



# COMUNIDADES

Persistencias, restos, obstinaciones. Identidades que persisten, restos que como enigmas nos habitan, obstinaciones prácticas que hablan, que profieren lo inaudible, que escriben la historia. Lo común político o las políticas de lo común pensadas desde la hostil y fragmentada escena contemporánea. Preguntas que rodean objetos inasibles, esquivos: ¿por qué el peronismo persiste aún como identidad política cuando las condiciones que lo hicieron posible, aquel país de los años cuarenta, ya no existe bajo ninguna de sus formas materiales?, ¿cuáles son las no siempre evidentes conexiones entre dicha identidad y los vectores invariantes de la nación? Pero además, ¿qué resuena todavía en Malvinas de una Argentina cuyas ruinas se avivan en el fuego tenue y cercano del bicentenario?, ¿cuáles son los hilos invisibles que vinculan la experiencia de la guerra con la composición subjetiva de combatientes y militantes?, y más, ¿qué ha quedado de los sueños democráticos de ciudadanía, de las promesas de un modo de vida a cuyo abrigo todos estábamos convocados? Finalmente, ¿cómo entender la obstinación de los que siguen, a pesar de todo, invocando la justicia, buscando a tientas, otras imágenes del porvenir? Preguntas que nos aguardan como acechanzas de la historia, que hacen balbucear las certezas de los conceptos que animan las intervenciones que siguen. Papeles que se interrogan sobre lo común bajo el signo de la escritura perpleja que nos acomuna.

# HUMANISMO Y PUEBLO EN LA COMUNIDAD ORGANIZADA

POR Virginia Osuna

## 1. La inscripción humanista del relato peronista

Todo relato que se sostenga desde la perspectiva del humanismo asume una doble composición: en primer lugar, la colocación conceptual de la ruptura, quiebre o crisis de un determinado ideal de hombre y, en segundo lugar, una actitud por lo general superadora ante el legado de la tradición que forjó a dicho hombre. Hombre y tradición son pues, en general, las nociones fundamentales que tensan el campo de una intervención en términos humanistas.

Existe una razón profunda para comprender que en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Mendoza en el año 1949, que recibió emisarios filosóficos de considerable tenor y reconocimiento<sup>1</sup>, el lenguaje del humanismo haya sido el predilecto para Juan Domingo Perón o para quienes hayan sido, con mayor probabilidad, los efectivos redactores de *La comunidad organizada*. Pues efectivamente, en sus términos se libraba gran parte de la discusión filosófica a mediados del siglo XX.<sup>2</sup> En este sentido, el lenguaje del humanismo tendía un suelo común y hospitalario para el discurrir del Congreso.

Por otra parte, la preferencia del texto de *La comunidad organizada* de inscribirse desde su inicio y sin ningún reparo en la tradición occidental también formó parte del acto de componer un legado común que permitiera que el discurso filosófico disruptivo del nuevo humanismo peronista hubiese podido producir legítimamente resonancias universales y, por lo tanto, su búsqueda global.

Hospitalidad, territorio común para la intervención, oportunidad política para la expansión son nociones que facilitan la familiarización progresiva de un texto 'orillero', colocado en el umbral entre lo ridículo y lo sublime, complejo, bastardeado y juzgado históricamente como fascista. Sin embargo, la apuesta humanista de *La comunidad organizada* excede en gran medida estas nociones y constituye, desde otro ángulo, uno de los intentos más descarnados, tal vez torpe, pero ciertamente incomprendido de pensar lo común.

## 2. La vía contra la insectificación

En el relato de *La comunidad organizada*, el humanismo peronista lleva adelante un proceso de singularización mediante la contraposición con algunos adversarios visibles como el marxismo y el existencialismo. Estos adversarios, que seguramente encarnaban en determinados intelectuales o políticos argentinos, sólo son desembozados en el plano ideológico. Por un lado: anulación del hombre por obra de una Estado fáustico, cuyo correlato político es una comunidad tiranizada y mecanizada, probablemente inspirada por el dato histórico de la experiencia stalinista. Por otro lado: una democracia liberal con una inexorable falla estructural que vuelve contradictorios entre sí a sus términos. La democracia liberal, contrafigura del comunismo, aparecía a mediados del siglo XX como claramente incapaz de conciliar posiciones individuales de modo pacífico.<sup>3</sup>

Semejante diagnóstico de las tradiciones ideológicas imperantes propicia la necesidad de pensar otro tipo de humanidad para otro tipo de hombre o a la inversa. Así, la crisis que legitima el surgimiento de este nuevo humanismo sería aquí la crisis espiritual del hombre insectificado en las redes de los mencionados extremos ideológico-políticos.

### 3. La vía contra el antipopulismo

El texto de *Filosofía peronista*, una compilación de escritos que también buscan inscribir la doctrina peronista desde el discurso filosófico, propone una vía alternativa al rechazo de la insectificación propuesto por *La comunidad organizada* para circundar el humanismo peronista: la vía del pueblo. En este otro texto, la ponderación se produce en abierto enfrentamiento con el carácter materialista y antipopular del humanismo renacentista: “nuestro renacimiento será mucho más luminoso que el anterior porque en vez de ser la fiesta de unos pocos privilegiados, cercados por la miseria ambiente, será la fiesta del Pueblo reivindicado, responsable de sus derechos y de sus deberes, consciente de sus potencias y limitaciones”.<sup>4</sup>

A decir verdad, tanto el marxismo como el existencialismo pueden ser reducidos a manifestaciones concretas de una misma matriz renacentista. El diagnóstico que propicia el renacimiento peronista en este relato es bastante diferente y en cierto sentido menos polémico para algunos oídos que el de *La comunidad organizada*. La crisis espiritual que, según este abordaje, inauguraría el discurso de *La comunidad organizada* sería más bien, leído retrospectivamente: la crisis de una voluntad de dominio que en su despliegue habría arrollado al sujeto pueblo.

A la luz de *Filosofía peronista*, la discusión en clave renacentista promueve un dispositivo conceptual que permite al peronismo responder a su propio surgimiento a través del recurso a un (re)nacimiento a partir de la ausencia de pueblo. Si la historia ha sido hasta el presente mera negación de la condición de posibilidad de su existencia. Entonces, en tanto negación del pueblo, la historia, entendida como pasado vital, ha sido mera nihilización. El peronismo se ve a sí mismo naciendo a partir de la nada y duplica su milagro en cuanto, nacido de la ausencia de pueblo, tiene clavado en el eje de su conciencia el humanismo popular.

### 4. La vía del hombre nuevo

Un mecanismo completamente distinto y curioso encontramos en *La comunidad organizada*, donde aquel eje de la conciencia peronista: el humanismo popular, ha desaparecido del discurrir conceptual. El pueblo que de modo espectral guía el renacimiento del nuevo humanismo llamativamente no es mencionado a la hora del reparto de dignidades.

El pueblo de *Filosofía peronista*, antes del peronismo, es “bestia, monstruo, pulpo, buey”, cualquier cosa menos ‘comunidad de hombres’. En *La comunidad organizada*, por su parte, el pueblo es una extraña ausencia: “nuestra comunidad tenderá a ser de hombres y no de bestias”.<sup>6</sup> Se trata de una forma de alusión que al mismo tiempo ensombrece. El estado bestial, anterior al peronismo, no es configurado aquí como pueblo, sino en todo caso como multitud de bestias. La comunidad de hombres desplaza al pueblo. Esta constatación, en una primera aproximación, podría inclinar a pensar que el humanismo funciona como eufemismo.

En el ideal de este humanismo destella lo que el texto compone como la virtud socrática, la cual, mediada anacrónicamente, indica: “virtuoso para Sócrates era el obrero que entiende en su trabajo, por oposición al demagogo y a la masa inconsciente. Virtuoso era el sabedor de que el trabajo jamás deshonra, frente al ocioso y al politiquero”.<sup>7</sup> En la virtud socrática, así entendida, radica la realización perfecta de la ‘buena vida’ peronista, en cuya médula está el trabajo: el hombre de pueblo es el hombre de trabajo.<sup>8</sup> El trabajo, en la historia del nuevo humanismo que es anticipación de futuro, es medio de educación y perfeccionamiento, y no ya, como en el mundo de una nada que patentiza el pasado bestial, de esclavización y embrutecimiento.<sup>9</sup>

La ensoñación del pueblo termina, dando comienzo a la historia, que es la historia peronista. Pero los trabajadores de *La comunidad organizada* no son estrictamente ‘pueblo’, pues sobre esta última nominación pareciera sobrevolar la connotación de la masa, sino que, mediante un desplazamiento de sentidos, son ‘hombres’ integrados en un ser común: el peronismo.

El egoísmo, especie de mal radical que debe conjurar la filosofía, está presente tanto a la base de la ideología liberal del individualis-

mo como del pensamiento en términos de lucha de clases. En este sentido, así como el trabajador no se puede identificar con el individuo liberal, tampoco puede ser parte de una clase proletaria. De aquí que sólo haya *una* clase de hombres: los trabajadores.

El peronismo así entendido, que no convoca al pueblo, tampoco convoca la completa disolución en individuos que implica el no-pueblo. El peronismo es un humanismo: universalidad que envuelve la facticidad del pueblo y del no-pueblo en la figura del trabajo.

### 5. Filosofía y política: la fundación de un *ethos*

La huella afectiva del pueblo parece colarse por los intersticios del pensamiento peronista. A pesar de que él no parece constituir aquí el actor central de la Historia; sin embargo la hora de los pueblos, la hora revolucionaria, la hora en que la vanguardia mira el reloj para ver si el pueblo tendrá el ánimo adecuado para acudir a su cita, tiene algo en común con la hora del hombre nuevo: “*cuando un pueblo se aproxima a un momento grave, sus cerebros de primera fila se preguntan si el ánimo estará debidamente preparado para las horas que se avecinan. Pues bien, es forzoso plantearse la misma pregunta cuando se trata de llevar a la humanidad a una edad mejor*”.

La ruptura con una edad anterior y con su correlato subjetivo requiere también de una prescripción: requieren de un filósofo. “*Incumbe a la política ganar derechos, ganar justicia y elevar los niveles de existencia, pero es menester de otras fuerzas*”.<sup>11</sup> En otras palabras, la política no basta para forjar un hombre nuevo pues anclada en la proliferación infinita de derechos, entendidos como necesidades satisfechas, sólo contribuiría a la configuración de una bestia deseante y siempre insatisfecha. Una política comprendida como conquistadora de derechos (y aquí es imposible no representarse a Juan Domingo Perón como *el* político por excelencia) no puede subsistir sin una filosofía comprendida como normadora de las obligaciones.

La armonía entre derechos y obligaciones en el marco de una comunidad organizada está encarnada por el virtuoso. Y el único ejemplar virtuoso de una comunidad es el trabajador. La virtud “*no*

*condena las sagradas rebeldías, pero opone un muro infranqueable al desorden*”.<sup>12</sup> Comprendido éste como revolución social: “*Habrán pueblos con sentido ético y pueblos desprovistos de él; políticas civilizadas y salvajes; proyección de progreso ordenado o delirantes irrupciones de masa. La diferencia que media entre extraer provechosos resultados de una victoria social o anegarla en el desorden, corresponde a las dosis éticas poseídas*”.<sup>13</sup>

La dosis ética requerida por la nueva época no se refiere a la pregonación de valores morales sueltos, sino que parece aludir a la posibilidad de recrear un *ethos* que gire en torno al trabajo. La política y la filosofía se combinan en el fuerte gesto de una voluntad creadora para fundar el *ethos* comunitario del hombre nuevo.

