá a la burguesía, abolirá la propiedad privada de los medios de producción e instaurará el comunismo. La figura emblemática de la participación de los hombres en ese proceso será el de ser los "parteros de la historia", es decir, los que colaboran para que lo que naturalmente se va a producir se haga en la mejor forma posible.

Si atravesamos la lectura de los textos clásicos de esa época con esta mirada, podremos apreciar los esfuerzos de Marx por inscribir la capacidad *política del proletariado* (su gran novedad política) para amortiguar la noción *sociológica y estructural del obrero* como simple lugar en la producción.

La segunda es la que funda al leninismo. No hay revolución sin "conciencia revolucionaria". Al proceso objetivo hay que completarlo con el "subjetivo". Es necesario agregar algo "desde afuera" y el sujeto de esa operación será el Partido. Aparece la figura del partido de la clase obrera. Pero esa conciencia ¿en qué consiste?, ¿es una invención que rompe con la dinámica del proceso histórico-natural que describía Marx? Hay que decir que no. Esa conciencia era el *conocimiento* de esas leyes histórico-naturales. Ese conocimiento sería transmitido por una supuesta "vanguardia" al proletariado dotándolo de una *herramienta* fundamental que le permitía *comprender* su situación y la envergadura de su misión y dirigir el proceso sin "desviaciones", o sea, sin ceder a las insidiosas trampas que le tendían los representantes de la burguesía en el seno del ideario proletario. En esta posición la figura emblemática en relación a la participación de los hombres para romper con el proceso histórico-natural, es la figura del Partido como portador de un saber objetivo de una realidad.

Intuyo, una tercera respuesta, compleja y quizás en el límite de esta historia que sería la de Mao, la "Revolución cultural" y la consigna de *poner la política al mando*.

Suponemos que nadie puede imaginarse que somos tan ingenuos de pensar que más de un siglo de vigencia de la experiencia marxista-leninista, el extraordinario proceso de "sus" revoluciones, etc., pueden quedar encerradas en un cuadro aparentemente tan sencillo

como el propuesto. Claro que no, pero no lo es justamente por razones que abonan nuestro punto de vista, puesto que lo más vivo y creativo de esta compleja historia está en los puntos-claves en donde se toman decisiones *políticas* que no respetan la matriz de pensar que la política depende de la estructura social. Un ejemplo vivo se puede encontrar en *Las tesis de abril*, de Lenin y la propia revolución de Octubre de 1917. Más aún, si uno pone esta mirada para interrogar a los grandes textos políticos de los clásicos de la experiencia pasada, podrá encontrar las torsiones, los silencios, los conflictos, y también su creatividad, en el instante mismo de responder teórica y prácticamente a la cuestión clave: ¿cómo es posible un sujeto político de la emancipación si la estructura económico-social funciona y produce constantemente sujetos sujetados, criaturas-efectos?

Hay una tentación que fue la que siguieron los *anarquistas* y que consistió en pensar que la libertad de hombre era finalmente primera y fundante y sólo había que retomarla y volver a ejercerla para romper las cadenas. Por supuesto que no hay que encerrar al anarquismo solamente en esta fórmula, pero vale la pena recordarla para aumentar la intensidad que para nosotros tiene la cuestión de la autonomía de la política en relación a la lógica de lo económico-social. Así se puede entender porque Lenin calificaba al anarquismo de una ideología de la pequeña burguesía; y tenía razón, puesto que su base era un llamado a la libertad del hombre en general propia del individualismo liberal burgués.

Marx decía que los hombres hacen la historia pero *determinados* siempre por las condiciones sociales dentro de las que ya siempre existen, y afirmaba que él no partía del hombre, sino de una situación histórica concreta, y siempre se mofaba de las "robinsonadas". El hombre está siempre determinado cuando hace la historia, lo que hay que ver es cómo se libera de esa determinación a la hora de deshacer esa historia. Esta es una manera de diferenciarnos de los anarquistas (en su versión clásica) puesto que nosotros no renegamos de la afirmación de Marx que considera al "desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural", sólo que no derivamos a la política de esa estructura ni tampoco invocamos a la figura del hombre libre que decide hacer saltar por los aires al sistema social.

La dinámica de la lucha social

Nuestra idea central respecto a este tema es que la dinámica propia en la que quedan atrapadas las luchas sociales es impotente para construir *políticas de emancipación*. Sobre esto queremos ser muy tajantes. No negamos que las luchas sociales produzcan cambios, modificaciones incluso de fondo en la trama de las relaciones sociales y de producción, pero pensar que eso es suficiente es negar la necesidad de la política. Sin embargo este es el punto de vista hoy dominante. Los nuevos actores *sociales*, los nuevos movimientos *sociales*, los activistas *sociales*, el nuevo protagonismo *social*, la lucha contra la criminalización de la protesta *social*, la proliferación inaudita de las organizaciones no gubernamentales (ONG) como nuevos mediadores entre la *sociedad* civil y el Estado. etc. Vemos como lo social ha eliminado a la política. El término social aparece en el lugar en donde antes usábamos la palabra "política". En fin, podemos palpar diariamente cómo la política es cada vez más un sinónimo de *vida social* en sentido "amplio". Pero hay que tener en cuenta que este proceso de despolitización de la vida colectiva y social viene impuesto desde las políticas reaccionarias, que han tratado en estos últimos tiempos de subordinar la política a las determinaciones de la economía y transformado la actividad política en la pura gestión de los gobiernos.

Nuestro empeño consiste en sostener un pensamiento y una acción que independice a la política de las circunstancias y legalidad que mueven la vida socioeconómica. Si renunciamos a esto entonces renunciamos a que los hombres en algún momento podamos devenir *sujetos políticos* con capacidad para decidir qué ideas y experiencias podemos inventar para que la humanidad se reconozca como tal en el seno de su vida colectiva.

Por el contrario, si atamos la política al proceso mundial de la producción y consecuentemente al desarrollo complejo de la vida social y su supervivencia, entramos en una lucha que se realiza con las mismas piezas con las que funciona la maquinaria social que se intenta desactivar. En esa experiencia no hay ninguna posibilidad de subjetivar nada, de inventar ni sostener ninguna invención, sólo cabe jugar desde un bando el mismo juego que el enemigo juega desde otro bando, pero todos en el interior de las mismas reglas del juego. En la vida social no hay *sujetos*, hay meros *actores*, efectos de una legalidad ciega que *repite* su ley -de maneras muy diversas- aunque esos actores se "crean subjetivamente estar por encima de ellas" (Marx). Para nosotros, la política es lo que interrumpe la repetición de la ley que organiza la vida social.

