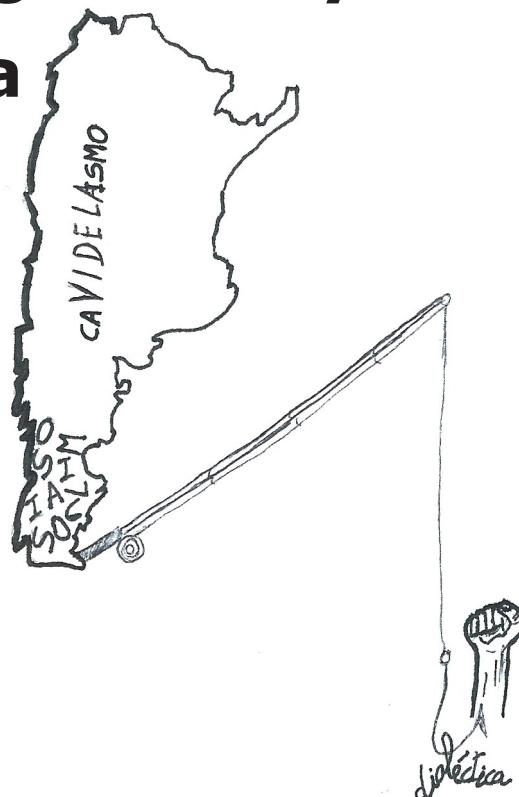


Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica



NÉSTOR KOHAN*

I. Un curioso cadáver

«Marx ha muerto» repiten con insistencia la Academia, las ONG y la literatura de última moda que se vende en las librerías de shopping. Autoritario, violento, estatista, verticalista, jacobino, determinista, eurocentrónico, patriarcal, brutalmente moderno, desconocedor de los pliegues más profundos de la subjetividad, ciego ante los nuevos movimientos sociales, ignorante ante la diferencia, despectivo frente al medio ambiente. Sí, tiene prestigio, pero no nos sirve para pensar el presente. El facebook lo apuñaló. «¡Doctor! Firme de una buena vez el acta de defunción. No hay remedio. Está muerto».

Curioso cadáver al que hay que comprarle un féretro nuevo cada mes, cada año, cada década. Qué teoría tan rara... necesita ser enterrada periódicamente. ¿No nos estarán engañando las funerarias posmodernas, posestructuralistas, autonomistas y posmarxistas para hacer un buen dinerillo?

En la Argentina de 1976 —fecha emblemática de nuestra cultura política que marca a fuego cualquier debate teórico en nuestro país— se clasifica al revolucionario marxista como «terrorista», «extremista», «delincuente subversivo». Una marca de época.

Más tarde, desde 1983 en adelante, al militante marxista y al simple manifestante se lo rotula como «activista». En los «90, al piquetero o fogonero se lo marca como «infiltrado», al huelguista se lo estigmatiza como «antidemocrático», al que exige lo que le corresponde se lo rechaza por su supuesta «irracionalidad». En las rebeliones del 2001 el marxista es el extremo opuesto de «la gente» y «el vecino». Desde el 2003 hasta la fecha, con ademanes y retórica progresistas, la lucha por el significado está sujeta al conflicto y la disputa, pero el marxismo continúa incomodando. Ni el más progre se lo traga. Marx continúa siendo indigerible para cualquier puesta en escena de la política criolla, ya sea que defienda un modelo extractivo-

*Néstor Kohan es doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha sido jurado en concursos internacionales de Casa de las Américas, en varios doctorados (UBA, FLACSO, etc.) y evaluador en CLACSO. Profesor concursado de la UBA, ha publicado 25 libros de teoría social, filosofía política e historia. Sus investigaciones han sido traducidas al inglés, francés, alemán, portugués, gallego, italiano, euskera, árabe y hebreo.



exportador, ya sea que vaya a remolque de la patria sojera. Situarse en la sociedad argentina a partir de una concepción marxista e intentar vivir cotidianamente a partir de una ética y una escala de valores inspirada en el pensamiento de Marx sigue siendo anormal. Incómodo, maloliente, disparatado.

¿A qué llamamos, pues, «normal» hoy en la Argentina? ¿Por qué la desaparición de 30.000 personas pudo vivenciarse subjetivamente en 1976 como algo «normal» para una parte significativa de la población argentina? (Porque la dictadura no fue sólo de Videla y Massera. A esta altura de la historia no podemos hacernos los distraídos).

¿Por qué la actual muerte diaria por inanición de familias enteras que viven en la calle delante de todo el mundo, el abandono absoluto de la vejez, la castración del futuro para muchísimos chicos consumidos por el paco sin haber aún llegado a la adolescencia se experimenta como «normal» (cuestionable y discutible, pero... «normal»)?

¿Qué malestares de la cultura argentina expresan las recurrentes explosiones aparentemente «irracionales» de miles de jóvenes en los recitales de rock o en las batallas campales de los partidos de fútbol que periódicamente dejan muertos en las tribunas? ¿Por qué esa rebeldía «anticultural» y «antisocial» nunca llega a expresarse políticamente como organización revolucionaria? ¿Por qué hoy un niño de la escuela primaria vive como «normal» la estética de la crueldad sin límites de un jueguito electrónico o los asesinatos racistas y la tortura de musulmanes en su serie preferida de TV?