Provieniendo el discurso de *La comunidad organizada* del seno de la doctrina peronista, es evidente que este trabajador no se identificará nunca con la figura del oligarca, pero es curioso que tampoco se identifique ni con el pueblo ni con burocracias vicarias del pueblo. Pues el *ethos* naciente cuyo correlato es el trabajador se expresa en términos de humanismo: ni de lucha de clases ni de fascismo.

### 6. La filosofía como prescripción de una democracia futura

El texto de *La comunidad organizada*, que frecuentemente fue leído en clave fascista que supondría una organización comunitaria según intereses corporativistas y sectoriales que institucionalizarían los conflictos sociales; sin embargo, recogido en la trama que aquí proponemos parece sugerir otra interpretación, más incómoda por cierto, centrada en la preocupación de construir una democracia futura.

Si el marxismo se comporta como un poder meramente masificador que como tal no podría asumir el conflicto sin el movimiento unidireccional del tirano; el liberalismo se comporta como un poder meramente individualizador que transforma la democracia en una instancia disgregante cuya asunción del conflicto conduce inexorablemente a la guerra. Desde ambas configuraciones del poder, el sujeto acaba en la pequeñez de un insecto resentido y belicoso.

El nuevo humanismo surge simultáneamente con la prescripción de una democracia futura. Se trata de un pensamiento que recrea la idea de hombre como programa tan mentada a lo largo del s. XX y que, en el devenir del hombre de trabajo, no abandona el dato marxista de la alienación humana. La comunidad organizada aparece como la reescritura peronista de la emancipación, superadora de la alienación provocada por la insectificación de los hombres tanto por la individualización ejercida por el existencialismo como por la masificación propia del stalinismo. Una emancipación tal que en su punto más alto no deja percibir mayor diferencia entre el trabajador virtuoso peronista y el trabajador emancipado marxista.<sup>14</sup>

Los principios de una comunidad organizada, la justicia social y la libertad, no pueden ser comprendidos en una comunidad de seres insectificados, sino sólo, señala el texto, en una democracia futura, que es futura en cuanto no es liberal y en cuanto supone que “*en el seno de la humanidad que soñamos, el hombre es una dignidad en continuo forcejeo y una vocación indeclinable hacia formas de vida superiores*”.<sup>15</sup>

La filosofía encuentra aquí su función como prescripción de aquella democracia cuyo correlato humano se define por la difusión del disfrute mediante la apertura de posibilidades al resto de la humanidad, y no por el disfrute mismo. Y, paralelamente, como prescripción de la figura de un hombre que no se recorta en su egoísmo, sino que se consolida en su altruismo, pero no en el lenguaje del asistencialismo, sino más bien en el de la construcción de un nuevo hombre que encontrando su ser fuera de sí, no necesita retornar a sí.

La ficción de este hombre nuevo parece haberse ahogado junto con la imposibilidad histórica, múltiple y compleja, de sostener un mundo del trabajo. Y aunque nuestras pobres ficciones actuales que se tensan entre ciudadanos impositivos y habitantes sobrevivientes ya zarparon hace mucho, entre sollozos y complacencias, del muelle del hombre nuevo; sin embargo, la filosofía peronista aún hoy destella sentidos para nosotros como una potente fuerza creadora de imágenes que, anacrónica, guarda el secreto de lo imposible.

#### Notas

<sup>1</sup> Entre los invitados –no todos ellos efectivamente asistentes– figuraron: Martin Heidegger, Benedetto Croce, Nicola Abbagnano, Jean Hyppolite, Karl Jaspers, Eugen Fink, Hans-Georg Gadamer, Bertrand Russell, Nicolai Hartmann, Karl Löwith, José Vasconcelos, Gabriel Marcel, Julián Marías, entre muchos otros.

<sup>2</sup> Puede verse un intento clasificatorio en PUCCIARELLI, E., “La controversia de los humanismos”, donde se mencionan una serie de pensadores de diverso cuño, entre ellos: Heidegger, Sartre, Althusser, Maritain, Huxley, etc. Asimismo, para constatar la pertinencia de discutir en estos términos puede verse BADIOU, A., *El siglo*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 2005, especialmente su “Epílogo”.

<sup>3</sup> En este sentido, el texto propone considerar las dos guerras mundiales como ejemplos de la imposibilidad intrínseca del liberalismo para eludir el belicismo. PERÓN, J.D., *La comunidad organizada*, Buenos Aires, Ed. Oeste, 2004, p. 80.

<sup>4</sup> PERÓN, J.D., *Filosofía peronista*, Buenos Aires, Ed. Volver, 1983, p. 91.

<sup>5</sup> PERÓN, J.D., *Filosofía Peronista*, p. 98.

<sup>6</sup> PERÓN, J.D., *La comunidad organizada*, p. 86.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>8</sup> PERÓN, J.D., *Filosofía Peronista*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 103.

<sup>10</sup> PERÓN, J.D., *La comunidad organizada*, p. 32.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>14</sup> Ver MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), trad. M. Vedda et. al., Buenos Aires, ed. Colihue, 2004.

<sup>15</sup> PERÓN, J.D., *La comunidad organizada*

# LA ACECHANZA DEL PUEBLO INTRATABLE

POR Marcos Santoro

El gobierno popular peronista fue derrocado en septiembre de 1955. Los últimos años del régimen habían estado dominados por un desarrollo característico: el intento de superar la división dicotómica del espectro político mediante la creación de un espacio diferencial totalmente integrado. Los cambios simbólicos en el discurso del régimen son testigos de esa mutación: la figura del descamisado (el equivalente argentino del *sans-culotte*) tendió a desaparecer para ser reemplazada por la imagen de la “comunidad organizada”.

Ernesto Laclau, *La razón populista*<sup>1</sup>

No necesitas matar para hacer valer tus derechos. Aunque es verdad que tus amos son también los dueños de las armas y las usan para matarte.

No te dejes matar, ni dejes matar a tus hijos que pueden morir a sus manos dentro de muchos años, si no los preparas.

En cada caso sabrás cómo has de defenderte y cuáles son tus armas mortales.

Entonces no tengas piedad, como “ellos” no la tienen contigo.

Ezequiel Martínez Estrada, *Exhortaciones*<sup>2</sup>

## 1. La *comunidad organizada*: entre el movimiento de totalización imaginaria y la neutralización de la fuerza corrosiva del *pueblo*

La comunidad no es la sociedad ni el pueblo y mucho menos un conjunto de individuos o un Estado. El individuo, la sociedad y el Estado *son* las ficciones modernas y dominantes de lo político: ficción del hombre aislado, ficción de un conjunto no siempre estable y asociado de hombres aislados, ficción de un conjunto de relaciones institucionalizadas entre hombres aislados. La comunidad en

cambio es una potencia que anima sueños de otros individuos, otra sociedad y otro Estado, sueños que condensan la imaginaria fuerza del yo que se realiza en un nosotros y de un nosotros que se realiza y perfecciona por el yo, tal como según Perón quería Hegel.<sup>3</sup> El pensamiento de la comunidad se formula entonces con la pretensión de tocar lo real pero, he aquí el problema, no puede menos que permanecer *ideal*, como experiencia de un pensamiento que intenta imaginar la potencia totalizante y virtuosa de lo común.

El pueblo es otra cosa, el pueblo es la fuerza que corroe toda ficción dominante, el pueblo es lo *real* que, invocado por la acción del pensamiento colectivo y plebeyo, desata las pasiones igualitarias y arrasa con las dimensiones simbólicas e imaginarias de todo orden establecido. El pueblo es la condensación milenaria e intratable de los muchos que nombran la *justicia*. Este carácter intratable del pueblo hace preciso desplazar el logos mítico hacia la comunidad y dar rienda suelta al sueño de una totalización organizada, al sueño de una “comunidad organizada”. Un sueño que la pasión política del *siglo XX* quiso realizar, un sueño tan peronista como fascista y comunista, un sueño antiliberal.<sup>4</sup>

¿Pero acaso no hace posible el concepto de comunidad otro modo de pensar el pueblo? Es un punto delicado, imposible de dirimir en unos renglones, pero podría decirse exactamente lo contrario: la comunidad puede ser, en ocasiones, la forma verdaderamente filosófica de disolver, de neutralizar, todo pensamiento del pueblo. En este sentido, el sueño de “organizar” la comunidad no deja de invocar extrañezas y, sobre todo, paradojas. Porque una comunidad pensada como *potencia* nunca puede organizarse en *acto*, como sí puede organizarse la ficción estatal que cristaliza y articula relaciones sociales en instituciones concretas. Tampoco, es cierto, puede organizarse un pueblo, al menos bajo cierta manera de pensar el pueblo, al menos bajo la idea del pueblo como la parte innominada que desorganiza la cuenta estatal de las partes.<sup>5</sup>

Es verdad que esta manera de pensar al sujeto pueblo no se lleva bien con la ficción estatal que sanciona un tipo de referente al que también se llama pueblo, pero es preciso señalar que este pueblo es

un pueblo muy particular: un conjunto de hombres civilizados y obedientes, forjados a imagen y semejanza del Estado en las matrices de sus instituciones fundamentales.

No vemos allí necesariamente al pueblo real sino, más bien, una extensión ficcional del orden estatal, una mitificación que no es otra cosa que la resultante de la operación metafísica esencial por la cual se ha intentado reducir la categoría de *pueblo intratable* a la decididamente liberal de *sociedad civil*, o lo que es igual, a la de *pueblo tratable*. Habría que decir entonces, para ser estrictos, que hay dos pueblos, uno estatal, un pueblo con mayúsculas, tratable, y otro, imposible de estatalizar y, justamente por ello, intratable.<sup>6</sup> Se puede, desde luego, invocar un pueblo, inventar un pueblo, pensar un pueblo. Y todo *acontecimiento político* digno de ese nombre lo hace. Pero este pueblo, en su infinita potencia se resiste siempre a ser contado, totalizado, neutralizado.

Bajo esta luz podría afirmarse entonces que el pueblo en tanto pueblo *descamisado*, para usar esa figura decisiva del acervo peronista, parece más el retrato de la corrosión infinita que, como suele decirse, la contracara obediente del Estado, en este caso, peronista. Si aceptamos esta hipótesis de lectura podríamos llegar a comprender el hecho de que, en su ya conocido discurso filosófico del '49 ante los más importantes filósofos de la época, Perón haya colocado a la *comunidad organizada* en el centro de su ontología política: el pueblo como retrato de la corrosión infinita no parecía llevarse nada bien con la figura del orden, y si el justicialismo gobernante intentaba proponer algo en ese discurso era un orden superador de las injusticias del capitalismo mercantil y la mecanización del comunismo de Estado. Pero no hay que confundir ausencia de pueblo con simple olvido. En *La comunidad organizada* Perón casi no habla de pueblo para realizar en torno a éste una operación esencial de disolución: en lugar de la operación liberal y moderna que disuelve el pueblo en la sociedad civil, realiza una operación nueva que, a medio camino entre rasgos premodernos y el espíritu totalizante del siglo, se apresta a disolver al *intratable y descamisado pueblo* en el ideal de la comunidad organizada.