Los parámetros más importantes que organizan y rigen la lucha en el interior de la dinámica social son: el culto a la oposición (estar en contra de); el número; el interés interesado; las identidades particulares; la subsistencia biológica.

Es impresionante ver de qué manera estos principios básicos están en la base de lo que hoy forma el núcleo central de las llamadas políticas de "izquierda" y de "derecha". Es lo que se ve a primera vista por todos lados con la fuerza de la evidencia y de lo natural. Nosotros creemos que este manto que disuelve a la política en la vida social, que anula al sujeto de una verdad política por el actor de un rol social, no es ajeno a las diversas ofensivas que se llevan en otros campos, por ejemplo en el de la ciencia, con la "neurociencia" como disciplina de punta, para disolver nuevamente a la humanidad del hombre en la trama detectable y controlable de sus "centros cerebrales". ¿Quiere saber donde se produce la idea y el sentimiento de justicia? Pues bien, aguarde un tiempito puesto que por el momento esa localidad aun no ha sido detectada en el mapa de las neuronas...

Avancemos sencillamente, y sin mayores dificultades comprenderemos que esos seis parámetros (por supuesto que no son los únicos) son los pilares de toda política burguesa-capitalista-democrática. No es preciso ahondar mucho, y a nuestros lectores les sobra ingenio para extender este cuadro mínimo a la vida política de nuestro país (y más allá), para certificar que estamos políticamente ahogados en este fango.

¡Viva *la contra*! A tal punto el *estar en contra de* se transformó en una marca registrada de la política actual, que amplios grupos se definen por el prefijo *anti*. Los anti-globalización, pululan por todos lados. Muchas organizaciones de nuestra izquierda partidaria, no lo dicen pero lo piensan en voz baja, si llegado el caso el FMI se auto-disolviera y abandonara a su suerte a los acreedores financieros que representa, sacarían una solicitada diciendo que se oponen a esa disolución, denunciando que se trata de una maniobra del imperialismo destinada a matar a la madre de todas sus consignas... para seguir vegetando.

El conflicto y la lucha es parte de cualquier política que se defina de emancipación. Pero nosotros pensamos que si no hay otra versión del conflicto que la pura y simple negación por oposición de dos realidades objetivas que chocan por intereses contrapuestos, (centro/periferia; imperialismo/colonia; burgueses/proletarios; etc.) esto lleva siempre a un callejón sin salida y fomenta el resentimiento. Además la dificultad mayor consiste en que construir algo sobre la base de contradecir lo existente lo hace estructuralmente

dependiente de él. Nosotros hemos intentado pensar de una manera distinta el conflicto en la política y lo hemos desarrollado en el mencionado trabajo *La política que viene*, al que remitimos para abreviar.

¡Viva el *número*! Si hay algo que devasta a la política como consecuencia de no afirmar su autonomía en términos de invención subjetiva, es la ideología del número. El número es el operador más perverso por el cual la política cae bajo la hegemonía de la economía y la vida social. Frente a este tema uno se siente desbordado por su amplitud, y no es fácil decidir por donde empieza y en donde termina. Conformémonos con decir lo más evidente. En política ser minoritario es un disvalor, algo que descalifica. Ser mayoría tiene el sentido opuesto, se lo valora, es un dato positivo. La izquierda habla de las *minorías* privilegiadas que explotan y la derecha responde atacando a los grupos *minoritarios* de activistas. La izquierda y los rejuntings populistas, esos que se llenan la boca invocando al pueblo (que supuestamente nunca se equivoca) que por su sola existencia de mayoría explotada que protesta se lo carga con todas las virtudes habidas y por haber, no dejan de apostar directa o indirectamente al número, puesto que la mayoría aplastante de las masas que soportan las calamidades del capitalismo es una carta de valor incalculable a la hora de comprobar que al mismo tiempo que los pobres crecen el capitalismo se vuelve más hegemónico que antes. ¿Y cómo insistir con la misma política ante esa evidencia si no es pensando que en algún momento la realidad económico-social que produce el capitalismo hará imposible contener el desborde liberador de una cantidad inaudita de víctimas desposeídas? Si la mayoría numérica es un valor decisivo para la vieja política, la izquierda cree tener desde siempre el as de triunfo.

Respecto al número, la derecha piensa igual, pero es más astuta por ser el padre de la criatura. Por eso vive políticamente de la democracia de los partidos, de la mayoría y minoría de los representantes del pueblo. Realiza el pasaje del número que cuenta a las fuerzas sociales en un operador que contabiliza la opinión de la gente, su sentido común, para organizar un consenso que acepte dirimir los problemas de la sociedad en el dispositivo político del Estado que consiste, como ya lo dijimos, en el ensamble: sociedad-representación-partidos-Estado-gestión. El número legitima el poder. Antes se compraba el voto del ciudadano, ahora se compra el voto de su representante, aunque salga un poco más caro. Nosotros pensamos que en sí mismo el número no es portador de ninguna virtud política y proponemos desterrarlo de la actividad política en tanto referente con valor de decidir acerca de la justeza o no de una política. Más aún, si una política produce realmente una ruptura con un orden hegemónico, será forzosamente minoritaria en su alumbramiento y en su esencia por más que su potencia pueda producir efectos incalculables.

¡Viva la defensa de los *intereses*! En el capitalismo la actividad social está dinamizada de cabo a rabo por el interés *interesado*. ¿Qué entendemos por interés *interesado*? Sencillamente que todo el deseo, anhelo, empeño, o interés en la lucha, se pone al servicio de un beneficio particular, de un sector o grupos acotados. Y aquí nos encontramos con un problema digno de ser pensado a fondo. No hay política capaz de brotar en el seno de situaciones armónicas y la sociedad es precisamente un conglomerado de lugares en donde se desencadenan tensiones y luchas permanentes de intereses contrapuestos. Aquí es donde nosotros jugamos nuestra idea de la autonomía de la política respecto a la dinámica de lo social.

El capitalismo es el primer modo de producción que pudo universalizarse a nivel planetario y enchufarnos a todos, de una manera o de otra, en el feroz circuito de su legalidad: la lucha de intereses. Nosotros calificamos a una política como dependiente de la vida social (es

decir, en último término, *dependiente del capitalismo*) si su esencia pasa por representar algún grupo o clase "social" en contra de otros, o sueña con destruir la totalidad de este sistema para construir otro que asegure la...bueno, la felicidad de la humanidad. Si un proyecto a sí ha sido y es posible, se debe a que se entiende que el Estado y la política no son sino un reflejo pasivo, una superestructura completamente destinada a servir a esa multiplicidad de intereses en pugna.