Sin dar cuenta de estas preguntas prohibidas difícilmente se pueda comenzar a desarmar el mecanismo que repliega y recluye en la crispada geografía de la «irrationalidad» toda negatividad y toda crítica no sólo del modelo sino también del sistema capitalista.

II. La monstruosidad se viste de «normal»

¿Qué papel juega el sentido común en el establecimiento de los criterios y parámetros que demarcan lo «normal» de las variadas gamas de conductas supuestamente «irracionales»?

¿Puede aceptarse el sentido común de manera acrítica? ¿Es el sentido común absolutamente homogéneo y compacto? ¿Qué vínculo mantiene el actual sentido común con el proceso de construcción de hegemonía de los sectores dominantes en la Argentina a partir de 1976?

El sentido común, ese saber aparentemente compartido por todos los habitantes de un país (aquel que en otros tiempos el hoy vilipendiado diario Clarín denominaba «la manera de ser de nosotros, los argentinos»), no es puro ni es virgen. Constituye el resultado de una larga sedimentación de operaciones ideológicas, concepciones del mundo —muchas veces contradictorias— y procesos hegemónicos mediante los cuales determinados segmentos sociales logran generalizar y universalizar su interés particular de clase hasta convertirlo en «interés nacional».

No obstante, aun internalizando las múltiples influencias de la cultura de las clases dominantes, el sentido común nunca resulta compacto ni homogéneo (en sentido estricto convendría reconocer que existen y conviven muchos sentidos comunes, pero para simplificar lo nombramos en singular). Por el contrario, es básica y esencialmente contradictorio. Como bien señaló Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, en él se condensan las posiciones más reaccionarias y al mismo tiempo las más democráticas (aunque aquellas predominan sobre éstas últimas cuando la hegemonía social está en manos de las clases dominantes).

Por lo tanto tratar de repensar las marcas históricas cuya impregnación se cristaliza en el sentido común que hoy condena como «irracional», «loco», «anormal» y «demente» a quien se atreva a no aceptar la forma de vida del capitalismo implica desechar tanto el desprecio elitista de una (minoritaria) izquierda académica supuestamente «científica» —que sin mayores esfuerzos se desentiende del sentido común popular por su carácter «ideológico»— como la apología acrítica del «pueblo puro y virgen» que hoy realiza el (mayoritario) populismo posmoderno.

En el nudo de esa encrucijada histórica se nos presenta una fecha emblemática: 1976. En ese año trágico se produce un punto de inflexión histórico sin el cual resulta imposible entender qué se entiende hoy por «formas de vida

Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica

normales» para el sentido común predominante en la Argentina, qué se entiende por «locura demencial» (no individual sino principalmente en el terreno social y en el ámbito político) y qué se entiende por «irracional» o «inadaptado». A partir de allí el conglomerado heteróclito de concepciones del mundo que conviven tensiñadamente en el sentido común irá desplazándose hacia posiciones más conservadoras o «de derecha» en relación con núcleos centrales del sentido común popular predominantes en los 60 y los 70. La condena al imperialismo, la crítica al liberalismo y la necesidad de «la liberación» (término cuyo significado difuso y muchas veces contradictorio que el sentido común albergaba hasta ese momento sin problemas) son abruptamente reemplazadas por la «seguridad», el libremercadismo y los valores de una sociedad norteamericana —el mundo mediocre de Miami— que se vive hoy como la panacea universal. Por ejemplo, la figura arquetípica del «ciudadano-consumidor-contribuyente» sólo era mentada a comienzos de los 80 por personajes popularmente detestables como Bernardo Neustadt o Alvaro Alsogaray. Actualmente, en cambio, se ha convertido en un lugar común incuestionado en la política argentina del tercer milenio. El kirchnerismo ha modificado molecularmente algunos pocos de esos núcleos del sentido común en una dirección progresista, es verdad, intentando recuperar algunos fragmentos de la retórica de los años 70. Pretender no verlo o pasarlo por alto sería demasiado necio y extremadamente corto de vista. Pero en ningún caso ese intento de recuperar simbólicamente los ademanes y gestos de los 70 alcanza, ni por asomo, el grado de peligrosidad social y política que por entonces tenían (cuando el empresariado y sus altos gerentes, con sus barrios de élite, sus sirvientas y sus mansiones, tenía miedo real de ser alcanzado por la mano justiciera de las diversas insurgencias, algo que actualmente no ocurre ni de casualidad, ya que esos lúmpenes con trajes caros y automóviles importados facturan millones y con una tranquilidad e impunidad que provoca sencillamente asco). Con progresismo o sin él, con la megaminería contaminante o con la república sojera, hoy al capitalismo nadie lo discute. Su cuestionamiento y las estrategias de poder para enfrentarlo están fuera de agenda.