El problema con esta deseada comunidad es que tampoco puede organizarse, pero por otras razones: no parece haber entre hombres dispersos nada en común para organizar, ninguna *sustancia*, ninguna cosa en sí que los acomune. Una comunidad, por lo demás, que no está presente en ningún lugar, no es sólo una construcción imaginaria y utópica, sino también un modo divino y religioso de pensar la fusión amorosa de los hombres en un territorio que expulsa el conflicto como uno de los motores de la existencia común. Dicho de otro modo: la comunidad, tal como aparece en el discurso de *La comunidad organizada* es, simplemente, la figura imaginaria de una metafísica del orden que busca, bajo la figura *sacra* de la *armonía*, realizar la conjunción de lo ideal y lo real, lo material y lo espiritual, la naturaleza y la cultura, lo animal y lo humano. Una metafísica que intenta, como señalábamos antes, ajustar cuentas con la ontología política moderna y que por eso mismo invoca e intenta forjar otro sujeto: no ya un pueblo corrosivo y desobediente o una sociedad civil de individuos egoístas, menos aun una sociedad de individuos insectificados por el Estado, sino una comunidad a un tiempo moderna y premoderna, renacentista y griega de *individuos trabajadores y virtuosos*. Una comunidad cuyo equilibrio funcional, bajo estrictas proporciones de finalidad, norma y cultura, juegue todo su ser en ejercicios prudenciales de uso común que condensen en sí mismos toda la bondad y la belleza que la cultura occidental supo producir.<sup>7</sup>

Podríamos decir entonces que el verdadero y poderoso fantasma del texto que funda la filosofía política peronista es el mismo *pueblo intratable* que decía invocar como fuerza política. De ahí que el problema del discurso no sea tanto la conjunción de la náusea, el absurdo, el nihilismo y la insectificación del individuo por la mecanización del Estado y la cultura; por el contrario, cabría decir que dicha mecanización, en estricta relación con ese nihilismo y esa insectificación, es síntoma evidente de una impotencia política cuyo fondo esencial es la fuerza poderosa y eterna que corroe todo orden político posible: la radical igualdad de cualquiera con cualquiera que puede componer pero también descomponer el *lazo social*. Esa

igualdad radical es la que es preciso conjurar, porque cualquiera puede decirle a cualquiera que el orden no tiene sentido o que el orden constituido es injusto.

Hobbes lo percibió claramente al pensar como nadie la destinación trágica de la vida en común. En este sentido, la *guerra de todos contra todos* no es otra cosa que la construcción mítica de una figura que no cesa de recordar la precaria estabilidad de todo orden político. No en vano desnudaba con tanta fuerza los discursos ilusorios de la comunidad como con tanto encono rechazaba a Aristóteles, primer pensador exhaustivo de la comunidad sustancial.<sup>8</sup>

Esta precariedad ontológica de la vida en común nos lleva sin más mediación a la cuestión del Estado y su relación con la comunidad. En *La comunidad organizada* hay una teoría del Estado que es fiel reflejo de las tensiones que expresa esta doblez del pueblo y el recubrimiento del pueblo intratable por la comunidad de individuos virtuosos.

## 2. ¿El Estado como máquina o como relación? Entre la trascendencia del mal gobierno y la inmanencia del buen gobierno

El Estado, pensado bajo la figura de la trascendencia abstracta, no puede tener otro destino que el de articularse como una *máquina finita* al servicio del mal gobierno. Tanto el Estado capitalista como el comunista son trascendencias abstractas que reducen las potencias del hombre a la mecanización y a la insectificación, desmoralizan y despersonalizan al individuo, y en tanto tales, hacen imposible la vida comunitaria virtuosa. Son Estados, ya desproporcionados, ya desmesurados, desligados del potencial comunitario, Estados que por su esencia misma determinan las condiciones de articulación política e imponen “desde arriba” los sentidos y los modos de organización de la vida en común.

El problema central del Estado trascendente es que ocluye las posibilidades –si algo así es efectivamente pensable– de todo gobierno virtuoso de la maquinaria burocrático-militar, al quedar neutralizado por la tecnificación y mecanización total de los resortes polí-

ticos. Es la política reducida a la *pura gestión*. En tal caso no importa tanto quién gobierne sino las medidas que deben prescribirse para garantizar la salud de la máquina. En este esquema entonces, la vivificación de la comunidad, los proyectos y las tareas del común no pueden más que reducirse a problemas de orden técnico-administrativo, y, por consiguiente, la comunidad como tal queda presa del gobierno de los expertos.

Si algún mérito tiene *La comunidad organizada* es que percibe y señala claramente este problema: sea bajo el colectivismo materialista que propone el régimen comunista, sea bajo la persecución individual y egoísta del propio interés que propone el régimen capitalista, se hace imposible la vida en común porque se bloquean tanto las potencias del individuo –que se pierde en la infinita dialéctica de deseos y necesidades que gobierna el Mercado– como las de la comunidad –cuyo potencial queda subsumido a la maquinaria parasitaria del Estado totalitario–.

Perón no sólo señala ese problema sino que insinúa en *La comunidad organizada* una vía de salida: la construcción, de *abajo hacia arriba*, de una comunidad que se articule a través de un Estado cuya *lógica metafísica* sea la inmanencia poiética, y cuya *lógica política* se manifieste en la pura obra de gobierno. Se trata del intento de pensar el Estado como *relación infinita del buen gobierno*. Uno de los más conocidos sintagmas propagandísticos del peronismo creía sintetizar esta idea: “mejor que decir es hacer, mejor que prometer es realizar”. La realización en obra del espíritu comunitario es la vía de salida que intenta perforar el atolladero de la gestión técnica y mecanizada de los expertos. La organización efectiva y real de esta intuición tuvo en el triple ideal de independencia económica, soberanía política y justicia social, su punto máximo de condensación y la esperanza de haber encontrado, por fin, la verdadera relación que, al servicio del hombre, haría posible la composición del Estado con la comunidad y los individuos.<sup>9</sup>

Pero, he aquí el problema esencial, la postulación de tal composición y sus equilibrios parecen perder de vista su sentido mismo cuando elude la dimensión conflictiva que dio origen a dicha onto-



logía política. Si no hay conflicto no es necesario equilibrio alguno, pero si éste resulta tan necesario es porque hay un conflicto que es preciso tratar. Nuevamente: parece ser el *pueblo intratable*, o mejor, los *verdaderos descamisados*, quienes ponen en evidencia en la carne de su propio sufrimiento que la máquina estatal cuando degenera en pura gestión no cesa de sancionar injustas jerarquías que hacen imposible toda vida en común. Parece ser este pueblo y no la inmanencia frenética de la obra gubernamental quien recuerda, una y otra vez, la fisura de todo orden instituido y, sobre ese recuerdo, hace posible el pensamiento de un tipo de orden que, lejos de instituir abismos sociales, postule quizás efímeros pero mínimos daños a la igualdad.

Ahora bien, llegados a este punto tal vez sea preciso preguntar: ¿quiénes hacen imposible la vida en común?, pues además de la fuerza corrosiva de los muchos que nombran la justicia, ¿no hay sujetos que, en perfecto acuerdo con sus intereses y la tecnificación del Estado, no hacen otra cosa que producir abismos que bloqueen los agenciamientos libertarios de otras vidas posibles, y por lo tanto, el orden justo de los muchos?

### 3. La tragedia metafísica del peronismo: el uno que siempre es dos

Evita, *esa* mujer, lo sabía muy bien: no sólo hay pueblo intratable, no sólo hay descamisados, hay también *oligarcas*; hay, en suma, enfrentamiento de clases, lucha económico-social, lucha de intereses. Pero así como en el discurso filosófico de Perón no hay correlato metafísico ni político para el pueblo intratable tampoco lo hay para la *oligarquía*. Porque, decididamente, ese sujeto no es la *náusea*. Una cosa es el sinsentido como fondo existencial. Otra cosa es encontrar el sentido en la explotación y la apropiación de la riqueza social. Esta falta de correlatos quizás explique que el texto no represente en modo alguno el espíritu *antagonista* que animó la propia historia peronista, desde el 17 de octubre al presente. Y justamente por ello se revela doblemente sugestivo: por lo que dice y por lo que intenta ocultar. Dice que es posible la *comunidad organizada*, oculta el conflicto perenne que hace *imposible* su real organización.

Cabría decir que esta doblez, en su *afirmación y ocultamiento* revela la esencia del *peronismo* como principal fuerza política del siglo XX argentino: fuerza del orden y la revolución, pensamiento de la comunidad pero también del pueblo, garantía de gobierno al tiempo que emergencia potente de la resistencia, el peronismo es la fuerza que lleva en sí misma la tragedia de *querer ser una* –comunidad organizada– pero sin cesar de aparecer *como dos* –pueblo intratable contra oligarquía–.

Hay dos momentos decisivos de la historia argentina que tienen al peronismo como epicentro y que enseñan esta imposible unidad: el Cabildo Abierto del '51 y el retorno de Perón en el '73. Si en el *primero* la tensión abierta en el uno se intenta dirimir con el sacrificio y la oclusión de la parte beligerante del gobierno, la parte que no dejaba de recordar lo real del antagonismo y la lucha de intereses, y en tanto tal, la parte que se hacía eco del murmullo insistente del pueblo intratable; en el *segundo*, y de un modo verdaderamente dramático, el sacrificio se desplaza hacia la parte beligerante que, desgarrada ya del gobierno, comenzaba a enfrentarse abiertamente con él. El enfrentamiento público pero *velado* por el renunciamiento y la enfermedad de Evita en un caso, el enfrentamiento público y decididamente *abierto* por la expulsión de la *tendencia revolucionaria* de la plaza en el otro, revelan la esencia del peronismo como antagonismo y síntesis imposible.<sup>10</sup>

Un análisis superficial de esta materialidad colocaría el problema sólo en las decisiones del propio Perón, haría particular y subjetivo un problema político, universal y objetivo: fue Perón quien aceptó las presiones de actores poderosos para desplazar a Evita, y también quien eligió a la derecha peronista y a la burocracia sindical para neutralizar a las “fuerzas revolucionarias” de la izquierda peronista. Pero este tipo de análisis no toca el punto decisivo, porque Perón es menos la figura de una voluntad política soberana que la representación de un *ideal imposible*: el del Estado como máquina infinita del buen gobierno puesto al servicio de una comunidad organizada.

La tragedia peronista se materializa entonces cuando a través de la lógica sacrificial de la parte de los que no tienen parte, del pueblo

intratable, se intenta dirimir definitivamente el conflicto político. Puesto a decidir desde ese lugar, Perón asume la perspectiva de la máquina finita del mal gobierno, y no puede más que dejarse arrastrar por el delirio soberano y unilateral de una voluntad trascendente y abstracta que, arrojada al mundo de los hechos políticos, se realiza, como advertía Hegel, en la figura pura de la destrucción.<sup>11</sup>

La tensión abierta entre *La comunidad organizada* como texto que prescribe un ideal filosófico que, como vimos, intenta velar el conflicto político, y la facticidad conflictiva de los hechos que animaron la historia del propio peronismo parece revelar algo esencial no sólo respecto de la relación universal entre política y filosofía —o más estrictamente, de los modos que asumió esta relación en la Argentina—; nos revela, sobre todo, algo esencial respecto de cómo se ha procesado la política en nuestra historia reciente: la dictadura militar con su furia institucionalizada de destrucción y el menemismo con su intento de disolver por completo el antagonismo político en una alianza ficcional entre oligarquía y pueblo son los extremos de un tipo de intervención política cuyos resultados están a la vista de todos. Si el peronismo puede ser todavía hoy la vía de entrada para la comprensión de estas derivas nacionales no lo es tanto por su protagonismo en estos hechos —ya bajo la figura de la revolución, ya bajo la figura del orden— sino porque asumió como ninguna otra fuerza, para bien y para mal, la destinación trágica de los modos de subjetivación política que ha conocido nuestro siglo XX.