Para nosotros esta experiencia de la política no va más. Después de dejar a muchos luchadores muertos en las calles termina consolidando al monstruo que se quería derribar. Según nuestra manera de ver las cosas la política debe romper -y las grandes políticas siempre lo hicieron- con esa lógica partiendo de la idea de que si hay alguna chance de cambiar las miserables condiciones de vida a las que nos somete el capitalismo, es una condición indispensable separar al pensar-hacer político de esa trama. Pensemos por un instante si hubiera existido el acontecimiento de la revolución de Octubre de 1917 si el leninismo no hubiera separado tajantemente las luchas económicas de las luchas políticas.

Para que una política sea emancipativa e inmediatamente dispuesta para todos, independientemente de la situación concreta de luchas y conflictos en donde necesariamente debe nacer (la política no desciende del cielo) debe tener la capacidad de abrir una experiencia de pensamiento y acción en ruptura con las condiciones concretas que rigen el lugar de su invención. Hoy lo podemos corroborar con la experiencia del Zapatismo. La afirmación de Marcos: "queremos hacer una nueva política que no tenga como objetivo tomar el poder del estado" no expresa ni se deriva de la justa lucha de las comunidades indígenas por sus intereses reales que es el lugar concreto en donde emerge el Zapatismo. *Y esa idea política inmediatamente atraviesa todas las particularidades y abre un lugar de pensamiento y acción política para cualquiera.* Lo que ahora queda por hacer es inventar día a día el pensar-hacer de una política que sea coherente con esta proclama. Esta es nuestra postura, por eso afirmamos que el interés *desinteresado* es lo propio de las políticas de emancipación.

¡Viva la *identidad*! Es otra de las normas férreas que comandan la vida social y de la que la política debe independizarse. Por supuesto que no se trata de eliminar las identidades y particularidades distintivas de la dinámica social puesto que las diferencias son de estructura y constitutivas de cualquier entramado económico-social. Una vez más de lo que se trata es que la política no quede atada a esas particularidades presentándose como sus representantes. Si queremos cuestionar la representación por ser la forma en que se licua la potencia de la gente en favor del poder de los dirigentes, entonces hay que evitar fundar la política en una identidad. Una identidad es lo que necesita el Estado para que un grupo pueda ser representado políticamente, pero nosotros buscamos otro camino.

Nosotros partimos de la idea que los hombres piensan. Y esto abre la posibilidad de no estar condenados a que nuestros discursos sean siempre una manifestación o expresión de nuestras particularidades condiciones de existencia. Podemos pensar, o sea, decir de otra manera nuestro ser determinado. Por eso es fundamental que la política abra a la palabra el sentir y las ideas de la gente. Muchas veces sucede que en una reunión de personas atrapadas en el interior de un problema que los afecta como identidad o particularidad diferenciada, los discursos dominantes sean aquellos que se disparan por obra y gracia de la dinámica natural en la que tradicionalmente se vive esa situación. Es casi seguro que la identidad, los intereses de esa identidad como cuerpo y la de sus integrantes prime sobre cualquier otra consideración. Es posible que todas las imágenes, frases y valores coagulados sean determinante en sus discursos. Pero también es posible que alguien empiece a decir su

palabra desde un enfoque distinto al habitual y que su palabra no suene "conocida" porque no es reconocida por el grupo como propia de él. Entonces decimos que allí está circulando un pensamiento que va más allá de la cuestión particular y quizás sea el ordenador de una idea política, quizás no. Pero si hay política y esta quiere ser de emancipación, no puede estar atada a una identidad.

Muchas propuesta políticas que cuestionan el mecanismo de la representación política suelen exhibir un eslogan que consideran de alto valor y que dice: "*somos la voz de los que no tienen voz*". Yo me apresuro a decir que, al margen de las buenas intenciones de sus voceros, nuestra manera de pensar y hacer política nos impide compartirlo. En esta consigna ya no se trata de una representación, en la que representante y representado mantienen una cierta distancia, sino que se trata de una identidad lisa y llana. ¿Bajo qué condición puedo yo ser la voz de aquél que no la tiene? Bajo la condición de que yo sé lo que quiere aquél que no lo puede expresar. Y esta es la primera ley del Amo, "saber lo que quiere el pueblo". Nosotros proponemos una militancia política que en vez de jactarnos de interpretar lo que la gente *quiere*, tratamos de que ella tome la palabra para que diga lo que *piensa*.

¡Viva la *subsistencia biológica*! Es lo que nosotros llamamos *biopolítica*. Así la presentábamos en el nº 24/25 de nuestra revista cuando decíamos:

Cuando el Estado, por los motivos señalados, instrumenta su acción de tal forma que la supervivencia y la seguridad constituyen el horizonte central de toda decisión "política", se abre el espacio de la *barbarie*. Lo mortífero de este dispositivo es que atrapa tanto al que destruye la vida (cualquiera sea su método) como aquél que *subordina toda su pensamiento y su acción a defenderla*, por que entiende que toda política posible debe basarse en el reconocimiento de que *la vida es un valor sagrado*.(pág. 169).

Pienso que la experiencia del PT de Lula en Brasil es un ejemplo típico de lo que significa una política de este tipo. El líder "popular" brasileño ha declarado que tiene "una misión en su vida"; como todo buen amo siempre se presenta como misionero que viene a salvar a los pobres y desvalidos. Esa misión se la dijo Lula a su pueblo reunido en la plaza el 28 de octubre del 2002: "*Si al final de mi mandato cada brasileño puede alimentarse tres veces al día, habré realizado la misión de mi vida*". ¿Qué otra cosa hace el dueño de un establo con sus animales? Esclavos, pero sin hambre.

Cualquier intento de presentar una política como un proyecto destinado a salvar a las víctimas de las miserias del capitalismo, y haciendo hincapié especialmente en el hambre, es un proyecto de dominación perfectamente ensamblado con la dinámica del capitalismo. Con su dinámica política y social. Política, porque la ideología capitalista es una máquina de introducir a los hombres y mujeres que explota en la figura subjetiva de la víctima, y la víctima es una posición pasiva, de impotencia que si no se abandona termina produciendo el traspaso de todas las capacidades creativas de los hombres en la persona -o estructura- de un representante que resuelva por él los problemas. Y también coincide con la dinámica social del capitalismo porque finalmente para alimentarse no se necesita de políticas emancipatorias, basta con la solidaridad y buena voluntad de los hombres, valores bien cristianos si los hay.