III. De la patria socialista al capitalismo en serio

¿Cómo explicarse ese notable desplazamiento de valoraciones y preferencias al interior del sentido común popular entre el que predominaba durante los años 60 y 70 y el que terminó predominando desde los 80 hasta hoy? Si descartamos —como es nuestro caso— el conocido lugar común populista de que «el pueblo jamás se equivoca» (¿cómo entender entonces el innegable apoyo popular a Hitler, a Pinochet, a Franco o incluso el consenso pasivo del que en gran medida gozó la dictadura argentina durante sus primeros años?), tendremos que explicar aunque sea someramente de dónde bebe sus fuentes el sentido común. Si este último no es entonces ni autónomo ni autosuficiente —he ahí la razón por la cual el pueblo sí puede equivocarse y lamentablemente muchas veces así lo hace—, ¿cuál sería la instancia envolvente cuyos colores tiñen e impregnán al sentido común? Desde las ciencias sociales la respuesta habitual ha sido —por lo menos en la teoría crítica en la cual nosotros nos inscribimos—: la ideología.

El término «ideología» posee una larga historia que no abordaremos aquí (algunos la remontan hasta los «ídolos» de Bacon, otros la refieren a Nicolás Maquiavelo, pero casi todos concuerdan en que corresponde a Destutt de Tracy quien lo formula en 1796 y sobre el cual teoriza en un libro publicado en 1801 titulado *Elementos de ideología*). A partir de la utilización que de este concepto Marx y Engels realizan en *La ideología alemana*, se abren dentro mismo del marxismo dos grandes tradiciones de pensamiento en torno a la teoría de la ideología y su vinculación con el sentido común.

La primera tradición, centrada en una concepción epistemológica de la ideología (entendida como «falsa conciencia» y como «error sistemático» que impide el conocimiento científico) tuvo en los 60 en el primer Louis Althusser (anterior a su libro *Elementos de autocrítica*) a su máximo exponente. ¿Cuál es el principal reparo que le podríamos hacer a esta línea de pensamiento? Fundamentalmente la incapacidad para comprender las contradicciones del sentido común —rechazado y cuestionado desde el althusserianismo por ser sim-



plemente una ideología deformante del acceso a lo real— y el carácter excesivamente restringido de la noción de «ideología» ya que se la entiende únicamente como un sistema plenamente homogéneo y articulado. Una visión que no da cuenta de las múltiples contradicciones, tensiones, préstamos y relaciones que están incorporadas dentro del sentido común.

La segunda tradición se inclina en cambio por una visión de la ideología mucho más elástica y flexible, de carácter no tanto epistemológico sino más bien sociológico en la cual la ideología no necesariamente debe ser falsa ni debe deformar el acceso a la realidad. Puede haber ideologías que deforman la realidad y otras que no lo hacen. El criterio de esta última tradición está centrado no tanto en el error y la verdad del conocimiento científico, sino en la remisión de la ideología a intereses sociales, propios de las clases sociales. Una concepción que permite entender de manera no esquemática ni mecánica la multiplicidad de tendencias políticas y culturales contradictorias que alberga el sentido común en su seno. En esta segunda tradición, la noción de «ideología» se aproxima y se asemeja mucho a la noción gramsciana de «hegemonía».

¿Qué es la hegemonía? No es un sistema formal cerrado, absolutamente homogéneo y articulado (estos sistemas nunca se encuentran en la realidad práctica, sólo en los esquemas, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una sociedad particular determinada). La hegemonía, por el contrario, constituye un proceso que expresa la conciencia y los valores organizados prácticamente por significados específicos y dominantes en un proceso social vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa. En una palabra, la hegemonía de un grupo social equivale a la cultura que ese grupo logró generalizar para otros segmentos sociales. La hegemonía es idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura porque además incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía y de influencia. Como dirección política y cultural sobre los segmentos sociales «aliados» influidos por ella, la hegemonía también presupone violencia y coerción sobre los «enemigos». No sólo es consenso (como

habitualmente se piensa en una trivialización socialdemócrata o posmoderna del pensamiento de Gramsci). Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva, está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de «tirones». Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a su adversario incorporando sus reclamos pero desgajados de toda su peligrosidad. El «respeto» que dicen tener ahora por los derechos humanos y por «la verdad sobre qué pasó con los desaparecidos» muchos de los que ayer avalaron el genocidio es un buen ejemplo de este mecanismo hegémónico de disgregación, cooptación y neutralización del «enemigo». Rodolfo Walsh, antes militante clandestino e insurgente, se convierte con dos pasos mágicos en un «progre». El Che Guevara recibe su estatua en Rosario sin fusil, porque según nos enteramos ahora al parecer habría sido «un pacifista». Todo se resignifica si suma votos. Como alguna vez alertó Walter Benjamin, cuando los vencedores ganan «tampoco los muertos estarán seguros», ni ellos quedan al margen. No se salva nadie.

Si la hegemonía no es entonces un sistema formal cerrado como tiende a entenderse la noción de «ideología», sus vinculaciones con el sentido común son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre él desde otro lado, desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía debe contrarrestrar). Si en cambio fuera absolutamente determinante —excluyendo toda contradicción y toda tensión— sería impensable cualquier cambio en la sociedad. Estaríamos prisioneros de las antiutopías o distopías: *Un mundo feliz* o *1984* (Michel Foucault no está demasiado lejos de allí).