<sup>4</sup> Para un balance no liberal del siglo XX se puede leer la reciente intervención del filósofo francés Alain Badiou. Ver BADIOU, A., *El siglo*, Bs.As., Manantial, 2006.

<sup>5</sup> Rancière ha trabajado esta fructífera idea para pensar la fisura que anida en todo estado de la situación. Ver RANCIÈRE, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs.As., Nueva Visión, 1996.

<sup>6</sup> Al respecto AGAMBEN, G., “¿Qué es un pueblo?” en *Medios sin fin*, Madrid, EN, 2005.

<sup>7</sup> PERÓN, J.D., *op.cit.*, pp. 162-172.

<sup>8</sup> La antítesis entre Aristóteles y Hobbes ha sido ampliamente destacada por todos los estudiosos del pensamiento político moderno. Al respecto no hay más que leer algunas páginas del *Leviatán*. Ver HOBBS, T., *Leviatán*, México, FCE, 1998, Cap. 4, 12, 15, 17, 21, 46, donde se pueden encontrar alusiones directas a Aristóteles.

<sup>9</sup> PERÓN, J.D., *op.cit.*, pp. 169-174.

<sup>10</sup> En el trabajo antes citado Ernesto Laclau afirma que “una vez en la Argentina, Perón ya no pudo ser un significante vacío: era el presidente de la República y como tal debía tomar decisiones y optar entre alternativas”. En efecto así fue, pero en lo tocante al punto que queremos destacar aquí nos resulta más adecuado preguntarnos cuáles son los rasgos estructurales del gobierno estatal que, más allá de las decisiones que se tomen —cuya justicia dependerá siempre de la posición que se asuma *previamente* respecto de lo justo—, bloquean la posibilidad de otros comunes. Es decir, nos interesa preguntarnos si en una situación estatal cualquiera hay algo más que elecciones entre alternativas ya dadas.

<sup>11</sup> No queremos decir en modo alguno que Perón no es responsable de sus decisiones y elecciones y, sobre todo, de sus consecuencias. Tal afirmación sería cuanto menos peligrosa porque desconocería que la historia la hacen los hombres y no simplemente sus circunstancias. No se trata de absolver a partir de un juicio extemporáneo a quien fuera, tal vez, el estadista político más importante del siglo XX argentino. Nos ha interesado, más bien, pensar qué es lo que efectivamente se puso en juego en *esas* decisiones más allá de las determinaciones subjetivas que las activaron y sostuvieron.

<sup>1</sup> LACLAU, E., *La razón populista*, Bs. As., FCE, 2005, pp. 266-267. La discusión con las páginas dedicadas al peronismo por Laclau nos han servido de orientación para trabajar desde otra perspectiva algunas de sus ideas.

<sup>2</sup> M. ESTRADA, E., “Décálogo para trabajadores” en *Exhortaciones*, Bs.As., Las 40, p.150.

<sup>3</sup> Tal como reza la conocida fórmula de la *Fenomenología del espíritu*, reinterpretada por Perón en su discurso sobre la comunidad organizada. Ver HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Bs.As., FCE, 1992, p.113; y PERÓN, J.D., “Conferencia de clausura” en ACTAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA, Mendoza, Argentina, Marzo 30-Abril 9, 1949, pp.131-174.

COMUNIDADES

# MALVINAS: EL RECUERDO INDÓMITO

POR Virginia Osuna

Los años ochenta se desenvuelven en la multiplicación de hombres desgarrados que traducen su escisión en la imposibilidad de exceder el ámbito subjetivo del testimonio. El enmudecimiento reinante, en parte producto del estupor, deja cerrar la carne que deviene cicatriz comunitaria. Pero también arrastra en su amague la pérdida de la dimensión propia del hombre: la historia, sin la cual el presente se transforma en una ficción ciega y amputada. El hombre no se recoge como totalidad en el relato de su propio dolor, sino desde el momento en que comienza a inscribirlo como parte de un vestigio común.

El testimonio requiere para ser recogido de una doble condición: subjetiva, no hay posibilidad de testimoniar aquello de lo que no se tuvo experiencia, objetiva, no hay posibilidad de recoger la experiencia sin el recurso de la narración que siempre remite al mundo compartido. El lenguaje redime la inmediatez de la experiencia y la convierte en algo comunicable, común. Existe experiencia cuando la víctima se convierte en testigo que pueda transmitirla. En principio, la peculiaridad de cualquier guerra anula la condición subjetiva del testimonio porque el shock que produce hace que la experiencia sea intraducible, intransmisible. El shock enmudece a los hombres. Y un testigo mudo, un cuerpo sin voz, no puede atestar nada. Se abre pues un hiato entre lo vivido y lo narrado en cuyo abismo se desga-

rra el cuerpo propio y se anula la posibilidad de aprehensión colectiva.

Malvinas, como tantas otras islas de la memoria, es un terreno propicio para dar a luz hombres desgarrados, desde el momento en que el anclaje en la subjetividad del testimonio no deja lugar, en principio, a la comprensión común. Sin embargo, la creciente multiplicación de relatos en torno a la guerra y sus aledaños históricos, no deja que la experiencia se apoltrone en el círculo vicioso, inevitable por algún tiempo, que puede producirse a causa de la reiteración de un modo: la victimización.

Y justamente fue en tal registro de victimización en el que se disolvió lo imposible del gesto que representó Malvinas. La pérdida de comunidad que formalmente se patentiza el 14 de Junio de 1982 desperdigó seres, que fueron recogidos —cuando no abandonados— en su dolor subjetivo. En este sentido, la pérdida de comunidad trajo a los soldados en víctimas, quienes a su vez revertieron su ontología sobre el grueso de la sociedad argentina. O, tal vez, fue un movimiento inverso, por el cual la sociedad argentina al perder su última apuesta fuerte de una comunidad sustancial, simbolizada en Malvinas, halló el camino de victimización y autovictimización como único modo en el que pudo asumir la pérdida de semejante apuesta. En definitiva, el giro histórico ha resultado ser el mismo: todos perdimos la comunidad, todos nos recogimos como víctimas. Y ya quebrados buscamos sosiego en el manto de los derechos humanos, discurso que por su formalismo estaba a la altura de nuestro estado de shock a la vez que iba lavando lenta y progresivamente todo recuerdo de la comunidad sustancial.<sup>2</sup>

Un relato posible de la guerra de Malvinas es el realizado por Rodolfo Fogwill en su novela titulada *Los pichiciegos*. Su trama fantástica transcurre mayormente en un espacio escondido bajo tierra en algún lugar de las islas. Sus moradores se darán el mote de 'pichiciegos' y, por extensión, reconocerán su hábitat como 'pichicera'. 'Pichiciego' es el nombre de un bicho que vive bajo tierra. Entre los porteños, bahienses, formoseños y sanjuaninos, la palabra 'pichiciego', pronunciada por un santiagueño, causaba risa por su exotismo.

Ya en el origen de su identidad esporádica y azarosa, el nombre elegido por los pichis para autodenominarse como un todo atestigüa de modo permanente la presencia de un federalismo nominal.<sup>4</sup>

Uno de los puntos relevantes de la novela es que podría dar la pauta para comprender la guerra de Malvinas como un punto de inflexión en la historia argentina. Sin la experiencia malvinera no podría concebirse el tránsito de los años setenta a los ochenta. La pichicera representa una forma de vinculación comunitaria con características propias: a la luz de una comunidad sustancial, la pichicera representaría el síntoma de la descomposición comunitaria. La ruina de una comunidad basada en la supervivencia convive con el nominalismo de una identidad que deja ver la progresiva ruina de una forma de pensar la política. Pero además, colocada en perspectiva, la pichicera también es un producto de la afirmación soberbia y rotunda de lo común.

Al terminar la guerra, luego del fuerte vínculo organizado en torno al sentido de la pichicera, el pichi, devenido en ser solitario, no podía decidir en su errancia. Resulta una paradoja que justamente a esa generación de pichis errantes le haya tocado en suerte prestidigitada la responsabilidad de votar. Ellos, se pensaba, después del sacrificio por la patria estaban lo suficientemente maduros para votar, para vivir en democracia.<sup>5</sup> Y sin embargo, no se podía decidir. El traumatismo, el miedo, el asombro, el estupor le impedía categorizar su pasado: también el pichi perdió su comunidad, la pichicera. Todos allí murieron.

“A medida que éramos menos, cuando más mierda nos iban haciendo y cuantos más compañeros caían y menos quedábamos, la relación, el afecto y los lazos que construye la guerra [...] eran muy fuertes. Yo fui viviendo cómo se fue cayendo día por día toda la estructura a pedazos. Cuántos cayeron por no tener un mango. Yirar por la calle sin un peso para un telo [...] Siguió una época de muchos años de silencio, de miedo, de derrota total... todos muertos”.<sup>6</sup> Palabras de una militante montonera que refuerzan el sentir del pichi, aunque sean disímiles las lógicas que gobiernan sus acciones: en una la asunción trágica de una política que creyó poder dirimir el conflicto por uno de sus términos, en otra la supervivencia.

La pichicera, en este sentido, sería una resonancia no sólo de la forma de sobrevivir en Malvinas, sino también de la forma de sobrevivir en la clandestinidad de los años setenta. Lo que, en definitiva, tenían en común esos pichis era la forma de vivir clandestinamente y el devenir incierto.<sup>7</sup> La repetida imposibilidad que tienen los pichis para llamar a las cosas por su nombre puede tomarse como síntoma de una forma de sobrevivir en estado de secreto. Tampoco la organización revolucionaria sobre todo a partir del golpe militar de 1976 podía llamar a las cosas por su nombre;<sup>8</sup> y tampoco, aunque por otros motivos, los represores lo hacían.<sup>9</sup> En este sentido, los pichis, los militantes, los represores se disputaban, en la arena movediza, también los nombres de la identidad nacional.

Sin embargo, la representación de Malvinas en términos de una pichicera es sólo una ficción posible y probablemente no sea la que con mayor precisión represente el sentir de quienes lucharon allí. En efecto, los excombatientes mayoritariamente no guiaron sus prácticas por una lógica de supervivencia, sino más bien, tal como se han encargado de afirmarlo reiteradamente,<sup>10</sup> sus acciones estuvieron motivadas por un verdadero sentimiento esencialista de nación, por un sentido fuerte de patria. También los militantes de los setenta lo hicieron. Y, en este caso, el sentido que adquiere la figura de la clandestinidad es muy otro. En el caso de los militantes, la clandestinidad era condición de posibilidad para enfrentar al aparato represivo y desaparecedor a fin de torcer la balanza en favor de una “patria grande”, y en el caso de los excombatientes, la clandestinidad más que representar la situación en Malvinas, representó la situación que comenzaron a vivir cuando regresaron al continente y se hallaron envueltos en la Operación Olvido.

Malvinas es el símbolo de una amputación violenta y de una historia parcelada. Y cuando no se puede decir todo, muchos prefieren no decir nada. Las aguas que separan a las Malvinas del territorio continental están teñidas de sangre roja, viva, caliente, en su inmensa mayoría de militantes políticos y de excombatientes. Y sin embargo, el frío níveo de un lugar alejado y prescindible dominará nuestra representación de las islas, si no podemos asumirla como parte

ineluctable de nuestra historia reciente. Justamente, decíamos que Malvinas marca un punto de inflexión sin el cual los ochenta se tornan impensables. Ellas representaron el símbolo de una refundación aplazante de lo nacional.<sup>11</sup>

Lo común adquiriría nuevos ribetes. Lo común después de Malvinas fue la sustitución consensuada de nombres: de pueblo a ciudadano, de patria a democracia, de justicia social a derechos humanos, de voluntad popular a voto, de organización a partido político.