Algunas conclusiones

La "a" de a-social queda ahora mejor delineada. Nosotros afirmamos que la intervención de los hombres en la estructuración de los modos de producción y en la constelación compleja de sus relaciones sociales no tiene el carácter de una invención, no hay un sujeto de la invención de las sociedades. No existe la ciencia económica ni la ciencia de la Historia como lugar para operar un proyecto de edificación de una sociedad "justa, libre y a medida de la felicidad de todos". Y cuando eso se intenta realizarlo efectivamente no es otra cosa que un sueño reaccionario. Nadie conoce al inventor del capitalismo, y menos aún del feudalismo, etc. No existe el más mínimo registro de alguien que haya sostenido algo así como un proyecto de sociedad que funcionase como Marx lo analizará en *El Capital*. Pero, afortunadamente, y esta es toda la cuestión, hay la política como invención, como el lugar de la verdad de la vida social.

No se sabe quien inventó los modos de producción pero sí registramos los nombres de Hobbes, Rousseau, Robespierre, Marx, Lenin, Mao, y mucho antes la *República* de Platón, *La Política*, de Aristóteles o Espartaco, etc. También sabemos de las grandes ideas, principios, luchas y epopeyas que se realizaron por y en la política. Sabemos de un pensamiento político que se fraguó atravesando los discursos que remitían la vida colectiva a causas sagradas, naturales, consubstanciales siempre con una visión sin fisuras con el orden social. Nosotros podemos identificar la invención e irrupción de ideas y principios políticos tales como democracia, ciudadano, libertad, voluntad general, soberanía, igualdad, fraternidad, comunismo, dictadura del proletariado, revolución, etc. Pero si finalmente todo esto no es más que un reflejo efecto de la trama social, entonces nuestra causa está perdida. En vez, si sostenemos que no hay política fuera de las situaciones sociales pero que es autónoma respecto a ellas, entonces allí estamos nosotros. Todo orden social tiene una ley que repite su funcionamiento y reproducción, la política, si es de emancipación, en algún punto interrumpe ese orden.

Tomemos la realidad de nuestro tiempo que muestra el paso del imperialismo a formas de producción globalizadas y a una serie de transformaciones en los agentes de la producción, en la materia producida, etc. Para poder entendernos, demos por ciertas las descripciones que realizan Negri y Hardt en su libro *Imperio*. Cuando exponen ese proceso queda en evidencia que el mismo es un resultado de la dinámica propia de las fuerzas ciegas involucradas en el modo de producción capitalista. Incluso puede haber novedades en la transformación de la naturaleza del "trabajador" o de la producción (la producción "inmaterial"). Del libro se desprende que el "imperio" es respecto al imperialismo clásico una modificación sustancial del mismo. Lo que abona nuestra idea de que se puede cambiar de una forma a otra en la producción socio-económica sin que uno pueda señalar un sujeto activo consiente, una subjetividad propia de ese cambio.

Una cosa muy distinta es la ideología que se destila desde posiciones de privilegio y dominación de ese sistema destinada a justificarlo y defenderlo. En general esa operación se realiza tratando de desactivar la política reduciéndola lo más que se puede al consenso social que reproduce las condiciones ideológicas necesarias para el funcionamiento de la sociedad. Y sin duda que eso también es una política, por más conservadora que sea. La autonomía de la política para nada significa que no haya políticas destinadas a conservar el orden social y otras que son incompatibles con él.

En nuestra encrucijada política ¿cuál es el valor práctico y de pensamiento que pasa por el tema de sostener que la política es un procedimiento que debe ser tomado en interioridad?

Dos tendencias

En el fondo nuestra prédica a favor de la autonomía de la política, de una política en interioridad, es una proclama explícita a favor de que se concluya una etapa en la que la política fue practicada como una expresión representativa. Nosotros vemos que las distintas secuencias del marxismo fueron marcadas por una tendencia en las que la especificidad de la política fue una clave importante. Más aún, Marx, Lenin y Mao son tres hitos que se pueden mensurar por el grado cada vez más intenso que asume la cuestión de la autonomía. Esto señala una dirección, una dirección hacia la autonomía.

Ya vimos como en Marx la cuestión de la política estaba *complicada* con el análisis estructural de la sociedad. Para sostener el proyecto de una transformación radical de la sociedad tuvo que echar mano a la hipótesis de una capacidad revolucionaria del proletariado basada en *última instancia* en una legalidad Histórica. Fue sin duda una idea original, *atar* la política a la Historia.

En Lenin se configura la necesidad de una conciencia política que despegue al proletariado de su sumisión a la lógica de la ideológica y la política de la burguesía. Para que haya alumbramiento revolucionario el partero de la historia necesita un título universitario, el Partido. Es el Partido el sujeto activo necesario para que el proceso histórico se realice. Vimos como esa conciencia no termina de independizarse y convertirse en una subjetividad inventiva sino que aún queda amarrada a la "realidad" y su contenido queda reducido al conocimiento objetivo de su funcionamiento. Para nosotros es un acercamiento a la plena autonomía de la política, pero aún está presa de la idea leninista de que la "política es la economía concentrada". Sin embargo, si la revolución de Octubre de 1917 es un verdadero acontecimiento político lo es, entre otras cosas, porque la decisión política se realizó violando cualquier acuerdo con la objetividad del desarrollo de las leyes que rigen la sucesión de los modos de producción.

Finalmente Mao, después de intrincadas experiencias, significa en este recorrido puntual el borde "del lado de acá" de la autonomía. Podemos decir que la Revolución Cultural se apoya en tres máximas: a) poner la política al mando; b) la política es del orden de la subjetividad, de la manera de pensar y no está atada a las necesidades de la consolidación económica de la revolución China; c) la política es eterna, no termina con la sociedad comunista.

Si queremos tener una comprensión cabal del stalinismo (en el contexto del tema que estamos tratando) diríamos que anuló toda autonomía posible de la política por la vía de tres procedimientos: a) por medio de el Estado-partido ligó a la política al Estado; b) subordinó la política al desarrollo del potencial económico de la URSS; c) puso a las "leyes de la dialéctica", el *materialismo dialéctico*, (verdadero lastre metafísico) en una posición estratégica que le permitió disolver a la política en una concepción del mundo. Un desastre para las políticas de emancipación.

Pero hoy también nos vemos con otra dirección, no la que va de Marx a Mao hasta el borde mismo de la cuestión, sino otra que implica llevar a Marx hasta sus consecuencias más extremas que serían la de disolver la subjetividad humana en la producción. Nosotros pensamos que hay que dar un salto desde el umbral al que nos llevó la experiencia marxista en todo su recorrido. Un salto es una ruptura. Y un punto decisivo de esa ruptura es el

planteamiento explícito de pensar la política en interioridad, separarla de la dinámica social y de los dispositivos estatales.