Donde hay poder, hay resistencia. El poder jamás es absoluto. Los quiebres y tensiones irresueltas del sentido común, tienen también un origen histórico. Son núcleos de «buen sentido» —como los llamaba Gramsci— y deben su origen a la memoria histórica colectiva que, aun difusa, sobrevive en el pueblo y en los trabajadores. Porque aquellos mismos que son caracterizados como «irracionales» en su resistencia contra las formas de vida capitalista reactualizan y reviven para el conjunto social

Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica

la memoria de las grandes jornadas de lucha que protagonizó el pueblo argentino en las décadas pasadas.

Sin embargo, a pesar de que el poder nunca es absoluto, de que donde hay poder hay resistencia, de que el sentido común jamás es homogéneo y que la hegemonía de las clases dominantes nunca llega a cubrir absolutamente todos los espacios vacíos, ese mismo poder capitalista —que condena, como ya señalamos, a toda disidencia sistemática al ámbito de la «irracionalidad» y la «locura»— se vive hoy como autónomo y como inmodificable. Tanto por parte de amigos del gobierno como del lado de la oposición. No hay vida posible, según parece, fuera del capitalismo. ¿De dónde proviene tal creencia?

IV. Fetichismo y sacrificios humanos

La atribución de una autonomía absoluta al poder del capital, al margen de los sujetos sociales, como si aquel gozara de vida propia y fuera inexpugnable, responde a un proceso que podríamos denominar sin demasiada dificultad como «fetichista». ¿En qué consiste el fetichismo?

Sigmund Freud define al fetichismo como un proceso de sustitución (en particular: «el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora»). Sustituir, tomar una cosa por otra. Así también lo define Karl Marx en el último párrafo del primer capítulo del primer tomo de *El Capital* (y lo vuelve a repetir también al final de *El Capital*, en los capítulos «La fórmula trinitaria» y «Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés», ambos pertenecientes al tercer tomo de esta obra, por lo tanto está presente al comienzo y al final de *El Capital*). Para Marx el fetichismo consiste, como para Freud, en sustituir, en tomar una cosa por otra (Marx incluso lo cita en latín, lo denomina: *quid pro quo*), es decir, atribuir a las cosas características humanas —personificación— y, a la inversa, atribuir a las relaciones sociales y humanas, características de cosas —cosificación o reificación.

Este doble proceso (de personificación y cosificación) no responde, en Marx, únicamente a una «equivocación» subjetiva de los seres humanos. Marx no es un iluminista (como erró-

neamente pensaron muchos de sus seguidores), para él el fetichismo no consiste en un «error» superable mediante la explicación pedagógica. La apariencia invertida en la que se asienta el fetichismo tiene raíces en la realidad misma y sólo podrá superársela transformando esa realidad que la genera y la potencia.

El contenido metafórico al que hace referencia el término «fetiche» tiene un origen antiquísimo de carácter religioso y Marx lo sabe. Proviene de los ídolos y dioses paganos (Moloch, Baal, Malcom, Mamón —el dinero, el oro—) a muchos de los cuales se los adoraba ofrendándoles sacrificios humanos. Pero en la teoría crítica asume una nueva significación estrictamente historicista destinada a explicar un fenómeno específicamente moderno: la autonomía, independencia y hostilidad que determinados productos humanos —la mercancía, el valor, el dinero, el capital, el Estado y el poder capitalista— terminan adquiriendo y ejerciendo contra sus mismos progenitores: los seres humanos. En definitiva: un objeto muerto que cobra vida y se transforma en sujeto, un Frankenstein que se vuelve contra su creador.

En *El Capital* la clave de la teoría del valor —la columna principal de toda la obra, sin la cual todo ese inmenso edificio lógico se derrumba como bien lo señalaron los mejores críticos del marxismo de la escuela austriaca como por ejemplo Eugen von Böhm-Bawerk— reside en la particular índole social, el singular tipo de sociabilidad (indirecta, a posteriori del intercambio) que adquiere el trabajo humano en la sociedad mercantil: el trabajo abstracto. Un tipo de trabajo que sólo existe y se generaliza en la modernidad (por eso, aunque el fenómeno del tótem y el fetiche sean antiquísimos y precapitalistas, dentro de la sociedad mercantil capitalista este proceso fetichista de sustitución y de tomar una cosa por otra, la parte por el todo, es estrictamente moderno). Por lo tanto si la teoría del valor sólo se explica a partir del trabajo abstracto y el trabajo abstracto sólo se comprende a partir del fetichismo de la sociedad mercantil, entonces la teoría del fetichismo es la clave de la teoría del valor y en consecuencia de todo *El Capital* (como en su época demostraron György Lukács en su *Historia y conciencia de clase* y el bolchevique Isaak Illich Rubin en *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*).



Si el fetichismo deriva de un tipo particular de sociabilidad del trabajo humano en condiciones mercantiles capitalistas, entonces resulta ilegítima aquella pretensión de restringir la teoría del fetichismo únicamente a un proceso «ideológico» o «cultural», ajeno por completo a la materia central de la que trata *El Capital*, sin comprender que si el fetichismo es la clave de la teoría del valor (y el valor es la clave de todas las otras categorías de la economía política) no se comprende nada de *El Capital* al margen de la teoría del fetichismo.