Así, el proceso de desmalvinización comienza, objetivamente, cuando las Fuerzas Armadas ordenan a los soldados no hablar de Malvinas (Operación Olvido). Subjetivamente, los sobrevivientes de las guerras peregrinan por la vida llevando a costas el peso de una vivencia incomunicable que se vuelve ontología social. Objetivamente, la desmalvinización prosigue en la voluntad de clausura que expresa la tan mentada teoría radical de los dos demonios.<sup>12</sup> Subjetivamente, cuando la sociedad argentina se escabulle en la pasividad victimizadora para desentenderse y olvidar.

Malvinas, como punto de inflexión, también es continuidad de violencia: a la soberbia de las botas sobrevino la soberbia de los demócratas. Malvinas, como punto de inflexión, guarda el secreto de lo que no pudo ser y es imagen de ruptura y cambios. Desde ambos extremos, Malvinas se fue adentrando en la bruma del olvido, aunque el recuerdo insista, terco e indómito.

#### Notas

<sup>1</sup> En este sentido, muchos entre quienes sobrevivieron a la guerra han reclamado no ser victimizados sino ser reconocidos en su agencia. LORENZ, F., *Las guerras por Malvinas*, Bs.As., Edhasa, 2006, p. 210.

<sup>2</sup> El ingreso de la nueva mística lo encontramos en la famosa frase de Raúl Alfonsín: “Con la democracia se come, se cura, se educa”.

<sup>3</sup> FOGWILL, R., *Los pichiciegos: visiones de una batalla subterránea*, Bs.As., Interzona, 2006, p. 27.

<sup>4</sup> Ciertamente, se trata de una cuestión de nombres pero que genera sospechas si se fantasea con que el equivalente porteño no hubiera provocado la misma risa.

<sup>5</sup> LORENZ, F., *op. cit.*, p. 70.

<sup>6</sup> ‘Telo’: Hotel Alojamiento, donde comúnmente se pasaba la noche en “seguridad”. Reportaje a Marisa Sadi (JUP-Montoneros) realizado por Gabriel Martín, “Los costos en muertes estuvieron relacionados con los objetivos que teníamos” publicado digitalmente el 23 de marzo de 2006 en [www.rodolfowalsh.org](http://www.rodolfowalsh.org)

<sup>7</sup> Imagen esta más afin al pensamiento de la trinchera en términos de escondite que, como han señalado algunas organizaciones de excombatientes, promueve la adopción de un discurso victimizador. Ver LORENZ, F., *op. cit.*, p. 217.

<sup>8</sup> Marisa Sadi dice: “Lo en aquel tiempo no pude corporizar o racionalizar del todo, es qué pasaba con los compañeros que caían. Yo sabía lo que les pasaba, pero hasta con los más queridos era ‘desapareció’, sabía pero no me podía figurar o entender de lo que estaban viviendo hasta que morían y los desaparecían. Era una abstracción.” Reportaje a Marisa Sadi, cit.

<sup>9</sup> “En los campos no se tortura, se ‘interroga’ [...]. No se mata, se ‘manda para arriba’ o ‘se hace la boleta’. No se secuestra ‘se chupa’. No hay picanas, hay ‘máquinas’; no hay asfixia, hay ‘submarino’. No hay masacres colectivas, hay ‘traslados’, ‘cochecitos’, ‘ventiladores’. CALVEIRO, P., *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Bs.As., Colihue, 2006, p. 42.

<sup>10</sup> En este sentido, la trinchera representa la identidad apostada en tierra, el orgullo de quien defiende la soberanía con convicción. Ver LORENZ, F., *op. cit.*, p. 217

<sup>11</sup> Malvinas fue símbolo de la unidad necesaria para la refundación de la Nación cuyo espacio fundacional lo constituyó a partir del 2 de abril la histórica Plaza de Mayo, que hasta días antes había sido escenario de represión. Ver GUBER, R., *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*, Bs.As., FCE, 2001, p. 37.

<sup>12</sup> Ver LORENZ, F., *op. cit.*

COMUNIDADES

# LOS INTELLECTUALES Y EL FANTASMA DE LA CIUDADANÍA

POR Diego Caramés y Gabriel D'lorio

Un intelectual se reconoce porque mantiene una relación ambivalente con las cosas brillantes y ruidosas: el dinero y los príncipes. Distanciado del poder y del mercado, éstos al mismo tiempo lo habitan y son tópicos de su reflexión crítica.

Pero si todo intelectual se caracteriza por la posesión de saberes conceptuales o estéticos, existen diversas maneras de conectarse con la moral y con la política, y ellas definen distintos tipos de intelectuales.

Oscar Terán, *De utopías, catástrofes y esperanzas*<sup>1</sup>

Dicho de manera más tajante, en la Argentina, a diferencia de otros países, no hubo prácticamente discusión ni confrontaciones sostenidas y productivas entre los intelectuales de izquierda acerca de los setenta. [...] Hubo un rápido desplazamiento de temas (de la violencia armada a la transición pacífica) y de evaluaciones (de la valoración positiva de la idea revolucionaria a la de la idea democrática); hubo, en suma, reemplazo de unos valores por otros –y, en ciertos casos, simple coexistencia de las viejas con las nuevas convicciones, “doble discurso”, como se decía justamente en los ochenta.

Emilio de Ípola, *El legado trunco*<sup>2</sup>

1.

Con la reapertura democrática en los años ochenta, un importante sector del campo intelectual argentino, especialmente aquellos actores que tuvieron un fuerte compromiso político y social durante los años sesenta y setenta, intenta abordar la delicada cuestión de ese pasado tan reciente y, sobre todo, sus vastas consecuencias sobre el presente sociopolítico, con el objeto de colaborar desde su particular inscripción, con el proceso de institucionalización del joven Estado de Derecho. Más allá de las intenciones políticas e intelectuales de sus protagonistas, que por otra parte no considera-

mos relevante juzgar aquí, lo cierto es que aquel debate muy rápidamente se transformó en una relectura crítica de los saberes y las prácticas que habían orientado hasta no hace tanto tiempo la participación activa de los mismos en las más importantes decisiones colectivas de la Nación.<sup>3</sup>

La nueva intelectualidad que se constituyó especialmente en torno a la renovación del espacio universitario, reconocerá entonces, por un lado, que el universo cultural y académico no puede ya subordinarse a las continuas exigencias de lo social comunitario; antes bien, cada ámbito responde a lógicas autónomas que sólo pueden articularse a través de complejas mediaciones. Por otro lado, este nuevo circuito intelectual impulsará una fuerte renovación teórica, marcada especialmente por el abandono del *corpus marxista* y la progresiva introducción –sobre todo en el ámbito específico del derecho y la filosofía– de la matriz teórica anglosajona, tanto en su vertiente liberal como en su línea republicana.

La principal consecuencia de este desplazamiento teórico no fue otra que el desarrollo de un acelerado –y en ocasiones irreflexivo– proceso sustitutivo de conceptos y problemas filosófico-prácticos. Así, del mismo modo que en las décadas pasadas el centro de gravitación lo ocupaba la cuestión de la *revolución* y la transformación sistémica de un orden caracterizado como estructuralmente injusto, en los ochenta se impondrá el desafío de consolidar la *democracia* y sus instituciones políticas de tal modo que impidieran la reproducción de “los males” que había suscitado la lucha corporativa de la etapa anterior; si la acción política en los años ‘60 y ‘70 se había orientado hacia la *movilización popular* y la reacción violenta contra las coacciones del capitalismo fordista, ahora será el *voto* y la *participación partidaria* la vía pacífica de realización de la comunidad política.

En suma: allí donde la intelectualidad interpelaba al *pueblo trabajador* y se sentía comprometida con su potencial herético, ahora no cesará de requerir al *ciudadano elector* con el objeto de exigirle un compromiso moral y efectivo en la construcción de la naciente democracia. Es justamente sobre esta última figura de un ciudada-

no idealmente escindido de su inscripción socio-comunitaria que se concentrará la esencia del nuevo pacto político, los anhelos y promesas del nuevo tiempo. Es preciso dar cuenta entonces, al menos parcialmente, de las condiciones de emergencia y apogeo de esta renovación teórica y práctica en el pensamiento político nacional y, concomitantemente, mostrar los límites que la misma realidad social y política impuso, en las dos décadas siguientes, a tal proyecto.

## 2.

En efecto, por un lado, en los años que van del '84 al '87, el persistente proceso de *idealización* de la nueva ciudadanía, por el cual se buscaba denodadamente separar al ciudadano elector del sujeto productor para ligarlo a la construcción de un nuevo Estado de Derecho que evitase las coacciones de lo social, tuvo en sus comienzos una relativa eficacia debido al enorme desprestigio de lo que por entonces se denominaban factores de poder o corporaciones, entre ellos, las FFAA, los Sindicatos y cualquier otro sector social que intentara colocar el interés particular por sobre el “interés público”, ahora articulado en torno del valor indiscutido de la democracia procedimental, la importancia del voto como herramienta para resolver los temas esenciales de la agenda política y la institucionalización definitiva de la “república perdida”. Este joven Estado de Derecho que tuvo en el Juicio a las Juntas su momento fundacional, supo hacer también de los *derechos humanos* uno de los ejes fundamentales de toda una pedagogía pública que ayudaron a construir y desplegar destacadísimos intelectuales del “momento alfonsinista”.

Por el otro, conforme avanzaron los '80 los efectos de los avatares sociopolíticos desencadenados por una estela de sucesos que va desde la resistencia sindical organizada por la CGT hasta el levantamiento militar carapintada de Semana Santa del 87, la recomposición del peronismo como fuerza política y, finalmente, el golpe económico que suscitaron los sectores más poderosos de la vida nacional y que desencadenó el proceso hiperinflacionario de 1989,

señalarán no sólo las dificultades de un proyecto democrático que buscaba enfrentar el poder de las corporaciones desde las fortalezas supuestamente neutrales de los procedimientos republicanos, sino y sobre todo –ante el deterioro de la dimensión social de la democracia– anticiparán las líneas generales de una importante reformulación de la cuestión de la *ciudadanía*, tanto en sus dimensiones históricas como conceptuales.

Dos son las novedades que al respecto pueden subrayarse de lo acaecido en los años siguientes, los impiadosos '90. La primera remite a la emergencia de la figura subjetiva del *ciudadano consumidor* que, a diferencia de la ciertamente erosionada imagen del *elector*, establecerá sus condiciones de determinación en las modalidades variables de demanda mercantil. El protagonismo de esta nueva figura que, desde luego, no ha sido ni es patrimonio exclusivo de la Argentina, tuvo en nuestro país no sólo la extraña particularidad de intentar sepultar la potencia de otras formas subjetivas –como la anteriormente mentada del productor– sino también de imponer la idea misma del consumidor como orientación paradigmática del *ethos* comunitario. Si en los '80 los derechos de ciudadanía remitían a la capacidad de elegir una *forma de vida* en común a través de la institucionalización de los mecanismos de representación democrática, en los '90 se pretendió hacer de la elección de mercancías una forma más sofisticada e individualista de la constitución de espacios de inclusión y circulación comunitaria.