En cambio, esta otra tendencia, no referimos a Toni Negri y su concepto de biopolítica, sostiene que para abrir una nueva alternativa al estancamiento del marxismo hay que ir al propio Marx, puesto que, afirman Negri y Hardt en su libro *Multitud* (Ed. Debate, pág. 173): "cuando empezamos a caminar más allá de Marx de este modo nos asalta continuamente la sospecha de que él ya estuvo allí antes que nosotros". Lo cierto es que *Imperio* y *Multitud* son dos obras destinadas a sostener la fusión de la política con la vida, resultado del cual surge la *biopolítica*. Ahora bien, de la lectura que proponen de Marx sacan la conclusión de que para Marx "la subjetividad se produce en las prácticas materiales de la producción" y citan un pasaje de los *Grundrisse* donde se lee: "Así, la producción no sólo crea un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto" (pág. 182 de *Multitud*).

La disolución de la política en la vida y la vida transformándose en política, o sea, la *biopolítica*, es la consecuencia de llevar hasta sus consecuencias extremas el planteo marciano de la determinación en última instancia de la superestructura (lo jurídico, político, ideológico, etc) por la infraestructura de la producción económico-social. Mientras que nosotros tratamos de ver la riqueza de la producción política marxista en los puntos en donde esa determinación se *quiebra*, Negri por el contrario piensa que el termino mismo de superestructura es aún tributario de la idea de cierta independencia de lo político, de allí que proponga la fusión lisa y llana de ambas instancias. Entonces, nuestro problema acerca de ¿cómo pueden liberarse los hombres de estructuras de las que son efectos, sujetos sujetados?, encontrará en la perspectiva que analizamos una (¿la única?) respuesta que coherente será: el imperio se destruye a sí mismo. Pero ¿dice esto realmente? Diría que tanto *Imperio* como *Multitud*, es un gran esfuerzo de no atreverse a decirlo tal cual, para lo que constantemente tratan de abrir una brecha que destotalice este absoluto, pero finalmente el Gran Todo de su ontología política se impone. Veamos estas afirmaciones del libro *Multitud*, pág. 385-6:

Lo que necesitamos comprender, y este es verdaderamente el punto central, es cómo puede llegar la multitud a tomar una decisión [...] De la misma manera que la multitud produce en común y produce lo común, también puede producir decisiones políticas. En realidad y conforme va derrumbándose la distinción entre producción económica y dominio político, la producción común de la multitud produce por sí misma la organización política de la sociedad. Lo que la multitud produce no son sólo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no sólo brinda un *modelo* para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a *convertirse* ella misma en toma de decisiones políticas. [...] La multitud está formada en cierto modo como un lenguaje [...] Ahora bien, para que haya expresión lingüística es preciso que exista un sujeto separado que utilice el lenguaje para formar una expresión. Y es aquí donde topamos con el límite de nuestra analogía, porque, a diferencia del lenguaje, la multitud es en sí misma un sujeto activo, algo así como un lenguaje que es capaz de expresarse a sí mismo.

Ahora, ya que la multitud es un sujeto que se expresa a sí mismo, sólo hace falta identificar al imperio con el sujeto, cosa que se hace en el prefacio de *Imperio* de la siguiente manera:

El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo.

Es el punto ciego de la biopolítica, dejar nuevamente a la política en el campo de un ciego determinismo, sin sujeto y sin ruptura. Es Marx llevado hasta sus consecuencias extremas.

Hoy

Un momento importante en la historia de nuestra revista fue la rápida percepción que tuvimos de la emergencia en Chiapas del EZLN. Apostamos fuertemente y de manera inmediata que nos encontrábamos ante una experiencia inédita de la política. Veíamos que su práctica y su pensamiento formaban, parafraseándolos, algo que no cabía en ninguna teoría política de izquierda, extrema izquierda, centro, derecha, etc. Además, desde el primer momento tratamos de darle a esa experiencia el sentido de un pensamiento político en ruptura con el dominante, tratando de no caer en la estrecha visión que veía en él un movimiento puramente indígena que portaba una representación de los pueblos indoamericanos postergados por siglos. Sin desconocer esa particularidad nuestro pensamiento acentuaba la perspectiva de una verdadera subversión de la anquilosada política de los partidos de la izquierda clásica y de todo el andamiaje jurídico institucional de las democracias representativas.

En medio de las alternativas que abre la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (Junio/julio 2005) nosotros seguimos viendo una comunidad de principios entre nuestra manera de pensar-hacer la política que venimos sosteniendo desde hace 15 años y lo que entendemos son los rasgos esenciales del quehacer del pensamiento político del Zapatismo. Quien nos lee podrá encontrar en el número 7 de esta revista (pág. 48), de 1994, recién emergido a la "superficie" el Zapatismo, nuestra primera aproximación, destacando el valor decisivo de postular *no tomar el poder del estado*, y el *exceso* que eso producía en el pensamiento político establecido tanto de derecha como de izquierda. Luego vinieron trabajos y decisiones más elaboradas en los números 9, 15, 16, 22, y 23.

Queremos decir que nosotros vemos al Zapatismo inscripto en la tendencia que busca revolucionar la política para revolucionar al mundo, que ha puesto creativamente en movimiento principios nuevos para una práctica política novedosa. Vemos en Chiapas un esfuerzo inaudito para sostener un nuevo pensamiento de la rebeldía, una conciencia asombrosa de sus integrantes de que ellos apenas son un síntoma de otra cosa mucho más grande que aún no se "sabe" muy bien qué es y que ya no le pertenece a ellos, pero nos convoca a cada uno a definirlo, a darle un rumbo, a llamarlo como se vaya a llamar, (ver *acontecimiento* nº 16 pág.90-1)

Queremos sintetizar en nuestro balance los puntos relevantes que compartimos con el movimiento Zapatista. Aclaramos que las citas son discursos de Marcos realizados en agosto de este año con motivo de la acción que están desplegando a raíz de la propuesta política contenida en la Sexta Declaración, y fueron extraídas de internet de los múltiples medios que utilizan para dar a conocer su pensamiento y acción.

A.- La apuesta como forma de invención de la política.

"Somos honestos y les pedimos que lo sean con nosotros, compañeros. Qué va a pasar aquí, no lo sabemos"

B.- El poder del Estado.

"El problema del poder no es nuestro problema, el EZLN repite, que no lucha por el poder, pero no dice que no hay que luchar por el poder, si fuera así no hubiéramos invitado a todas las organizaciones políticas que tienen una propuesta de toma del

poder; lo que nosotros decimos es que no nos corresponde a nosotros, nosotros vamos pues, por otro camino, si hay un partido u organizaciones de partidos que tomen el poder y si responden a las causas populares, que bueno, bienvenido.”