La teoría del fetichismo no sólo resulta útil y pertinente para explicar el valor y el trabajo abstracto. También nos sirven para dar cuenta del Estado y el poder capitalista. Si al poder se le atribuyen características absolutas, si se niega cualquier vínculo con los sujetos sociales de cuya fuente el poder bebe su supuesta «autosuficiencia», entonces estamos también ante un proceso fetichista, no del valor ni de la mercancía sino del poder.

Lo más terrible de este proceso son las consecuencias que genera en la subjetividad y en la conciencia cotidiana del sentido común popular. La «objetividad espectral» del fetiche —en este caso del poder fetichizado y alienado— generan por contrapartida una subjetividad igualmente «espectral». El fetichismo se basa en un dualismo y una inversión, a mayor «autonomía» del poder capitalista, del valor y del mercado, mayor pobreza, miseria y abstracción del sujeto que se torna completamente impotente (pues toda su fuerza y su capacidad han sido expropiadas y subsumidas por el poder). El resultado de este dualismo y de esta inversión es un sujeto caricaturizado, disperso y derrotado que acepta la disciplina heterónoma del mercado y del poder como «normal», internalizando el proceso fetichista que atribuye al mercado y al poder una absoluta autonomía al margen de las relaciones sociales intersubjetivas. Cuanto más pierde el sujeto más gana su creación autonomizada.

Ese particular tipo de subjetividad domesticada y arrodillada ante sus mismos productos —el «libre mercado», el «capitalismo en serio», el «capitalismo ético», la sociedad «occidental y cristiana» y el Estado con sus Fuerzas Armadas garantías de la existencia de la misma comunidad argentina, etc.—, nunca nació por

«generación espontánea». Fue construida artificialmente a lo largo de la historia y a partir de un complejo proceso de operaciones hegemónicas. Ese particular tipo de subjetividad es el que aceptó en nuestro país como «normal», luego de la derrota popular de los años 70, el secuestro y la desaparición de 30 000 personas durante la última dictadura militar. El poder militar tenía tal existencia autónoma que, como sucedía con el dios pagano Moloch todos los «sacrificios» —los secuestros y las desapariciones— eran bienvenidos con tal que el dios —las Fuerzas Armadas y sus patronos empresarios, locales y norteamericanos— calmara su ira y su sed de venganza...

V. ¿Adiós al sujeto?

¿En la explicación de la historia argentina y de sus procesos sociales, la teoría crítica puede darse el lujo de prescindir de la subjetividad, a riesgo de desbarrancarse en el... «irracionalismo subjetivista» como hasta poco tiempo reclamaba el marxismo objetivista, primo hermano del positivismo?. ¿La historia argentina, y particularmente 1976, sólo se explica por procesos económicos? ¿Fue únicamente un «cambio en el patrón de acumulación»? ¿No estaba en juego nada más?

Que la categoría de sujeto supuestamente ya no cuenta en las ciencias sociales es hoy un lugar común en los ámbitos académicos vernáculos (un abandono que corre parejo con el abandono de la categoría de «totalidad» en aras de la religión indiscutida de «lo micro», «lo local» y «la autonomía del fragmento»). Por distintas vías (estructuralismo, posmodernismo, posestructuralismo, etc.) se ha afirmado hasta el hartazgo que la categoría de sujeto ya no sirve para explicar los procesos sociales. El sujeto, por definición, sería supuestamente una «categoría burguesa». (Además, decretan sin realizar ningún estudio empírico, que «ha desaparecido la clase obrera» por lo tanto... debemos despedirnos del sujeto).

Sin embargo, a contramano de esas modas académicas, la teoría crítica y la filosofía de la praxis no tienen un sólo punto de intersección con el humanitarismo burgués asentado en la defensa ahistorical y supraclasista de «la persona

Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica

humana» (seguramente blanco, cristiano, occidental y varón...), es decir en términos lisos y llanos, con aquel humanitarismo de origen jurídico que funciona como la legitimación acrítica del «propietario-ciudadano-consumidor» individual presupuestado por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la «elección racional» del marxismo analítico. La subjetividad colectiva —que sólo se transforma en subjetividad dispersa, fragmentada, disciplinada y subsumida en el poder colectivo expropiado y autonomizado del Mercado luego de un largo y sangriento proceso histórico— no es el sujeto individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el homo economicus eternamente mentado por la economía política neoclásica —la supuesta «ciencia» del neoliberalismo—).

Este otro tipo de subjetividad es fundamentalmente un sujeto colectivo que no ha desaparecido sino que, por el contrario, se ha multiplicado ampliando el radio de potenciales «sepultureros» del capitalismo. Su fuerza radica precisamente en su capacidad de cooperación y en la prolongación de cada uno de sus miembros particulares en el plus de fuerza que emerge del conjunto como fuerza social. El individuo aislado sólo llega a ser aislado luego de un largo proceso de rupturas históricas, que en la Argentina costaron la vida de casi toda una generación (pues no sólo habría que contabilizar a los desaparecidos sino también a los presos políticos, a los torturados que quedaron vivos, a los exiliados, etc.).