La expansión del modelo del ciudadano-consumidor –que adquirió incluso rango constitucional con la Reforma de 1994 y estuvo asociada al desmembramiento definitivo de la estructura bienestarista de un Estado forjado en su matriz genérica durante el primer peronismo– tuvo dos funciones muy concretas: señaló y consagró a los reales “ganadores” del vertiginoso cambio, y pretendió ocultar, al mismo tiempo, la descomposición del mundo laboral y la destrucción masiva de puestos de trabajo.<sup>4</sup> En este sentido, si alguna continuidad puede establecerse en este movimiento de reformulación histórica y conceptual de la ciudadanía, movimiento que, como hemos dicho, va del apogeo del ciudadano *elector* a la

emergencia del ciudadano *consumidor*, es el borramiento del proceso de producción de la vida concreta y, por lo tanto, de las dimensiones sociales y conflictivas bajo las cuales los sujetos producen sus formas de vida.

Pero es justamente en ese lugar olvidado, allí donde se registraron las transformaciones más radicales en las formas de vida de los trabajadores, donde progresivamente fueron apareciendo otras figuras subjetivas cuyos cimientos pueden entenderse como el reflejo pesadillesco y real, como la contracara impensada de esta alianza *ideal* entre el elector y el consumidor. He aquí la segunda novedad que los noventa harán cada vez más perceptible, novedad que remite a la emergencia de esos sujetos que el sociólogo Denis Merklen ha llamado recientemente *pobres ciudadanos*, personas y colectivos sociales cuya politicidad se supo afinar en prácticas territoriales que resultaban escasamente visibles para intelectuales excesivamente preocupados por las formas republicanas y ciertamente renuentes a distinguir los efectos de un proceso tan complejo como vertiginoso, individuos y grupos que lograron un explícito reconocimiento sólo a través de las luchas sociales desatadas hacia finales del siglo XX argentino, luchas que les otorgaron un protagonismo insospechado sólo unos años antes.

Estos “pobres ciudadanos”, en principio víctimas de un proceso de cambio socioeconómico de magnitud que los transformaba y declaraba *perdedores* en todos los registros sociales, que los desplazaba de toda visibilidad hacia los márgenes del orden sistémico, buscaron articular, ante la retirada del Estado, respuestas propias a la debacle social: ocupaciones de tierra y construcción de asentamientos durante los ‘80 y ‘90, saqueos en el ‘89 y 2001, estallidos varios, escraches, luchas contra el gatillo fácil desde finales de los ‘80, piquetes en el interior desde 1995 y en Buenos Aires desde el 2000, ocupaciones de viviendas y edificios, recuperación de fábricas, fueron sólo algunos de los modos de expresión y construcción que encontraron los *sectores populares* para inventar, a partir de los *restos* de ciudadanía que se les ofrecían, otra politicidad.

3.

Ahora bien, si el derrotero de la categoría de ciudadanía puede resultarnos significativo no es sólo por sus resonancias sociopolíticas sino también por la llamativa dificultad que mostraron las producciones intelectuales del período antes mentado para dar cuenta de la emergencia de estos nuevos movimientos sociales. En efecto, ¿cómo entender el hecho de que la inteligencia colectiva de amplios sectores del pensamiento nacional no observara con atención y preocupación un proceso de exclusión social de semejante envergadura? Según nuestro modo de ver, dicha dificultad está en directa relación con aquello que advertía De Ípola ya en los ‘90 acerca de la transformación operada en el campo intelectual durante los ‘80 y proseguida en esos años, que hizo de la adhesión a unos valores nuevos, los de la democracia y los derechos humanos –y el abandono de otros considerados sin más envejecidos y peligrosos– el axioma de toda intervención del pensamiento.

El problema que debería indagarse y que nos interesa señalar aquí no es tanto el que nos conduce a cuestionar aquella elección como a pensar los condicionamientos y efectos que se suscitaron a partir del hecho de que tal desplazamiento se hiciera sin que mediara un debate más profundo sobre lo sucedido en los años ‘60 y ‘70. Por otro lado, discutir el concepto de *ciudadanía*, e indagar sus límites y su supuesto potencial puede resultar más que relevante para comprender las inscripciones de las nuevas subjetividades políticas que, ancladas en el horizonte hoy repensado del Estado Nación, intervienen en el espacio, siempre polémico, de lo público-comunitario con sus determinaciones materiales concretas. Podría aventurarse, en principio, que las razones de esta falta de debate quizás residan en la *grieta* misma que supo abrir la dictadura militar entre aquel pasado y el nuevo presente, y quizás también en todas las dificultades que no pudo menos que acarrear el compromiso existencial de los mismos protagonistas con un debate cuyas condiciones de efectuación eran todavía muy dolorosas. Sea por una razón o por otra, sea por ambas, sea por la ausencia de tantos otros por la muerte o desaparición, o simplemente por la fragi-



lidad de la democracia reciénvenida, tal como afirma De Ípola, el balance quedó *trunco*. Y sobre ese balance trunco se fue imponiendo, menos silenciosamente de lo que se cree, una escena de fragmentación sociopolítica ininteligible para buena parte de los intelectuales del período.

Lo cierto es que sólo después de Diciembre del 2001, la filosofía y las ciencias sociales en general comenzaron a considerar aquella nueva politicidad que venía a desmentir, trágicamente, un proyecto de ciudadanía que había olvidado, una vez más, la inscripción real de los sujetos individuales y colectivos en la dificultosa deriva por hacer posible la producción y reproducción de sus condiciones de existencia. Sólo después del 2001 hemos comenzado a tomar en serio la necesidad de revisar radicalmente aquel pasado para hacer posibles otras imágenes del porvenir, más complejas quizás, pero menos desentendidas de las injusticias sociales y los procesos de exclusión e invisibilidad colectivos operados en los últimos 30 años.

Hoy contemplamos un paisaje políticamente crispado y un malestar que crece sobre las ruinas de eso que seguimos llamando, quizás por carecer nombres mejores, figuras de la ciudadanía. Sin embargo, este horizonte general requiere ser analizado más detenidamente. Forma parte de nuestra hipótesis de trabajo conjeturar que las distintas enunciaciones del presente malestar tienen como condición de posibilidad las figuras ciudadanas antes mentadas –en parte ideales, en parte reales, con efectuaciones diversas e históricamente situadas. Es preciso pues, al menos en lo que a nosotros respecta, comenzar a definir el campo de una posible genealogía crítica que colabore con hacer inteligibles el estatuto de las demandas en no pocas ocasiones contradictorias de eso que se llama ciudadanía.

En este sentido, las preguntas que deberíamos hacernos quizás remitan a cuál es el *sujeto* que formula el malestar y que interpela al conjunto de locus socio comunitario: ¿se trata del *ciudadano elector* que vive el sueño de una república democrática y demanda el cuidado de las instituciones sin pensar siquiera que la democracia es

también el efecto de unas prácticas cotidianas que debe hacer suyas?, ¿se trata, más bien, del *ciudadano consumidor* que reclama su derecho a la libre circulación de cuerpos y mercancías para su disfrute cotidiano sin siquiera considerar la universalidad en el disfrute de esos derechos que tan vehementemente considera suyos?, ¿o, por el contrario, es el *pobre ciudadano*, o el ciudadano de los sectores populares, el que exige el retorno de unas protecciones mínimas por parte del Estado para que la democracia acoja en su seno un mínimo sentido convivencial, sin sospechar que su propia desprotección es el efecto del ocaso de una política que nominaba el sentido de la justicia?<sup>6</sup>

Estas preguntas nos obligan a retornar al comienzo de nuestra intervención, pues quizás deberíamos volver a preguntarnos con cierta honestidad si al intelectual contemporáneo le es lícito seguir utilizando en el vacío una categoría como la de ciudadanía despojándola del rigor inclemente que ofrecen las transformaciones históricas. En ese sentido ¿no define ese tipo de uso, tal como advertía Terán desde su cita, un tipo de intelectual, un intelectual que intenta desconocer hasta qué punto el Estado –a partir del cuál se pensaba el estatuto del ciudadano– y la democracia misma ven hoy erosionadas sus potestades por la efectiva corrosión del mercado? Finalmente, ¿hemos aprendido la lección del 2001, o soñamos, todavía, con esas aguas calmas que acallen las constantes inquietudes sociales y le den a nuestros conceptos esa consistencia extraordinaria que tanto se asemeja a la muerte del pensar?

#### Notas

<sup>1</sup> En este texto el profesor Oscar Terán reflexiona largamente sobre el estatuto del intelectual y sus derivas argentinas. La cita pertenece a un pequeño artículo de 1998 cuyo título es *¿Silencio de los intelectuales?*, ver TERÁN, O., *De utopías, catástrofes y esperanzas*, Bs.As., Siglo XXI, 2006. En lo que respecta a nuestro artículo, la deuda para con su pensamiento resulta tan notoria como evidente es la distancia que intentamos colocar respecto del balance que realiza Terán de la relación entre los años ochenta y noventa.

<sup>2</sup> El artículo que citamos apareció en la revista *Punto de Vista* en Agosto de 1997 (N°58). Consideramos relevante este trabajo por cuanto realiza un provisorio balance de la experiencia

de los ochenta que lo tuvo como protagonista destacado. A diferencia de otros pensadores, en lugar de colocar el problema “fuera de sí” –en el consenso neoliberal, en los males del menemato, etc.– De Ípola intenta pensar las razones del ocaso de la política en los años noventa a partir de sus vínculos no siempre visibles con el debate colectivo que en los años ochenta, los intelectuales no pudieron efectuar respecto de los sesenta y los setenta.

<sup>3</sup> Este profundo replanteo recorre un amplio arco de la *intelligentsia* nacional, tanto aquellos que abrevan en la tradición marxista-socialista, como quienes provienen del peronismo. Algunos textos fundacionales que orientan las líneas de la discusión futura son, por un lado, *Nuestros años sesenta*, de Oscar Terán, y *La producción de un orden*, de Juan Carlos Portantiero; por el otro, las principales producciones de la intelectualidad peronista confluyen en torno a la revista “Unidos”, dirigida por Carlos Chacho Álvarez. Un debate concentrado de estas cuestiones aparece en el libro *Los días de la Comuna*, compilado por Horacio González, que recoge las ponencias del célebre *Congreso de filosofía y Ciencias Sociales*, realizado en noviembre de 1986, en Pto. Gral. San Martín.

<sup>4</sup> Para una descripción rigurosa del proceso sociohistórico al que hacemos mención ver SVAMPA, M., *La sociedad excluyente*, Bs.As., Taurus, 2005.

<sup>5</sup> MERKLEN, D., *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática. Argentina, 1983-2003*, Bs.As., Gorla, 2006.

<sup>6</sup> Para un tratamiento del problema de la ciudadanía en tiempos de liquidez ver: LEWKOWICZ, I., *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Bs.As., Paidós, 2004.

COMUNIDADES

# FIGURAS DE LA MILITANCIA

POR Virgina Osuna

Somos oradores sin fieles, ideólogos sin discípulos, predicadores en el desierto. No hay nada detrás de nosotros; nada, debajo de nosotros, que nos sostenga. Revolucionarios sin revolución: eso somos. Para decirlo todo: muertos con permiso. Aún así,elijamos las palabras que el desierto recibirá: no hay revolución sin revolucionarios.  
Andrés Rivera, *La revolución es un sueño eterno*

El poder desaparecedor se constituyó, en la Argentina, en la última mutación del poder disciplinador, actuando como bisagra para la instalación de nuevas fuerzas económicas cuya matriz ideológica sería la de un poder nihilizador según el cual nada de lo que hacemos perdura y, por lo tanto, mejor nos cabría esperar, en algún recoveco de la inacción, la llegada de algo excepcional que devuelva el sentido a nuestras prácticas. A pesar de ello, las tareas de militantes políticos y sociales, cotos de caza de aquel poder desaparecedor, siguen existiendo, y esporádicamente se suman nuevos militantes a organizaciones territoriales a la vez que otros tantos se sustraen.