“...Nunca más apostaríamos nada a una institución del Estado ni a los partidos políticos que se disputan su conducción”.

C.- El tiempo propio de la política.

“Habíamos aprendido que no debíamos nunca sujetarnos a los tiempos del poderoso, sino que teníamos que seguir nuestro propio calendario e imponerlo al de arriba. Así lo seguimos haciendo. Por eso se desesperan con nuestro modo”.

D.- La política es independiente del número.

“La lógica mediática y la lógica cuantitativa de que una organización es importante por el número de gente que tiene no pega con nosotros.”

“Ahí les decimos que vamos a estar topando pared a cada rato, porque con el EZLN no funcionan los argumentos cuantitativos, digamos que las encuestas no nos interesan mucho, porque si hubiera sido así, no nos hubiéramos alzado en armas el 1º de enero, porque las encuestas hubieran dicho que era un fracaso total”. “Les pido por favor que tomen en cuenta esto, porque ustedes son líderes en sus comunidades y no pueden insultar a su gente dándole argumentos cuantitativos. Lo que está en discusión son argumentos racionales [...], pero si ustedes empiezan a argumentar ‘es que son muchos’ vamos a empezar a hacer muchas cosas mal, porque muchas dicen que hay que hacerlas”.

E.- La política junto a lo que piensa la gente.

“El objetivo de la otra campaña es escuchar a todas las personas; ese es el espíritu que anima la Sexta.” [...] “no es ir a tirar línea, ni promover la lucha armada. Es preguntar a la gente qué piensa” [...] “...un espacio de escucha, uno nuevo, sin precedentes, muy otro como decimos los zapatistas; un espacio que es lugar donde la palabra del otro nace, donde agarra su modo, la manera de nombrar la injusticia, la explotación, el desprecio, la represión, la discriminación, el dolor y también su manera de nombrar la lucha, la resistencia, el no dejarse, no rendirse , volver una y otra vez sobre lo que nos pertenece legítimamente: la democracia, la libertad y la justicia”.

Política y conciencia anticapitalista

El Grupo Acontecimiento está en contra del capitalismo, de su modo de organizar la vida social de los hombres, de la explotación despiadada a la que somete a la inmensa mayoría de la humanidad y al horizonte de guerra salvaje al que nos somete y nos destina. No concebimos ninguna rebeldía posible, ninguna idea política emancipatoria efectiva que no choque en algún punto con el corazón del capitalismo. Pero punto. Hasta ahí llega nuestro convencimiento y nuestros principios. La *cuestión decisiva* es si uno piensa que la conciencia anticapitalista es suficiente para edificar una política con real alcance emancipativo. Hoy nosotros decimos que *no*. Y este *no*, es una consecuencia de todo lo que venimos sosteniendo desde hace 15 años y se implica del balance que hemos hecho hasta aquí.

El sentido profundo de nuestro empeño por subvertir la política y ponerla a distancia de la sociedad y el Estado, estriba justamente en que el anticapitalismo por sí mismo no es capaz de producir nada nuevo. Lo que produce es una reacción que queda sometida a la misma

lógica de lo que se opone y fomenta el resentimiento como subjetividad dominante. El resentimiento es una disposición de la conciencia orgánica al capitalismo. Aunque esto resulte paradójico, nosotros creemos que para impedir el funcionamiento del capitalismo hay que independizar a la política de su dependencia del anticapitalismo. Más aún, se pueden sostener consignas anticapitalistas sin que la política que las sostiene se funde en ellas.

Si una política encuentra su *fundamento* en el anticapitalismo entonces anulamos su autonomía, renunciamos a la emancipación como invención humana y nos subordinamos a los dispositivos del saber. La conciencia anticapitalista deviene de un saber objetivo de la experiencia real que se padece. Es la famosa "conciencia de clase" que introducida por un partido que se titula de vanguardia le trasmite a los desposeídos un cuadro coherente y explicativo de las causas de su situación de explotados. Para ello es necesario *saber o conocer* el funcionamiento del capitalismo, el adoctrinamiento, etc. Pero hoy sería ingenuo seguir sosteniendo que la ignorancia de ese funcionamiento sigue siendo la causa por la que el capitalismo se mantiene, o que una vez en posesión de ese saber por la inmensa mayoría de los pueblos el sistema tendría sus días contados.

Tenemos que asumir con crudeza el hecho que el capitalismo no sólo sale indemne de ese saber que lo acusa sino que dedica grandes recursos económicos para fomentar esas denuncias y proclamar (incluso el premio Nóbel de economía Schi....) la necesidad de terminar con tanta injusticia. Universidades, subsidios millonarios de grandes corporaciones y grupos económicos, O.N.G. del más variado tipo, etc., se encargan de estudiar y difundir por todo el mundo cómo en el capitalismo "global" los ricos son menos y cada vez más ricos y los pobres son más y cada vez más pobres. Los grandes diarios y corporaciones multimedia no dejan de publicar constantemente todos estos datos además de denunciar las catastróficas consecuencias que la irracional producción capitalista, sólo guiada por la ganancia, tiene para la conservación de la vida en el planeta.

No se trata de denunciar machaconamente la injusticia que produce el capitalismo, sino de construir una nueva significación de pensamiento y acción de lo que la justicia es aquí y ahora, pero para eso necesitamos de la política. No se trata de poner en evidencia por todos lados la insostenible desigualdad entre los hombres, sino de construir aquí y ahora un pensamiento y una acción que implique que ya estamos practicando la igualdad, pero para eso necesitamos de una política que se sostenga en el principio de igualdad. No se trata de compadecer eternamente a la víctima de la violencia capitalista, sino de cómo construimos una visión positiva y afirmativa del hombre capaz de arrancarla de su horizonte actual que no aspira a otro bien que no sea el de "evitar lo peor", pero para eso necesitamos de la política. Y así de seguido.