Que la única manera de defender los derechos sea peticionar sumisa y humildemente «ante las autoridades», que la única manera de hacer política sea por televisión con televidentes sentados en sus casas y completamente aislados de los demás, todo eso es producto de un largo proceso de rupturas. En suma: el surgimiento y la emergencia de una subjetividad socialmente disciplinada no remite precisamente... a la generación espontánea.

Por lo tanto, para este otro tipo de subjetividad colectiva que intenta poner en discusión el fetichismo del Mercado y del Poder capitalista, que aspira a disputar la hegemonía y que no

se arrodilla ni acepta la descalificación a priori de la voz del amo, la racionalidad no es instrumental ni calculadora (como la del burgués individual que opera en el mercado maximizando ganancias e intentando disminuir pérdidas). La teoría política que intenta defender los intereses estratégicos de esta subjetividad colectiva no es el contractualismo de factura liberal (mediante el cual se pretendió legitimar el régimen político posterior a 1983 como si hubiera sido producto de un «contrato libre y voluntario» y no como el régimen social que permitió la retirada ordenada —garantía de la impunidad futura— de las Fuerzas Armadas tras la derrota de Malvinas). Su ontología social tampoco corresponde a las mónadas aisladas (leibnizianas), donde cada hombre se convierte —vía el mercado— en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mútuamente excluyentes son organizadas por la «mano invisible» (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos...).

Esta distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y absolutamente contradictorias acerca del sujeto debería estar en la base de toda discusión al respecto (si desaparece o no, si las ciencias sociales lo disuelven o no, etc.) para evitar los obstáculos repletos de malos entendidos sobre los cuales se ha polemizado regularmente dentro de esta problemática en el interior de las ciencias sociales.

VI. ¿De qué racionalidad se trata?

El marxismo —entendido como concepción materialista de la historia, teoría crítica y filosofía de la praxis, no como metafísica cosmológica materialista— constituye sin duda el principal cuestionamiento radical de la modernidad capitalista. No toda crítica de la modernidad debe ser entonces posmoderna. Por ello, el hoy impostergable cuestionamiento de la modernidad capitalista (¿cómo dar cuenta sino de procesos centrales del siglo XX como Auschwitz, Hiroshima o Campo de Mayo y la ESMA argentina?) no implica necesariamente abandonar todo proyecto de emancipación y de crítica social, o toda concepción acerca de la subjetividad, como reclamaban hasta hace muy poco los partidarios de la posmodernidad o del pragmatismo norteamericano.



Constituye un hecho innegable que los genocidios más atroces del siglo XX —incluido el argentino, cuyas consecuencias todavía pesan sobre nosotros— se realizaron, no desde la «irrationalidad» ni desde la «locura» sino desde una planificación burocrática y racional (entendiendo aquí por «racional» la adecuación de medios tácticos a fines estratégicos). Los militares argentinos no asesinaron producto de un arrebato apasionado ni de una borrachera circunstancial. Planearon fríamente el terror y la eliminación de 30 000 personas focalizando sobre todo en los efectos disciplinadores que ese genocidio iba a dejar en el conjunto de la población argentina sobreviviente. La matanza fue el medio táctico, la finalidad estratégica «racional» fue remodelar el país eliminando de aquí a la eternidad toda posibilidad de resistencia y de insurgencia.

Que ese tipo de metodología represiva haya sido planificada, diagramada y ejecutada —tanto en la Argentina de Videla como en la Alemania de Hitler— a partir de moldes «racionales» no debería llevarnos al abandono definitivo de toda forma de racionalidad. ¿Desde dónde realizar entonces la crítica impiadosa de esa forma represiva, autoritaria y burocrática de racionalidad (la racionalidad burguesa, para decirlo sintéticamente) sino es desde otra forma, superior, de racionalidad?

De modo que el tipo de racionalidad que hoy en día entró en crisis terminal —junto con la categoría de sujeto burgués u homo economicus— y que debe ser objeto de nuestra crítica es la racionalidad abstracta, puramente formal-instrumental (como la prescripta por las variadas familias positivistas o estructuralistas) o limitada únicamente a principios de orden en los juicios y a reglas de procedimiento aptas para la construcción del objeto matemático (como el entendimiento que describe la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant). Esa es la racionalidad abstracta que operó en la cabeza de todos los burócratas genocidas alemanes, argentinos y mundiales.

Por ello la racionalidad que ha sufrido una crisis terminal es aquella racionalidad que dejaba fuera de su ámbito nada menos que a los valores y a la ética (tan cuestionados por el positivismo o incluso por Max Weber en su metodología para las ciencias sociales); a la historia

(por ser ésta un producto contradictorio de la actividad humana que jamás se subordina al plano de la lógica matemática, de la lógica trascendental o de las sobredeterminaciones económicas) y al sujeto (por constituir ese «plus» que excede siempre la mecánica determinación funcionalista de las estructuras, de los discursos y de las ideologías).