Los encuentros de la militancia en sus formas de reuniones, plenarios, etc., resultan por lo general muy alentadores pues se produce en ellos un encuentro de voluntades que salen a la superficie, dando cuenta de la existencia de una trama, que en el ocultamiento cotidiano tiende a alimentar cierto sentimiento de soledad y exotismo. Ahora bien, la dinámica que se adquiere en esas reuniones es

muy diferente de la que se ve en los barrios y ambas parecen discorrir en temporalidades históricas distintas.

El militante, que con mucho esfuerzo y honestidad, indague las condiciones de su tarea se verá frente a abiertas contradicciones tanto en su accionar como en su pensar. Un militante que quiera adentrarse en el territorio con una matriz mental de construcción de poder popular encontrará la muy extraña constatación de que los territorios mayormente se organizan en torno a una lógica de la supervivencia que poco tiene que ver con un pensamiento de lo colectivo. La tarea del militante, que coloca siempre su cuerpo y su mente en pos de un ideal, se ve asaltada por acciones de mera gestión de exterioridades materiales que lejos, muy lejos, están de su intención de contribuir a la generación de una determinada conciencia social que beneficiaría la lucha en clave de poder popular.

Lo cierto parece ser que hace rato que las instituciones dejaron de albergar, si bien nunca lo han logrado hacer de manera completa, a estos seres humanos del pueblo que viven increíblemente ocultos para nuestra sociedad, dispuestos en territorios que uno bien puede obviar en su desplazamiento cotidiano por las ciudades.

Algunos cuadros medios y altos que colocan su esfuerzo en los quehaceres militantes dentro de espacios ministeriales, pueden muchas veces perder de vista la realidad con la que se enfrenta el militante de base que es quien efectivamente se encarga de mediar lo teórico y lo práctico. Esta situación no es novedosa, pues bien sabemos que en los años setenta se la ha explotado hasta el máximo de lo imaginable. En efecto, aún rondan sobre la mayoría de las organizaciones sociales (sobre todo en las más grandes) esquemas de articulación de corte militarista, con jerarquías establecidas y cadenas de mando. La militancia de base se encuentra constantemente con el peso sobre sus hombros de tener que articular ya sea una movilización, ya sea un proyecto laboral autogestivo, ya sea un programa de alfabetización, ya sea un proyecto para adolescentes, etc., con la misión implícita de tener que crear un pueblo y recrear la ilusión de que ese pueblo existe cada vez que lo hace, *a pesar de* la realidad que devuelve una imagen completamente infiel.

Algunos resplandores del Estado de Bienestar, alguna catástrofe económica, la muerte de un compañero en manos del aparato represivo son de las pocas cosas que de tanto en tanto logran encender el sentimiento de lo común que acostumbramos a visualizar en la forma de colocar al pueblo en las calles. Ahora bien, qué nos acomuna de estos fenómenos sino que en ellos hallamos la excusa para alimentar, por fin, cierta inercia abrigadora que nos devuelve al mundo de lo ya conocido, de lo ya leído, un mundo en el cual todo es tan claro y binario que la mente del militante puede volcarse sin ambigüedades a una lucha de clases en los términos de la argentina moderna anclada en la figura del trabajo. La muerte nos coloca al abrigo del imaginario de un sindicalismo combativo, alimenta la ilusión de un enemigo material, de una fuerza imperial asible, la muerte materializa doblemente: dando cuerpo al poder inmaterial y remitiéndonos a un camino ya transitado.

Indagando, en el fuero interno, en la mayoría de los casos sin más herramientas que las constantes infidelidades que devuelve la realidad; sin atreverse en muchos casos a romper esa burbuja de sueños que inscribe y sostiene colectivamente a los militantes en un género de vida en el cual aún existe el compañero como figura confesionaria de autoridad moral; se recrea en cada reunión cierto acuerdo implícito de no dañarse con sinceridades que hagan desistir, dándose a sí mismos cientos de formas diferentes en nuevos proyectos, en nuevas organizaciones, en nuevas dinámicas estructurales, que permitan mitigar las heridas que produce en los espíritus una práctica que adquiere su ambigüedad al enfrentarse constantemente con la proliferación voraz de una lógica de supervivencia.

Aquello que moviliza a las nuevas subjetividades nihilizadas del barrio no es ni una convicción clasista, ni la lejana creencia de un colectivo perdurable, sino la pura exterioridad de la obtención de recursos materiales que aumenta la eterna demanda a un Estado que, a su vez, se configura en esos términos. Incluso el ímpetu reformista de nuestra era visible en la producción constante de siempre nuevas políticas públicas obedecen a tal demanda. Los lazos clásicos que entablaba la política en tiempos del poder disciplinador se

encuentran desplazados y el militante, entre otros actores por supuesto, asume en su práctica la invención de nuevas formas de politicidad. A pesar de ello, también al militante, orador sin fieles, revolucionario sin revolución, le toca en una suerte ganada encontrar que sobran las razones para perseverar, aunque no siempre la perseverancia logre adoptar las formas de lo común.

COMUNIDADES

# EXPERIENCIA, SACRIFICIO Y MUERTE

POR Guadalupe Lucero

¿Qué es lo que interpela Virginia en “Figuras de la militancia”? La cuestión de la *experiencia* de militancia, en su sentido más corporal y concreto, es decir, aquello a partir de lo cual se inscribe una diferencia. ¿En qué sentido es posible, para mí, en torno de mi biografía más personal, pensar una *experiencia* de militancia? Virginia dice: “La muerte nos coloca al abrigo del imaginario de un sindicalismo combativo, alimenta la ilusión de un enemigo material, de una fuerza imperial asible, la muerte materializa doblemente: dando cuerpo al poder inmaterial y remitiéndonos a un camino ya transitado”. Aquello que interpela es la experiencia de la muerte del otro como espacio de materialización de lo común. Esa experiencia es una experiencia del ser en común como obra de muerte.

El día que asesinaron a Fuentealba rápidamente se trazaron los paralelos: Neuquén, una marcha docente, un corte de ruta, una muerte a causa de la represión policial, 1997 // 2007. Todo se presentaba como la continuación de un gran arco que se desplegaba en diez años y que permitía rápidamente pensar en las continuidades, en lo que no cambia, en la “misma” lucha y los “mismos” asesinatos. En 1997, me tocó cortar el puente en una experiencia de militancia adolescente, en la fantasía de participar de “la punta del iceberg” de algo mucho mayor, tal como decía entonces un “compañero” del PO. El iceberg no era justamente lo que yo hubiera

imaginado. Se hizo visible en Cutral-Co, con el asesinato de Teresa Rodríguez.

El estupor de esa muerte de pronto demasiado cercana, lejos de alentar una supuesta lucha, la arrancó de raíz. La imposibilidad de pensar un asesinato en el marco de una movilización popular, es decir, el aprendizaje de que al fin y al cabo la represión, lejos de mi infantilismo adolescente, era un poco más que el agua de los hidrantes, despertaba a la vez un profundo sentimiento de culpa. ¿Qué es esa culpa insoportable que se hizo patente allí?

En algunos de los discursos de la asamblea que se realizó al día siguiente para evaluar las medidas de fuerza a seguir, había cierto olor a rentabilidad, a tener algo a favor a la hora de negociar, cierta productividad de esa muerte que como en todas las lógicas sacrificiales permitía su reapropiación, abría posibilidades de una nueva fundación, de un nuevo punto de partida, o al menos de una potenciación de la fuerza que adquiriría así energías renovadas. La hipótesis de reapropiación florecía en un discurso que me atravesaba y que parecía unirse íntimamente a la lógica de la militancia. Este fantasma implicaba un giro en el estatuto ontológico de la lucha, le daba *seriedad*, importancia, a partir de allí era posible reforzar cierta comunidad de ideas y de acciones. De algún modo, la muerte se brindaba como un don de ser, como un plus ontológico, que en el fondo merecía agradecimiento.

¿Por qué la culpa? ¿De qué éramos responsables? Quizá de hacer entrar la muerte del compañero en una lógica intercambiable y productiva. Desde el momento en que esa muerte podría haber sido la de cualquiera de *nosotros*, nos nutría, nos conformaba. Y no era la única. Una puesta en serie de muertes “equivalentes” al menos en términos de sus efectos de “acomunamiento”. La muerte puesta rápidamente en serie. La rima fácil entre Cabezas y Teresa permitía reemplazar de un golpe los nombres en los cantos de las movilizaciones. Pero también intercambiable con Omar Carrasco, Víctor Choque y los desaparecidos. Una sola serie para todas las muertes. La puesta en serie traza, teje una trama donde lo común parece encontrar un último espacio de encuentro.

La culpa adviene como respuesta quizás a aquello que insiste en el hacer de la militancia. Me refiero a la insistencia de una demanda de consistencia para lo común, de cuyo suelo parece brotar una muerte compartida, deseada, buscada como fondo de ese lazo ausente. La militancia se articula en una vocación de justicia. Pero ¿sobre que horizonte se lanza esa vocación? El horizonte de aquella demanda es el de un imposible ser-juntos desembozado en el paso en falso de la producción de mártires, que parece dar densidad a esa vocación de justicia, pero sólo en tanto deviene obra de muerte, espacio siempre propicio y fértil para la ilusión de comunidad. Ilusión de una muerte asible y de un asesino identificable, que en su mutua consistencia parecen forjar ese horizonte en el que la mejor *buena fe* del militante encuentra su asimilación identitaria.

COMUNIDADES

# ESCRIBIR, PENSAR, HACER

POR Julián Fava

Somos ferozmente religiosos y en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se reconoce, una exigencia interior hace que seamos igualmente imperiosos.

Georges Bataille

A mitad de camino entre el sentido y el absurdo, entre el delirio y el fracaso, se inscribe la experiencia que nos constituye. Una experiencia que no puede decirse más que en la intimidad y que, como el amor, siempre es compartida: la *escritura*. Escritura y amor: dominios o registros que consagran eternidades. Interrupciones que tensan transversalmente individualidad y comunidad, fragmento y totalidad, identidad y diferencia, indiferencias y militancias. Apuestas de sentido y conjuros a la soledad: la escritura, a pesar de su aparente individualismo, ilumina una operación que, si en su génesis designa la soledad esencial de escritor, al mismo tiempo y en ese instante, rompe el vínculo que une al escritor con su propia obra.

Nuestra escritura no nos pertenece, pero no porque en nuestro lugar hable una musa o el murmullo del lenguaje, sino porque no podemos pensar más que a partir de lo que nos pasa, de lo que nos *fuereza* a pensar. Y lo que nos fuerza a pensar siempre es un límite, un umbral: la muerte, el amor, nuestros amigos, nuestros muertos, nuestros amores. Nuestros odios y nuestros rencores. Escribimos para intervenir, para ir hasta el límite, como lo hacen Virginia y

Guadalupe. Se trata, justamente, de ir más allá de lo aparentemente establecido, tabulado. Se trata de la escritura como un lugar de lo *común*, pero un común extraño, como lugar de exceso: como el territorio simbólico de una experiencia soberana, como el lugar en el que se elige vivir como se escribe y escribir como se vive.

Así aparece el habla como el lugar de lo que se dice, donde lo que se dice es dicho en nombre de un *nosotros*: el escritor, como el militante, sabe que estamos solos para confesarnos en la intimidad y de frente. La mano que escribe no hace más que retomar el gesto nunca acabado de la existencia escrituraria. Y escribir es exponer sentidos, desplegarlos, torcerlos y alisarlos, una y mil veces. Y esos sentidos que nos atraviesan, nos precedieron y nos sobrevivirán. Sin más autoridad que el propio decir, somos brujos o alquimistas: abrimos las cosas más allá —y a pesar— de las condiciones materiales de la existencia. Esa es una forma de hacer filosofía, de asir lo que hay: nuestra existencia escrituraria sin más exigencia que la necesidad imperiosa de decir.

Ese plano es la escritura y, en este punto, si no hay más autoridad que el propio decir —si no hay más autoridad que el propio hacer—, la escritura entonces es pura exterioridad y recorriendo su contorno se configura nuestro lazo: los proyectos que nos abren y clausuran a la vez. No se trata pues, sólo de la apertura del sentido sino de asomarse al plano contiguo: frente a las posibilidades infinitas del decir se traza una diagonal que asume una determinada forma frente a la *tradición*, frente a lo que se ha escrito, una forma de leer y escribir, de invocar potencias que nos trascienden y nos habitan. Ahí está la escritura, ahí estamos nosotros también. ¿Estará allí el militante?

Si la escritura es exterioridad es porque se presenta como el “umbral” o límite del sentido en el proceso de lectura y de interpretación de todo texto: su materialidad. Toda interpretación o reelaboración que siempre trabaja con la materialidad de la escritura se convierte al tomar una determinada posición o *tesis* en ley (o en sentido). Claro que lo otro del sentido no es el sin sentido sino la apertura ilimitada del sentido: el “yo” o el “nosotros” o el “mundo”. Por

eso la relación, entre la escritura y la ley (o la interpretación) es una relación de *discontinuidad*, una relación de superposiciones y excesos.

Asumido así, el pensamiento, obstinado, se convierte en una actividad riesgosa, se trata de donar una existencia impensable sin aquello que se ilumina en una relación de alteridad con la mera textualidad: la asunción del destino del suelo que nos toca habitar y compartir, la pura positividad de nuestros cuerpos y nuestras afeciones; la densidad de nuestro pasado que no deja de incitarnos a pensar y nuestro no menos complejo presente.

Una vez más: no vestir lo real de ropaje inteligible, desentrañarlo y apostar sin sosiego, ninguna otra cosa es pensar más allá de nuestros límites (y a partir de ellos), ninguna otra cosa es redefinir los límites entre la vida y la muerte: la escritura nos vincula así con nuestras potencias infinitas, con la eternidad; es también pensar no sólo qué tipo de filosofía queremos sino, y al mismo tiempo, transformar la realidad. De este modo, en un triple registro, la escritura como nuestra tarea ineludible adquiere sentido en: nuestro pasado (y presente) como registros ineludibles que nos fuerzan a producir; las instituciones en los que nos inscribimos o no; y nuestra intimidad: el lugar en el que, nunca en soledad, asumimos pensar. La pregunta entonces es ¿qué escribe el militante en la intemperie de su hacer, sin el abrigo ya de los ropajes de la Historia?



# LA PROMESA INAUDIBLE DEL MILITANTE

POR Gabriel D'lorio

Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Hay unas palabras del Zaratustra de Nietzsche que quizás sirvan para pensar la situación contemporánea del militante político desinteresado, del militante al que hace alusión Virginia en su texto, ése que no cesa de invocar la revolución por venir y que busca reinventar la intensidad del vínculo político. Se trata del discurso que Zaratustra dirige al pueblo en el mercado cuando baja de las montañas después de un largo período de introspección y meditación solitaria.

Zaratustra habla a los muchos con ardor profético y les habla de otro hombre, del hombre por venir, del *ultrahombre*. Les habla de la necesidad de superar al hombre y a su figura más temible y despreciable: el *último hombre*, ese pequeño hombre que vive aferrado sin más a la felicidad de los placeres mínimos, a la variedad del espectáculo mercantil. “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre —una cuerda sobre un abismo”, y lo único que en “el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”, dirá Zaratustra al pueblo incrédulo. Y si el hombre no es otra cosa que la figura de un tránsito que se revela ya crepuscular es necesario amar “a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su

ocaso”, pues, insistirá este orador sin fieles, ellos serán los que pasen al otro lado.

La escena sigue y es bien conocida: mientras Zaratustra describe al último hombre su discurso es interrumpido por ese mismo pueblo que le enrostra, con cinismo autocomplaciente, su amor incomprendible por el hombre por venir: “Danos ese último hombre, oh Zaratustra, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!”, le gritan los muchos y ríen eufóricos. El profeta del ultrahombre, derrotado y perplejo, dirá entonces a su corazón: “No me entienden: no soy boca para estos oídos”. El gran despreciador del último hombre no encuentra pues oídos en los muchos porque hace ya tiempo que éstos han devenido pueblo *resentido* pero feliz, multitud zombie cuya miserabilidad resignada se trama una y otra vez en la pequeña necesidad de cada día.

¿Qué hace el profeta derrotado entonces? Decide no hablar más a *ese* pueblo, renuncia a convertirse en su pastor, pero, he aquí el punto esencial, no se resigna a la pura soledad, y espera, con pasión alegre, encontrar compañeros de viaje, compañeros “que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos”, aniquiladores y despreciadores, pero también festivos bailarines, incansables forjadores de otro porvenir.

El problema del militante político contemporáneo que expresa en su configuración subjetiva tan claramente el problema de la política actual es tan profundo como el que formula Zaratustra, pero quizás más dramático aún, porque a diferencia del pensador que está más allá del bien y del mal, el militante parece estar despojado hoy de la violenta fuerza del *anhelo*. Parece haber extraviado el don de la promesa de otros hombres y otras comunidades. Camina solitario sobre las ruinas del ya viejo *hombre nuevo* que el Siglo XX quiso realizar y que acabó, fulgurante, en la pesadilla de la muerte colectiva y el horror de lo real.

Este militante, nuestro militante, se encuentra como nunca asediado por la lógica del intercambio mercantil que impregna el estilo de vida de las multitudes y se haya también sitiado por las técnicas de gestión estatal que, si no protegen esos circuitos de intercam-

bio, se declaran impotentes para modificarlos. Ontológicamente conectado a las grandes cadenas de información que producen a escala global masivas *servidumbres voluntarias*, el militante, siervo fiel de ideas desvencijadas, vive atribulado la era de la imaginación política clausurada, los efectos de lo que Virginia ha llamado “poder nihilizador”. Su drama se sitúa entonces entre la promesa hoy inaudible de la revolución por venir, la falta de oídos para una boca también carente de potentes anhelos y la cada vez más vasta deserción de compañeros vivos que compartan la tarea de forjar políticas nuevas para habitar de otro modo lo común, para inventar otro común. Orador perdido en un desierto sin fieles, caminante en busca de compañeros vivos, el militante parece hundirse solitariamente en el ocaso actual de la política, sin la esperanza aparente de una política por venir, sin un Zaratustra que le cante amorosamente a su entrega.

Y sin embargo, el militante, tozudo y precariamente esperanzado, sigue. ¿Qué mueve pues al revolucionario sin revolución, al militante sin pueblo cuando las imágenes plenas de un futuro venturoso han retornado como pesadillas? ¿Qué lo impulsa a seguir si el *presente* le devuelve un real que no cesa de desmentir sus actos más generosos? ¿De dónde saca el militante sus inauditas fuerzas para, a pesar de todo, *continuar*?

Una doble vertiente quizás explique la extraña potencia de estas fuerzas de las que se nutre la fidelidad militante incluso en tiempos inclementes. Hay, por un lado, una fuerza plástica que remite a un pasado inmemorial e invoca un *recuerdo claro* que en virtud de un *hecho presente* de cierta *significación* —aquella lucha colectiva, esa idea universal, esta muerte singular— activa en las memorias siempre heterogéneas de los pueblos las figuras más diversas de un *odio ancestral de clase*, esas que asechan como fantasmas a todo orden político. Una fuerza, pues, que parece sostener la voluntad de sacrificio y entrega desinteresada del militante más en “la imagen de los antecesores esclavizados” que en “el ideal de los descendientes liberados”, como advertía extraordinariamente Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*.

Sospecho que en esa imagen de los antecesores esclavizados que han luchado contra su esclavitud, en el camino ya transitado que mencionaba Virginia —y del que ella misma desconfiaba—, en la *captura* de un recuerdo que permite “encender en lo pasado la chispa de la esperanza” futura como suponía el pensador alemán, se encuentra una de las vertientes que alimenta a todos aquellos que marchan contra las injusticias del presente, a todos aquellos que tienen, como sostiene Guadalupe en su texto, vocación de justicia.

Pero ¿cómo evitar que esa vocación de justicia se traduzca en pasión totalitaria o en producción inconsciente de mártires tal como advierte también Guadalupe?, y más aún, ¿cómo no reproducir la lógica de la supervivencia cuando se revela condición de escucha y amparos para el trabajo situado, tal como insinúa Virginia? Presumo que no hay respuestas para interrogantes tan agudos. Pero me asiste la sospecha de que el militante se nutre —sospecha quizás demasiado cercana a memorias políticas personales—, además del *recuerdo claro*, de otra fuente a partir de la cual, a pesar de saberse sitiado por las evidencias que lo destituyen como figura activa, busca reinventar la intensidad inasible de una configuración radicalmente nueva de la vida en común. Se trata, arriesgo, de una fuerza esencialmente complementaria a la del recuerdo claro. Se trata de algo muy parecido a un *deseo oscuro*.

¿En qué consiste el *deseo oscuro* del militante, la opacidad que lo *mueve* en la misma medida que lo activa el *recuerdo claro*? Pienso que el militante siempre *quiere*, sin tener del todo claro cómo hacerlo, *crear* un pueblo nuevo, y sabe que este deseo, sólo precariamente formulado en el orden imaginario, le resulta de imposible realización en el orden caótico de lo *real*.

Pero el militante, obstinado, se mueve en el interior oscuro de ese deseo siguiendo un rayo tenue pero pertinaz que abre el otro campo de comprensión que porta, complementario al anterior: esto es, lo otro que intuitivamente sabe este militante del recuerdo claro es que crear un pueblo implica *querer quebrarlo*, implica querer poner en entredicho en forma radical el *lazo* que produce el entrecruzamiento actual de la variedad mercantil y la democracia proce-

dimental. Es allí, justamente allí, donde hoy el *dinero* y el *voto* no cesan de reforzar el poderoso lazo de la lógica del intercambio, que el militante desea y busca abrir un surco para pensar de nuevo lo común en el seno de ese mismo *pueblo quebrado*, un común que lejos de ser la equivalencia de la diversidad aparente no sea otra cosa que la singularidad irreductible que anuncia otros desconocidos mundos posibles.

Sospecho pues que el militante está, en este punto, en la misma situación del *poeta*, salvo por el hecho de que su hacer invoca exclusivamente a un colectivo. Pero es, como recuerda Julián en su texto, un hacer tan simbólico como el del *poeta*, entendiendo por ello no lo opuesto al hacer *material* sino una praxis que configura, extrae y propone un orden nuevo a partir del caos de lo real. He aquí entonces la sentencia hoy *inaudible* del militante: “*os prometo quebraros, os prometo recordaros una y otra vez, eternamente, que en el pueblo siempre hay más que pueblo, siempre hay otros pueblos posibles*”.