El año pasado nos visitó Alain Badiou. En su paso por Rosario realizó varias conferencias y una entrevista en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes. Dicha entrevista fue publicada en *Cuadernos Filosóficos* (segunda época) nº 1/2004, pág. 23/33. Queremos reproducir algunos pasajes por considerarlos importantes:

Voy a decir algo terrible: la crítica a la democracia es la cuestión fundamental hoy en día. Hay ciertamente un cierto terrorismo democrático. La crítica a la democracia está completamente prohibida. Lo que quiere decir que es, pues, políticamente importante. Es decir, no tanto la crítica al capitalismo -y yo soy anticapitalista, por supuesto- sino la crítica a la democracia. La crítica al capitalismo no produce nada políticamente. En verdad, no hay nadie que esté a favor del capitalismo. Hay escritoras como Viviane Forrester que escribe *El horror económico*, en cualquier periódico leemos críticas a la mercancía, todo el

mundo dice que económicamente hay una injusticia terrible, que África es un continente perdido...¡Incluso los capitalistas no están totalmente a favor del capitalismo! -aunque no lo dicen demasiado. Cuando escribí mi ensayo *L'èthique* (*La ética*, ver **acontecimiento** nº 8) fui invitado por bancos y grandes empresas para hablar de la ética del comercio y la ética de la banca...¡querían un capitalismo ético! En todas las grandes empresas hay seminarios de ética en los que se critica el carácter inhumano, esto es, pretenden un capitalismo más humano, etc. Creo que el problema es que nadie está por el capitalismo pero todo el mundo está por la democracia. La democracia es aquello por lo que se le hace tragar a la gente el capitalismo. Esta es la situación masiva e incontestable. Por tanto, se hace necesario una ruptura subjetiva, ruptura que no puede constituirse sino como ruptura del sistema político, más que con el sistema económico, en tanto nadie sabe exactamente qué significa esto último. No tenemos realmente un programa, por ejemplo de nacionalización de la economía, porque esto ya se ha hecho y ha dado resultados cuanto menos inciertos. Del sistema de la propiedad de Estado no podemos decir que haya pasado la prueba, consagrándose como un sistema efectivamente superior al sistema de producción capitalista. Esto lo sabemos muy bien. Por el contrario, lo que hay que examinar es el sistema político mismo, el sistema parlamentario, el de las elecciones, el sistema de la prensa, el sindical, etc. ¿Cómo ocurre que este sistema democrático es justamente el sistema del capitalismo desarrollado? Subrayo algo muy sencillo pero no por ello menos importante: leemos todos los días en los periódicos que en los EE.UU. hay una gran democracia. Ahora bien, si los EE.UU. son una gran democracia, habrá que preguntarse qué es una democracia. Al fin de cuentas, ¡EE.UU. es un sistema político imperial! Vemos hoy, desde hace un cierto número de años, la justificación de la intervención militar en nombre de la democracia para establecer o reestablecer la democracia. Este punto es, pues, fundamental, porque es el punto de las convicciones subjetivas. No es solamente un sistema objetivo. Lo sabemos: la lucha política emancipatoria es una cuestión de subjetividad. Se encuentra en relación con la situación objetiva, pero su única fuerza subjetiva es, a fin de cuentas, subjetiva. Por tanto debemos asumir al menos que por democracia querríamos decir algo completamente diferente de todo aquello. [...] Volvemos a encontrar, pues, el problema de la democracia como un problema completamente nuevo. No sabemos qué hacer incluso con la palabra misma. Ahora bien, ¡es la palabra fundamental de la ideología dominante! La palabra *democracia* organiza la ideología política dominante. Tomemos por ejemplo la posición de Ernesto Laclau, vuestro compatriota. Laclau piensa que hay que abandonar la dictadura. De acuerdo. Se propone una democracia radical. ¡Pero la idea que concibe la emancipación como una radicalización de la democracia es una idea muy vieja! Es la idea del socialismo francés del siglo XIX. Por mi parte no creo en absoluto en ese esquema: una novedad política es siempre en novedad, en ruptura, nunca en continuidad. No es radicalizando lo que hay, que la novedad política podría afirmarse. La pregunta que siempre le hago a Laclau es ésta: ¿qué tiene en común la democracia radical con la no-radical? ¿Cuál es el punto de articulación entre la democracia como palabra fundamental de la ideología dominante y la propuesta de una democracia radical? Pienso que Ernesto Laclau no quiere la discontinuidad porque no desea ser identificado como un no demócrata.

Una situación parecida vivimos nosotros. Si las Madres de plaza de Mayo se manifiestan contra la dictadura y a favor de la democracia, o si defienden los Derechos Humanos, o aún si se manifiestan contra el capitalismo, todo sucede en el interior de lo aceptado. Pero bastó que Hebe de Bonafini dijera que Alfonsín era lo mismo que Videla, es decir, que *democracia* era lo mismo que *totalitarismo*, para que todo el mundo saltara escandalizado, e incluso se produjeran escisiones en el seno de los movimientos por los derechos humanos.

El colectivo 501 propuso en las elecciones de 1999 que, en vez de concurrir a votar, realizar una asamblea a 501 kilómetros de la Capital, para hacer un acto político porque entendían que hacer política "significa decidir colectivamente sobre el devenir de nuestras vidas" y estaban convencidos que la democracia proclamada y practicada con su "acto sublime", el voto, eran una coartada que nos sumía en la impotencia. Bastó sólo eso para que fueran atacados con una virulencia inusitada por todos los medios masivos, sus operadores y todo el progresismo, incluidos los partidos de izquierda.

Sin embargo podemos ver como el Estado trabaja muchas veces a favor de socorrer a las *fábricas recuperadas por sus trabajadores* a sabiendas que en su interior se ha "violado" el principio capitalista de la propiedad privada de los medios de producción.

Balance y perspectivas

1. Fines y principios

Si la política es realmente un procedimiento de verdad, entonces no está sostenida en el saber sino en la apuesta.

La acción política que se sostiene en el saber es la búsqueda de un camino que nos lleve hacia un fin. La acción fundada en una apuesta renuncia a darle a los fines el papel decisivo y determinante que tiene cuando ésta se sostiene en el saber. Una verdadera apuesta tiene que dejar abierto los fines. Más aún, nunca puede darle un valor relevante. En última instancia, tiene que renunciar a depender de fines.

Pero no debemos concluir apresuradamente que la acción política liberada de los fines y objetivos queda a merced de la improvisación ciega y anárquica del revoltijo que enarbola el "vale todo".

La política que deja de basarse en los fines busca su creatividad en los principios. Una política que se vive y se piensa como una apuesta se sostiene en principios.

La pregunta que guía la acción cuando esta depende de los fines es: ¿cuál es el procedimiento que mejor se adapta a los fines proclamados? Resulta evidente que el procedimiento va ligado a las formas, al cómo, a la organización. Es todo su problema. Podemos entrever que esta manera de pensar es la matriz conceptual que termina dándole al partido (la organización capaz de lograr los objetivos) una dimensión tan decisiva que no es difícil sospechar que terminará fundiéndose con el fin mismo, y como la política vale por sus fines, el partido será la política. La política de partido.

En cambio, la pregunta que guía la acción cuando ésta se funda en principios es: ¿qué acciones y consignas concretas son fieles a nuestros principios y le dan una existencia real aquí y ahora? Planteada la acción de esta manera el saber poco nos ayuda y los fines (ausentes) poco nos contienen. Entramos en el campo de la invención y de la apuesta, de la decisión sin garantías. Pero ¿entramos?, ¿hacemos?, ¿pensamos?

Cuando los fines son los que comandan, la acción de convencer a la gente para que lo abrace es una labor difícil pero perfectamente viable y ordinaria. Eso sí, se necesitará poner en movimiento un dispositivo moral muy viejo y aceitado (por su raíz religiosa) que dirá, en definitiva, que el fin es bueno y traerá un bienestar para todos. La entrega militante será sostenida siempre por la culpa por no poner todas las energías al servicio del bien común.

La política de principios no convence ni copta a nadie. Sólo le queda hacer algo, inventar algo, que crea coherente con sus principios y luego verificar las consecuencias en los demás de sus propios actos. Pero al mismo tiempo que no se convence a nadie, resulta difícil que cualquiera que acepte la política como una apuesta encuentre una razón necesaria que lo impulse y sostenga en su dedicación militante. Todo es tan abierto...Pero no, la ética de un militante de la política sostenida en principios implica una decisión durísima cubierta únicamente con el abrigo de la incertidumbre.

2. La vieja política y la invención de la nueva

Desde el desfundamiento del socialismo (entiéndase política de partido-Estado, saber-fines, etc.) hasta ahora se pueden historiar tres momentos, que reflejan otras tantas relaciones entre la filosofía y la política. En mi trayectoria personal y en el producto más importante de ella que es la revista **acontecimiento**, *revista para pensar la política*, y el Grupo Acontecimiento (GA), se pueden leer las estelas de esas tres etapas.

Lo que digo está basado en una afirmación de orden filosófico -lo que ya es sintomático y más adelante se verá por qué-, que sostiene que la filosofía está condicionada por cuatro procedimientos de verdad, uno de ellos es la política. Estos procedimientos son autónomos de la filosofía, es decir, se auto fundan, y en sus despliegues reales dan la materia esencial a la filosofía para que esta piense, en especial piense sus rupturas y re-configuraciones en su condición de posibilidad misma que es el *acontecimiento*. Nutrida por los acontecimientos de sus condiciones y por el entramado de sus propias creaciones históricas, la filosofía va produciendo categorías y dispositivos conceptuales que permiten dar "acogida" a las verdades de una época, época que la filosofía marcará como tal.

A partir del final de la década del setenta la política le ofrece al pensamiento filosófico sólo una "novedad" para reflexionar: un desastre. El desastre del proyecto socialista. Pero no será mejor la suerte de la filosofía puesto que desde esa misma época data la proclamación casi hegemónica de su fin. El fin de la filosofía es el tema casi excluyente de los debates "filosóficos" que se impulsan desde distintas ópticas, como el llamado "giro lingüístico", la deconstrucción, Heidegger y el acabamiento de la metafísica, Lacan y su antifilosofía, etc. Según creo sólo dos filósofos, Giles Deleuze y Alain Badiou, estuvieron a la altura de su época reaccionando en defensa de ella y produciendo positivamente dos filosofías con sus propios dispositivos ontológicos y una reelaboración y creación de nuevos conceptos y categorías.

Quiere decir que la filosofía se adelantó a la política en su reacción y re-comienzo inventivo. Pero debo destacar que ambas figuras filosóficas estuvieron siempre trabajando en paralelo con la necesidad de pensar-hacer una nueva política desde un lugar militante. No es el motivo de este trabajo seguir al sesgo esa historia y sus consecuencias actuales. Sólo quiero manifestar lo siguiente: la filosofía ayudó a pensar en profundidad el desastre de la política de la secuencia anterior y permitió calar hondo en sus causas, y al mismo tiempo que proclamaba lo que ya no se podía reeditar en una nueva experiencia de políticas emancipatorias, pero al mismo tiempo y debido a la esterilidad del campo político existente, fue insensiblemente ocupando su lugar.

Podemos hablar de tres momentos.

1) El momento de la reconstrucción filosófica y el ajuste de cuentas con las políticas de partido y todo lo que ello implicaba como un modo de la vieja metafísica especulativa al servicio de las ontologías del Uno. Es el tiempo de la aparición del primer número de **acontecimiento** en julio de 1991. En su "Manifiesto político" (reproducido 10 años después en el número 21 del 2001), y aunque sea "político" el manifiesto, ahí se encuentra entreverada la política con la filosofía en una forma tal que es ejemplar para poder pulsar la importancia que tenía la filosofía disparada desde *El ser y el acontecimiento*, de Badiou (publicado en Francia en 1988) para abordar la cuestión política. En todo momento se transpira ese maridaje pero al mismo tiempo se declara expresamente que la política es autónoma de la filosofía y que este matrimonio es interesado, y deberá llegar tarde o temprano el divorcio salvador.

2) Una segunda etapa se pone en marcha marcando la reacción misma de las políticas emancipatorias para recobrar su propia especificidad. Es el momento en que por todos lados del mundo comienzan a darse un variado espectro de luchas y nuevas prácticas y colectivos políticos de una multiplicidad y fugacidad asombrosa. Todo el mundo sabe de lo que estoy hablando. Para mí, el que tiene una resonancia mayor con nuestros principios es la emergencia del Zapatismo en Chiapas en enero de 1994. Esta segunda etapa va señalando un camino en donde de las prácticas y luchas apuntadas se va abriendo un debate cada vez más político en sus propios contenidos en donde empiezan a dibujarse con fuerza lo que caracteriza a esta instancia y al momento actual: la prescripción de los nuevos principios sobre los que se sostendrán las nuevas políticas de emancipación. Me parece justo señalar que los 28 números de **acontecimiento** son un espejo bastante fiel de este recorrido, hasta llegar a la formación del GA.

3) El tercer momento es poner en movimiento una acción que sea consecuente con los principios sobre los que se funda una nueva experiencia de políticas de emancipación. Es la política por fin independizada de la filosofía. Pero ¿existe realmente ese tercer momento?

Si analizamos este recorrido, que es ipso facto el análisis de los efectos de lo que uno viene haciendo según algunos puntos de partida y de cuyos efectos poco se sabe al comienzo, diría que el segundo momento ha sido de gran importancia. Hemos modestamente contribuido a un debate de ideas nuevas acerca de la representación, los partidos, el poder, la organización, el Estado, la autonomía, el clasismo, la multitud, la "revolución", la gestión, lo programático, la apuesta, las elecciones, la democracia, etc., etc. Y no es poca cosa.

Nosotros hoy nos preparamos para iniciar plenamente el tercer momento.