¿Qué hay debajo de esa razón abstracta y cosificada que soslaya la ética, la historia, sus contradicciones y el sujeto? Por debajo está el mundo intersubjetivo de la praxis y de la vida, el mundo de las relaciones sociales y el mundo del deseo. Allí, en ese terreno, debe ubicarse el «materialismo» de la teoría crítica y de la filosofía de la praxis, no en la supuesta «objetividad espectral» inmodificable de las estructuras económicas, tan alabada —dicho sea de paso— por el discurso fetichista de los economistas burgueses.

¿Caerá automáticamente el capitalismo por sus contradicciones internas? ¿Debemos prepararnos para recoger como una fruta madura el derrumbe de la sociedad que condena a millones de personas a la explotación, la falta de vivienda, el hambre, la desnutrición, la droga, la prostitución y el lumpenaje? ¿Cómo acabar con esa «objetividad espectral» de las leyes económicas que hoy, en nombre de «los mercados» operan universalizadas a nivel planetario? La reificación fetichista elevada a grados inimaginables en 1873 (cuando Marx publicó la última versión corregida —la más meditada y madura, la quinta redacción— de «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» como parte central de *El Capital*) sólo podrá ser superada mediante la política. No la política entendida como la esfera meramente «superestructural» que desde afuera viene a legitimar una legalidad económica autónoma y objetiva, sino desde una política que también debe penetrar en el plano de la subjetividad construyendo una voluntad colectiva de un sujeto social que jamás preexiste. El sujeto no existe, se crea. Hay condiciones objetivas previas (por eso no lo podemos hacer nacer de manera arbitraria ni caprichosa cuando se nos dé la gana según nuestro mero arbitrio) pero lo que define la partida es la creación de una voluntad colectiva. Las sociedades complejas nunca «caen» como una fruta madura...

VI. Nueva racionalidad y cultura de la resistencia

Ni la economía ni el poder capitalista tienen vida propia (aunque así lo parezca por el proceso fetichista) ni la historia es inmodificable (pues ésta no es nada más que el producto contingente de la actividad humana). Poner en discusión esos dos presupuestos de la ideología neoliberal constituye hoy la gran tarea pendiente de la teoría crítica y de la cultura de la resistencia. La materialidad que debemos defender quienes nos apoyamos y utilizamos la teoría crítica y la filosofía de la praxis no es la materialidad de las leyes físico-químicas, la materialidad natural. Es, por el contrario, una materialidad estrictamente histórico-social que incluye el análisis de la dimensión material de la subjetividad como uno de sus componentes centrales (análisis de la subjetividad que no debe ser restringida únicamente a su dimensión praxiológica, laborativa y racional sino que también debe extender su poder explicativo a la dimensión afectiva, simbólica e imaginaria) y también la problemática de la ética y los valores como ejes centrales de la materialidad.

¿Pero incluir a «la ética» y «los valores» dentro del radio de la nueva racionalidad no implica acaso caer en el idealismo, el voluntarismo, el subjetivismo? Sinceramente pensamos que no. Sólo se puede excluir a la subjetividad del materialismo si se entiende el materialismo como lo entendían los pensadores burgueses del siglo XVIII, esto es, como un materialismo mecánico que no entiende jamás la realidad como «actividad práctico-crítica» (*Tesis sobre Feuerbach*).

Ese nuevo tipo de racionalidad, a falta de un mejor nombre, continúa siendo la «dialéctica» (disculpas para quienes se horroricen al leer este término, sumamente bastardeado en el siglo XX para legitimar diversos oportunismos y razones de Estado y que hoy en día goza de mala fama a partir de la múltiple descendencia del tío Althusser y sus numerosos sobrinos «post»). Es precisamente la racionalidad dialéctica la que incluye en su seno tanto a la racionalidad lógico formal del entendimiento científico (defendido históricamente por la Ilustración y el racionalismo, desde el brillante Kant hasta el

anodino Popper) como a la dimensión subjetiva de los afectos, la ética, los valores, la imaginación y la voluntad (subrayados históricamente por el romanticismo, el psicoanálisis, el surrealismo y el marxismo antipositivista). Ambos planos deben ser incorporados como parte de un nuevo proyecto histórico de emancipación, a riesgo de caer en la unilateralidad pétrea de la cuantificación cosificada y fetichista del positivismo, ya sea en las aguas turbias y borrosas del irracionalismo posmoderno.

Sólo desde este gran angular dialéctico se podría rescatar, desde la teoría crítica del fetichismo, la voz de los vencidos, la racionalidad de los aparentemente «irracionales» (aquellos que se opusieron con todos los medios a la mano —incluida la fuerza material— contra el poder de los dominadores), la perspectiva histórica de los excluidos de la historia, los colectivos «inadaptados» y «anormales», los que no entran en el Progreso y la modernidad capitalista. Todos aquellos y aquellas que resistieron la dominación, el sometimiento y la conquista sin rendir culto al gran Dios del Progreso (ni a su hija menor llamada «Fuerzas Productivas»). Debemos someter a crítica, sin contemplaciones, a la historia contada desde los vencedores, «desde arriba», desde la racionalidad del más fuerte.

Hoy en día ya no podemos aceptar, bajo ningún pretexto, pretendidas «ortodoxias» seudomarxistas que terminaron desechar todo la historia de resistencias, luchas, guerras y revoluciones de Nuestra América y de todo el Tercer Mundo como si fueran apenas un gran equívoco, una prolongada sinrazón, un gigantesco disparate histórico, una anomalía incorregible frente a los tipos ideales (falsamente) universales de Europa Occidental, el modelo político de la revolución francesa, el modelo económico de la revolución industrial inglesa o algún modelo posterior, en ese caso de revolución proletaria, siempre postulado al mejor estilo de la metafísica y de la filosofía universal de la historia como tipo ideal a imitar. Los miles y miles de muertos que dieron su vida luchando contra el capitalismo, el imperialismo y el colonialismo no se pueden condenar —en nombre nada menos que de Marx!— porque, supuestamente, «no sabían lo que hacían» o porque «no tenían un programa para desarrollar las fuerzas



productivas» ni contaban con una buena receta europea para tributar al dios del Progreso. ¿Todas sus luchas carecían de sentido? ¿Eran simples rebeldías sin perspectiva histórica? ¿Pueblos sin historia ni futuro? En ese tipo de relatos, bochornosamente atribuidos a la racionalidad dialéctica del marxismo, se pintaba a las masas populares que resistieron el avance del capital como impotentes, irracionales, desorientadas, condenadas de antemano al fracaso. No poseían la dignidad, la entidad, la completud de Europa, por lo tanto no eran pueblos, no eran revolucionarios, no eran sujetos, no eran nada. Para esta lectura, la historia humana no tenía muchos caminos posibles condicionados por los conflictos sociales y la lucha de clases. Estaba fatalmente predeterminada de antemano. Los que ganaron...debían necesariamente ganar, no había otra posibilidad. Una visión aparentemente laica del viejo grito metafísico y religioso «¡Dios lo quiere!».

44

Así se relató durante demasiado tiempo la conquista de América, las guerras coloniales de rapiña europea o incluso la guerra al Paraguay en el siglo XIX. Una historia contada desde la legitimación retrospectiva de los triunfadores, aunque éstos hayan sido asesinos y reaccionarios, porque el proceso histórico en su conjunto habría sido, supuestamente, necesario e ineluctable y porque los vencidos —llamados invariablemente «bárbaros», «irracionales», etc., etc.— carecían «de un programa objetivo para desarrollar las fuerzas productivas»...

VII. La única verdad... es la lucha

Nuestra actual civilización capitalista no condena ni neutraliza la pulsión de muerte y el instinto de agresión sino que los potencia al infinito, los multiplica y los institucionaliza hasta convertirlos en sistema, en un nuevo Moloch capitalista que necesita «sacrificios» humanos periódicos, particularmente de niños hambrientos y harapientos —nuestros «chicos de la calle» sometidos a la droga, la prostitución, la violencia y el gatillo fácil de esos obesos degustadores de mozzarella disfrazados de azul— para calmar sus iras divinas (las del Mercado globalizado). Es un tipo de civilización que reprime violenta y salvajemente los impulsos solidarios que se introducen en el sentido

común por entre los intersticios del poder y la hegemonía reinante y que al mismo tiempo produce una nueva subjetividad disciplinada y arrodillada ante sus productos. La racionalidad de la parte (individual, fragmentada y completamente aislada) presupone la irracionalidad del conjunto social. El brillo triste y mediocre de Miami elevado a panacea universal.

Frente a este tipo históricamente transitorio de civilización, la gran tarea pendiente, en aras de la nueva racionalidad y de la verdad, consiste en destruir el mundo de lo que Karel Kosík denominó «fetichismo de la pseudoconcreción» y nosotros podríamos caracterizar como la inversión alienada de la pseudoracionalidad, la guerra disfrazada de paz, el genocidio sistemático y el gatillo fácil transmutados en «seguridad y orden», la fragmentación y la dominación en nombre del consenso contractual y el «respeto a las diferencias», la explotación transfigurada en libertad del mercado y «libertad de trabajo», la exclusión presentada como modernidad, la barbarie capitalista desplegada como el reino de la «normalidad» —un «capitalismo en serio» nos dice la TV— y la resistencia contra el capitalismo clasificada como «locura», «demencia», «disparate» e «irracionalidad».

Sí, la gran tarea pendiente debe intentar realizarse en aras de la razón y de la verdad, pero no de una verdad y una razón abstractas y formales que se impondrían por sí mismas, como el final feliz de una historia lineal, evolutiva y ascendente. La historia nada nos regalará (incluso nos quitará...). Sino de una verdad y una razón que sólo adquieren su sentido en las relaciones de lucha y en el proyecto libertario en las que están insertas.

Por ello, a pesar de todas las reservas que podamos mantener frente al empirismo de Galileo Galilei, quisiéramos concluir, como hemos hecho tantas otras veces, apelando a un hermoso pasaje de la obra de teatro de Bertolt Brecht que para nosotros tiene un poder de síntesis hasta ahora inigualado. Se trata de aquel diálogo, cuando el personaje representado por un monje le pregunta a Galileo: «¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?» y Galileo le responde: «No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la impongamos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan».