

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social**

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°74

Julio - Septiembre

2 0 1 6





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 74 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2016, PP. 79-89
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Desde Nuestra América: modos de la crítica y políticas emancipatorias

From Our América: ways of critique and emancipatory politics

Claudio VÉLIZ

Universidad de Buenos Aires,
Universidad de Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.

Resumen

Desde los albores del siglo XXI, nuestra región viene transitando una senda sumamente conflictiva, habiendo protagonizado diversos combates políticos, sociales y culturales. El mundo académico e intelectual ha experimentado una singular conmoción frente a una coyuntura inédita en que prosperaron las más diversas lecturas, traducciones, confrontaciones y cruces entre ciertas tradiciones críticas del pensamiento europeo y las notables elaboraciones teóricas y políticas (desde siempre, *contaminadas*) de nuestro continente. Para pensar y articular una política emancipatoria en y desde Nuestra América, a la luz de las restauraciones conservadoras en curso, nos proponemos explorar y reflexionar sobre aquellas encrucijadas.

Palabras clave: Crítica; herencias; ontología; traducción.

Abstract

Since the beginnings of the 21 century our region has gone through a very troubled path, having performed diverse political, social and cultural battles. The academic and intellectual world has experimented a singular commotion in the face of an unprecedented situation where prospered the most diverse readings, translations and confrontations between certain critical traditions of the European thought and notable theoretical and political elaborations (since always, *contaminated*) of our continent. In order to think and articulate an emancipatory politics *in and from Our America*, in the light of the conservative restorations now in process, we propose to explore and to think about those dilemmas.

Keywords: Critique; legacies; ontology; translation.

INTRODUCCIÓN

Pensar *desde* Nuestra América no supone el hallazgo de alguna singularidad original u originaria incontaminada sino, por el contrario, la ponderación de los diálogos, las mixturas, los mestizajes, las traducciones y las más diversas *contaminaciones* resultantes de inagotables cruces históricos y culturales. Precisamente por ello, decidimos acudir a los valiosos aportes de pensadores europeos (cuyas intervenciones desbordan cualquier catálogo exhaustivo y aún continúan despertando nuestro interés)¹, menos para detenernos en la exquisita complejidad de sus obras que para explorar (y confrontar con) algunas *derivadas* de la lectura, en virtud de las anómalas instancias democratizadoras que se han abierto en la región y de las restauraciones neoliberales que, en muchos casos, les han sucedido.

¿A QUÉ HERENCIAS (NO) RENUNCIAMOS?

En un artículo de 1897 que lleva por título: “A qué herencia renunciemos”, Lenin se ocupa, muy decididamente y con gran afectación, de abordar el problema de las herencias. Lo que por entonces movilizaba su agitada pluma era su particular adhesión a una herencia determinada: la de la Rusia reformista e iluminista de las décadas del 60 y 70. El autor de *El Estado y la revolución* distinguía, muy claramente, entre tres corrientes de pensamiento. La primera de ellas, que caracterizaba como “los ilustradores”, era una fracción progresista, burguesa e ilustrada, convencida de que el desarrollo de las fuerzas productivas acabaría, ineludiblemente, con el sistema de servidumbre atrasado, anacrónico y contrario a la modernidad de la Europa civilizada; en cuanto a “los discípulos” (la segunda corriente) – sostenía Lenin –, eran aquellos que debían recoger la herencia de “los ilustradores” (y de aquí el énfasis del texto por trazar esta línea de *necesaria* continuidad) aunque complementándola con el análisis de las contradicciones del capitalismo (que los progresistas burgueses no podían o no querían ver) y adoptando, de este modo, una posición *clasista* (en favor de los productores no propietarios).

Pero la condición indispensable para fortalecer dicho vínculo (“ilustrador-discípulo”), era renunciar a la herencia de la “tradición populista” (tercera corriente) responsable –según el líder revolucionario– del pesimismo histórico pequeñoburgués. Lenin responsabilizaba a los populistas por ser portadores de un desenfadado espíritu anticapitalista (y por lo tanto “reaccionario”), por su apego a una comunidad rural “atrasada”, y por su “idealización del campesinado”. En otras palabras, los populistas estarían defendiendo un modelo asiático-bárbaro-comunal que representaba un desvío/salto respecto del civilizado-europeo-industrial de los ilustradores. Los populistas habrían traicionado la herencia ilustrada por no haber comprendido los formidables modelos de “objetividad inexorable” planteados por Marx en *El Capital*. Sin duda alguna, *este* Lenin no había alcanzado a leer los escritos del “último” Marx, y, muchísimo menos, su correspondencia con la escritora y revolucionaria rusa Vera Zasúlich, donde no solo sugería que *El Capital* no ofrecía razones ni a favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, sino que incluso consideraba a esta última como “el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia”². De todos modos, no son los supuestos aciertos o errores de Lenin los que aquí nos ocupan, sino su firme *decisión* a la hora de optar por uno de los *espíritus del marxismo*: en este caso, por el que podríamos caracterizar como “ilustrado-progresista-etapista”.

Un siglo después, el argelino Jacques Derrida volvió a poner sobre el tapete el problema de las herencias, con énfasis similar. En *Espectros de Marx* (el más polémico de los textos derridianos, o al menos, el que más intervenciones, réplicas y contrarréplicas suscitó), Derrida despliega la crítica más exhaustiva y demoledora de los “capitalismos realmente existentes” cuyos defensores se hallaban

1 Nos referimos, muy especialmente, a los aportes de Derrida, Badiou, Rancière, Negri y Mouffe (y de algún modo, también a los de Foucault y Deleuze).

2 Carta del 8 de marzo de 1881

eufóricos, por entonces. Publicado en 1993, este texto se posicionaba ante el pretendido triunfo de la “democracia liberal”, tras el hundimiento de las “dictaduras comunistas”. El *neoevangélico* de Fukuyama se había impuesto como un “discurso dominante” que venía no solo a consagrar “el fin de las sociedades construidas conforme a un modelo marxista sino también el fin de toda la tradición marxista, incluso de la referencia a la obra de Marx, por no decir el fin de la historia sin más”³. Tras esbozar la “pintura negra” de eso que consideraba “las diez plagas del nuevo orden mundial” (desocupación, exclusión, desprotección laboral, guerra económica, deuda externa, industria armamentista, guerras interétnicas, expansión de las mafias y el narcotráfico, desigualdad de los Estados frente al derecho internacional), Derrida nos invita a pensar la paradoja de que el afán finalista y consagrador del evangelio liberal logre imponerse en un tiempo (desquiciado) en que la “desigualdad efectiva” –dice– es la más monstruosa de la historia de la humanidad. Y agrega el argelino:

*Pues hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangélicar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad*⁴.

De este modo, Derrida viene a poner en evidencia el hiato insalvable entre una “realidad” catastrófica y un ideal regulador (evangelio) que asume la forma de “discurso hegemónico” y que impide visibilizar como tal dicha catástrofe, en virtud del auxilio inestimable del “poder tecno-mediático” que “condiciona y pone en peligro toda democracia”⁵. El evangelismo fukuyamiano instaura su reinado (el de la democracia liberal) sobre las ruinas de la barbarie capitalista signada por la exclusión, la pobreza, la desprotección laboral, la guerra y el narcotráfico. Y sin embargo, el argelino evita caer en el binarismo de la *falsa conciencia* que opone al velo del relato ideológico (es decir, al fetiche), la pretendida contundencia de una supuesta “realidad dura” carnal e inobjetable a partir de cuyo desvelamiento se desvanecería la religión fetichista.

La (falsa) dicotomía *empírica-ideal* no se resuelve ni con la mera inversión de los términos, ni con una huida más allá de dicho conflicto insoslayable. Precisamente por ello, Derrida nos alerta contra dos interpretaciones posibles del hiato entre eso que, provisoriamente, podríamos llamar “la realidad” pura y dura (los acontecimientos históricos) y el evangelio (utopía/tierra prometida): una de ellas fundada en una lógica que él llama *idealista*, y otra aferrada a un espíritu que denominaremos *nihilista*. En el primer caso (idealismo), lo que se procura es continuar sustentando el ideal/evangelio hasta lograr que “la realidad” se ajuste a aquél (no obstante, aun para esta hipótesis, resulta necesario el recurso a determinado espíritu de la crítica marxista que permitirá evidenciar dicha realidad como “desajustada”). La otra interpretación pone en cuestión la noción misma de una idea reguladora (ya se piense como *democracia liberal, comunismo, igualdad, fraternidad o derechos humanos*); de modo que aquí, la sospecha alcanzaría a todos los conceptos elaborados por el pensamiento metafísico, incluso al concepto de *hombre* y a las ideas de *democracia* y de *representación* que de él se derivan (también en este caso, el escepticismo debe leerse como invocación de cierto espíritu del marxismo).

De esta manera, nos hallamos ante dos razones diferentes, aunque igualmente atendibles, “para ser fiel a un espíritu del marxismo”. El problema –dice Derrida– es que por sí solas, abandonadas a la suerte de su encierro incontaminado, ninguna de ellas logrará producir una “repolitización” exitosa, e inclusive consumarán el abandono liso y llano de toda política, con el riesgo de “conducir de nuevo a lo

3 DERRIDA, J (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, p. 70.

4 *Ibid.*, p. 99.

5 *Ibid.*, p. 67.

peor, a algo peor que el mal, por así decirlo, a saber, a una especie de idealismo fatalista o de escatología abstracta y dogmática ante el mal del mundo” (*Ibid.*). Y sin embargo, lejos de abandonar, sin más, ya la promesa redentora (escatología mesiánica), ya la crítica radical, sostiene que solo en su conjugación, en su inter-implicación, en su entrelazamiento, ambas expresiones posibilitan y alientan una intervención decididamente política, imbuida tanto de la hipercrítica (*deconstructiva*) como de una ética emancipatoria (mesiánica).

Precisamente por ello, el argelino nos invita a “elegir entre espectros”, al tiempo que decide exponerse a todos los riesgos que implica su propia elección. Así, declara su fidelidad tanto a ese espíritu del marxismo que nos impone la ininterrumpida labor de una crítica abierta a su propia reevaluación, transformación y autointerpretación, es decir, de una crítica capaz de *deconstruir* la ontología materialista; como a aquel otro que enarbola cierta experiencia de la promesa, cierta afirmación emancipatoria y mesiánica ajena a las pretensiones metafísicas y/o religiosas.

La política –para Derrida– consiste, de este modo, en una intervención situada y contingente, asediada, a la vez, por la escatología (*mesianidad sin mesías*) y por la hipercrítica (*deconstrucción*). Una intervención responsable y arriesgada que se sumerge en la tensión y habita la discordia; que *decide* a cada momento, en cada circunstancia única e irrepetible. A igual distancia de un exilio (impolítico) más allá de todo orden-ley, y de un arrebató testimonial-ficcional que antepone, a la irreductible complejidad de *lo real*, el “modelo ideal” de la comunidad incontaminada, la *politicidad* derridiana consiste en (con) vivir (pensar/actuar/intervenir) *en y desde* esa tensión insalvable entre “la promesa infinita (...) y las formas determinadas, necesarias pero necesariamente inadecuadas de lo que debe medirse por esta promesa”⁶; en abrir la historicidad al acontecimiento, en empeñarse en el deseo emancipatorio como “lo indestructible mismo del ‘es preciso’”⁷. He aquí, por consiguiente, la condición de la *repolitización*, e incluso –como nos sugiere Derrida– de otro concepto de *lo político*.

Sin duda alguna –y tal como acabamos de insinuar– debiéramos pensar estas “derivadas” ético-políticas derridianas, menos como una forma específica de entender la ética y la política, que en su conexión con un modo particular de concebir y ejercer la crítica. Y precisamente por ello, nos interesa cotejar dichas estrategias *deconstructivas* con otras intervenciones críticas (o bien, *poscríticas*) que han inaugurado el *giro ontológico/político*. Tras la crisis de los neoliberalismos en nuestra región (y muy especialmente, de las rebeliones en la Argentina de fines de 2001), ambas miradas han inspirado abundantes lecturas y combates discursivos.

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD Y ONTOLOGÍAS POLÍTICAS.

Mucho ha insistido la “crítica de la Modernidad” en la necesidad de violentar las dicotomías jerárquicas instauradas por la metafísica de occidente, más allá de que no haya logrado consenso sobre el modo de leer dichas dualidades ni tampoco en las formas de intervenir respecto de aquellos antagonismos. Lejos de proponer una estricta clasificación, digamos -no sin ciertos reparos- que algunos de aquellos críticos se contentaron con invertir la jerarquía (para decirlo brutalmente: poner el *cuerpo* y *lo sensible* en el lugar del *alma* y *lo inteligible*, reemplazar el *Estado* y la *administración* por la ética y la política, optar por la *singularidad* en su batalla contra la *totalidad*; etc.); mientras que otros entendieron que la radicalidad del quiebre suponía huir, sin más, de las dicotomías en nombre de un *diferencialismo* reticente a cualquier dialéctica del conflicto (por ejemplo, ponderando una *afirmativa potencia de la multitud* ajena a los antagonismos y la *negatividad* de la contradicción *dialéctica*). Finalmente, unos pocos desaconsejaron tanto la ingenuidad del exilio incontaminado (por la filosofía, el Estado, el lenguaje o el derecho), como

6 *Ibid.*, p. 79.

7 *Ibid.*, p. 89.

la mera inversión jerárquica incapaz de escapar de la lógica binaria, y de intervenir efectivamente en la conflictividad social. Tanto las *deconstructivas* reflexiones de Jacques Derrida que han inspirado/aseñado este texto, como la crítica benjaminiana de la lengua, el derecho y las filosofías de la Historia, se inscriben –de acuerdo con nuestra interpretación– en esta última perspectiva.

La Modernidad (valga la osada metonimia) se ha obsesionado en la búsqueda de un fundamento trascendente, inmovible y objetivo para la praxis política. Las denominadas teorías *fundacionalistas* (alimentadas, muy especialmente, por la sociología positivista y el reduccionismo economicista) postulaban la existencia de principios “objetivos” e incuestionables que regirían, “desde afuera”, el funcionamiento de las sociedades y las prácticas políticas. Estos férreos fundacionalismos entraron en crisis hacia fines del siglo XX, como consecuencia de la caída de los regímenes basados en la infalibilidad del Partido-Estado, pero también de la crisis de las democracias liberales. Tras la conmoción de las certezas fundantes, la teoría política ya no pudo dejar de pensar en el “carácter ausente y contingente de todo fundamento” (divino, natural, racional, etc.). Si en algo coincidieron los cultores del pensamiento político posfundacional fue en el establecimiento de una *diferencia* entre la *política* (instancia normalizadora regida por el aparato estatal) y lo *político* (lo que excede, desborda y denuncia la contingencia de las pretensiones fundacionales). Una distinción que además, como bien señala Oliver Marchart⁸, es ontológica, o mejor aún, remite a la diferencia entre la dimensión ontológica de lo *político* y las prácticas ónticas de la *política* convencional.

Alain Badiou fue, sin lugar a dudas, uno de los más grandes exponentes de una distinción que remitió a la *diferencia ontológica* entre *ser* y *acontecimiento*. Aunque invirtiendo conceptualmente la terminología utilizada por la mayoría de sus colegas, consideró a lo *político* como el dominio de la representación, la gestión de lo social y la contabilidad de lo múltiple; y a la *política* como la suspensión de dicha ficción, como el acontecimiento que permite la irrupción de la multiplicidad (esencia del ser), de la singularidad y la infinitud denegadas/disimuladas por la “cuenta de lo que hay”, por los saberes enciclopédicos del Estado. Si lo *político* se define por la conservación a cualquier costo (incluso utilizando la fuerza) de un determinado “estado de situación”, por la obsesión (estatal) consistente en tornar previsible y controlables (es decir, *unificables*) los elementos de una situación siempre desbordante; la *política* es lo que se sustrae a lo que hay, la invención de lo que no hay, la emergencia de lo nuevo, del exceso, del acontecimiento invisibilizado por el procedimiento contable; la *política* es el señalamiento de esa *falla* estructural, de ese *vacío* constitutivo que ocultan las pretensiones fundacionales. El problema es que si todo Estado (sin excepción) está condenado a reproducir el asfixiante sistema de lo *Uno*⁹, siguiendo a Badiou, posiblemente debiéramos concluir que para intervenir con cierta eficacia, una estrategia emancipatoria debería desentenderse o tomar distancia de dicha maquinaria infernal para evitar cualquier contaminación¹⁰.

Desde una perspectiva más decididamente deleuziana, Toni Negri despliega su crítica tanto de los modernos poderes constituidos como de las retóricas fundadas en la lógica (dialéctica) de la contradicción. En el desarrollo efectivo del capitalismo posfordista encuentra Negri una oportunidad inestimable para (re)pensar la teoría política, la actualidad de las potencialidades emancipatorias, y las ventajas del

8 Cf. MARCHART, O (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires.

9 Es decir, a controlar/registrar/contabilizar/asimilar la potencia (colectiva) irreverente de la invención (política).

10 La idea de una política a *distancia* del Estado ha suscitado diversas polémicas. Ciertamente, la obra de Badiou nos ofrece varias orientaciones y miradas reticentes al esquema binario opositivo (Estado vs. Acontecimiento). Para profundizar en la complejidad de la “problemática acontecimental”, sugerimos la lectura de un artículo publicado en una edición anterior de esta revista: FARRÁN, R (2014). “Pensar el Estado a partir de la filosofía de Alain Badiou”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 19, n°. 66, Julio-Septiembre, pp. 67-77, CESA-Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

trabajo inmaterial y de la potencia creativa e innovadora de la *multitud*. Esta última (largamente eclipsada y/o negada por el relato de la Modernidad) remite a la potencia inmanente del ser que, por fin, puede (auto)instituirse como potencia política, como *poder constituyente*. Claro que ahora el concepto de *poder* no alude a una conquista respecto de un adversario, sino a una nueva subjetividad capaz de construir, democráticamente, la libertad, la igualdad y *lo común*. Del mismo modo, la idea de Revolución ya no alude a una transformación signada por el poder de policía y la administración del dinero, sino a una situación en la cual el “excedente de subjetividad” se organizaría de manera libre y autónoma, es decir, alejada de cualquier forma de la *mediación* (social) y de la *representación* (política). En tanto invento del sistema burgués –así lo entiende Negri– “la representatividad” ya no puede sostenerse. En perfecta sintonía con las más difundidas teorías de la globalización, el filósofo italiano considera que los Estados (burgueses) ya no pueden sostener la esfera general de la producción, ni atender a los nuevos conflictos suscitados por un “capitalismo cognitivo” posfordista basado en la “expropiación de la cooperación social”. Para decirlo de otro modo: frente a la metamorfosis del sistema global con su nueva lógica de poder y su forma original de soberanía (es decir, frente a la consumación del *Imperio*), los (modernos) *poderes constituidos* ya no tienen posibilidad de reinventarse, de producir hegemonía en torno de sus arruinadas estructuras y de sus anacrónicas instituciones representativas. Lo que queda por hacer, entonces, es “organizar el éxodo”, desobedecer a “los nuevos patrones del mundo”, promover la deserción para producir, de manera “autónoma”, una nueva organización democrática de *lo común*.

Desde un lugar muy particular (que lo convirtió en un pensador inmune a las clasificaciones posmodernas/estructuralistas/fundacionalistas), Jacques Rancière también problematizó la relación entre dos órdenes inconmensurables: “el de la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres parlantes en general”; o bien, entre “el orden natural de la dominación” y la interrupción “de una parte de los que no tienen parte”; entre “la aritmética de los intercambios y las reparaciones”¹¹ y la *cuenta errónea* de las partes, la distorsión, el *desacuerdo*, el litigio que suspenden dicha aritmética como racionalidad propia de la política. Se trata, entonces, de dos procesos heterogéneos: el del gobierno o la administración (*policía*) y el de la emancipación (*política*) en tanto práctica atravesada por el presupuesto de la igualdad “de cualquiera con cualquiera”. Podemos hablar de *lo político* –sostiene– solo cuando se produce dicho encuentro, dicha torsión. Hay política

cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Esto quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces. En efecto, lo que por lo común se atribuye a la historia política o a la ciencia de lo político compete la mayor parte de las veces a otras maquinarias que obedecen al ejercicio de la majestad, al vicariato de la divinidad, al mando de los ejércitos o a la gestión de los intereses. Solo hay política cuando esas maquinarias son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden¹².

Hay política cuando irrumpe/interrumpe una lógica que, sin embargo, el orden ya suponía (la de la igualdad), para conmovirlo, suspenderlo, hacerlo temblar. Hay política porque hay cruce, tensión, interrupción, desacuerdo, “diferencia de la sociedad consigo misma”. Y si la democracia es el régimen mismo de la política, podemos concluir –derridianamente– con Rancière que ni en un orden *policía* basado en la mera administración (aritmética) de intereses, ni en el desorden anárquico de una emancipación triunfante que aniquila toda normativa “policíaca” (jurídica, estatal, gubernamental) habría lugar alguno para el litigio democrático.

11 RANCIÈRE, J (1996), *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 60.

12 *Ibid.*, p. 32.

También Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se habían mostrado partidarios de trazar una división entre *la política* (nivel óntico: conjunto de prácticas e instituciones que organizan la existencia humana) y *lo político* (nivel ontológico). Claro que para ellos, este último no podía pensarse como el escenario armónico de la libertad y la deliberación pública, sino como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Según Mouffe, “es la falta de comprensión de ‘lo político’ en su dimensión ontológica lo que origina nuestra actual incapacidad para pensar de un modo político”¹³. Si el antagonismo es la dimensión constitutiva inerradicable de las sociedades humanas que se expresa en la relación (antagónica) nosotros/ellos (amigo/enemigo), el *agonismo* consiste en una práctica democrática consistente en la constitución de un “modelo adversarial” que permita dirimir “democráticamente” dicho conflicto. Lo que está en juego en la lucha agonista –dice–

*(...) es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional. La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios*¹⁴.

En lo que respecta al concepto de *hegemonía*, su comprensión –sostienen Mouffe y Laclau– supone “un campo teórico dominado por la categoría de articulación”¹⁵. Ambos reconocen que fue la idea althusseriana de *sobredeterminación* la que abrió la posibilidad de constituir un nuevo concepto de *articulación* basado en el carácter sobredeterminado de las relaciones sociales. La *articulación* pudo ser pensada, por consiguiente, como una práctica que relaciona elementos cuya identidad es el resultado provisional y contingente de dicha intervención. La imposibilidad tanto de definir un significado primero (céntrico/fundante) desde el cual pensar las diferencias, como de fijar un sentido último que las establezca (léase, por caso, la *democracia absoluta*), no debiera hacernos olvidar que, en los combates por la hegemonía, nunca cesamos de producir *discursos/puntos nodales* (¿relatos?) parciales, precarios, inestables y pasibles de ulteriores subversiones/intervenciones contrahegemónicas.

La política y lo político, Estado y acontecimiento, poder constituido y poder constituyente, policía y política, nos hablan de dos instancias heterogéneas, de dos órdenes inconmensurables, de una *aporía* no dialectizable (al menos en términos hegelianos) que despliega una tensión, una torsión, una discordia, un *desacuerdo*. Quizá no le hagamos justicia a la densidad teórica de cada propuesta problemática, si asumimos cada dicotomía como si se tratara de nombres distintos para aludir a un mismo problema; pero no por ello dejaremos de afirmar la existencia de un “núcleo duro” de afinidades que, en cada caso, se “resuelven” de formas diversas. Estas (similares) inquietudes de las que emergieron las (distintas) *ontologías políticas* –dice Gisela Catanzaro

*siguen resonando hoy tanto en las interpretaciones que forjamos sobre nuestro pasado reciente, como en nuestras preguntas sobre las tareas de la crítica y de una práctica política emancipatoria en la situación latinoamericana actual. Es por ellas que interrogamos los nombres. Pero, a la inversa, es en los nombres que podemos vislumbrarlas como inquietudes singulares, que sugieren preguntas, prácticas y modos de preguntar determinados, que pueden y quieren algunas cosas y otras no*¹⁶.

13 MOUFFE, Ch (2007). *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, p. 16.

14 *Ibid.*, p. 28.

15 LACLAU, E & MOUFFE, Ch (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, p. 129.

16 CATANZARO, G (2012-2013). “Críticas de la estatalidad”, *El Ojo Mocho otra vez*, n° 2-3, Primavera-Verano 2012-2013, Buenos Aires, p. 40.

Lo verdaderamente inquietante (y paradójico) es que aun en el mínimo matiz respecto de las formas diversas de abordar dichos cruces, puede abrirse –como dice Catanzaro– un verdadero abismo. Un abismo que separa (entre otras tantas cosas) dos modos distintos de entender la autonomía: bien como una incesante tarea a desarrollar, siempre frágil y carente de garantías; bien como existencia dada, como un “dato” preexistente que aguarda por su entrada en escena. Para decirlo de otro modo: aunque se trate de dos críticas del Estado y la estatalidad, es conveniente no confundir una que se resiste a identificar la política con los límites de lo político-estatal, con otra que solo entiende la política emancipatoria a distancia de las instituciones (postura muy similar a eso que aquí hemos denominado –de acuerdo con Derrida– *lógica nihilista* o doctrina del éxodo). Si el primer enunciado

podría ser capaz de iluminar cierta tensión entre una dimensión de estatalidad y una inquietud emancipatoria que no tienen lugares sociales únicos, fijos o establecidos independientemente de las coyunturas particulares, el segundo produce una positivización de la política emancipatoria –por una parte- y del Estado –por otra–, gracias a la cual parecería que cada uno se encuentra sencillamente allí donde no está el otro, para plasmarse en cada caso como una identidad plena; unidad simple y carente tanto de una dialéctica interna como de relación con su ‘otro’ más allá de la pura oposición entre meras exterioridades enfrentadas¹⁷.

PARA UNA LECTURA EMANCIPATORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA.

En Nuestra América se ha tornado más visible que nunca el largamente disimulado conflicto distributivo, ese litigio (no siempre democrático) por la igualdad que hubo instaurado (más allá de nuestros deseos autonomistas y diferencialistas) un combate persistente entre dos adversarios bien definidos: por un lado, la defensa y ampliación de los derechos democráticos, por el otro, la reacción conservadora del capital concentrado y las corporaciones. En este contexto de indisimulables *agonismos*, no resulta pertinente “organizar el éxodo”, propiciar una huida más allá de ese Estado-*campo de batalla* en que se dirime la disputa “realmente existente”. Precisamente por ello, de cómo *leamos* este cruce, de cómo nos situemos frente a dicha tensión, dependerá la eficacia de nuestros combates por la emancipación. Así, las actuales encrucijadas del pensamiento y la política latinoamericanos, también debieran entenderse (aunque no se agote aquí su abigarrado espesor) como una discusión sobre *los modos de la lectura* y sobre *las tareas de la crítica* (inseparables, desde ya, en su insanable culpabilidad/politicidad, de los modos de la práctica política).

En este sentido, el excesivo respeto acrítico por algunas fórmulas novedosas (como las que inaugura el *Imperio* de Negri y Hardt) distrae nuestra mirada de esa *potencia plebeya* que ha protagonizado y motorizado los recientes procesos regionales de democratización y ampliación de derechos. La negriana *multitud* –tal como sostienen Mariana de Gainza y Ezequiel Ipar–

lejos de intervenir disruptivamente sobre las formas de producción (material e inmaterial) del capitalismo contemporáneo (...) tiende a concentrar su eficacia en la realización de intervenciones de protesta en la esfera pública. Es decir, esa potencia de la cual se afirma que superó la división de lo social y lo político al politizar la totalidad de la producción material, en verdad, solo consiguió situarse entre lo social y lo político, en ese espacio intermediario que es la esfera pública. Esta intervención es la que sostiene la imagen de una potencia que no puede ser negada; pero su existencia no puede ser confundida con la disolución de las diferencias y contradicciones entre la economía, la política y esa productividad que se despliega en la esfera pública¹⁸.

17 *Ibid.*, p. 40.

18 DE GAINZA, M & IPAR, E (2012-2013). “Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista”, *Anacronismo e Irrupción*, Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, Buenos Aires, p. 143.

El carácter radicalmente *afirmativo* que le reserva Negri a las redes globales, a los flujos simbólicos y cognitivos del *trabajo inmaterial*, y a la descentralización y desjerarquización que signan la novedosa capilaridad rizomática, lo conduce a defender la *politicidad inmanente* del capitalismo flexible (es decir, del anarcocapitalismo especulativo del siglo XXI) que propiciaría la emergencia de una subjetividad creativa, emancipatoria y radicalmente democrática. No debiera sorprendernos, entonces, que Negri se propusiera (no sin coherencia, desde ya) barrer de un plumazo con la lógica “apriorística y transhistórica” de la contradicción dialéctica (en cualquiera de sus expresiones). Así, el combate contra dicha ontología histórica negativa y pretenciosa que habría simplificado la complejidad al subsumir la conflictividad social en un enfrentamiento especular entre sujetos opuestos (y que, por consiguiente, habría aniquilado las diferencias); adoptó la forma de una ingenua afirmación desentendida de los conflictos, antagonismos y contradicciones (es decir, de la “desigualdad efectiva” producida por las –derridianas– “plagas neoliberales”).

La *diferencia* y la *multiplicidad afirmativa* venían, de este modo, a reemplazar a la negatividad y la contradicción, desestimando los esfuerzos althusserianos por “pluralizar la oposición o sobredeterminar la contradicción”¹⁹. La pérdida que supone, para el pensamiento emancipatorio, el eclipse de la contradicción –tal como continúan afirmando De Gainza e Ipar en sintonía con Althusser–

difficilmente pueda ser sustituida por la opción vitalista que apela a la convergencia de Spinoza y Nietzsche. De hecho, un aspecto ineludible de la complejidad de los conflictos reales que Althusser trata de desentrañar conduce al punto ciego de todo vitalismo: ¿qué hacer cuando la conflictividad escinde desde dentro a todas las potencias en lucha? Por eso, termina reconociendo Althusser, la encrucijada que tensiona el pensamiento vivo de Marx es la que –una vez realizado el desvío por Spinoza– nos enfrenta otra vez a Hegel²⁰.

ELOGIO DE LA TENSIÓN NUESTROAMERICANA: HERENCIA(S) Y DEMOCRACIA PLEBEYA

Junto con el presidente boliviano Evo Morales, Álvaro García Linera viene liderando una experiencia profundamente democrática y democratizante en que los movimientos sociales (más allá de algunos roces y enfrentamientos inevitables) encabezan el proceso de transformación, gestionan lo público, integran el Parlamento, y organizan sus economías comunitarias regionales. El Estado, para García Linera, no es meramente una sociedad política sino la materialización de la correlación de fuerzas, una estructura relacional, una herramienta capaz de orientar la movilización social, consolidar sus triunfos e institucionalizar sus derechos. Por consiguiente, la contradicción: “Estado-movimientos sociales” solo se presenta como insalvable (y no como una tensión creativa) cuando el Estado es asumido meramente como monopolio, y los movimientos sociales como una entelequia intrínsecamente democratizadora y horizontalista.

Pero este intelectual boliviano nos habla de las cuatro “tensiones creativas” que debiera asumir todo proceso de transformación social²¹. Las otras tres aluden a los siguientes dilemas: a) entre la consolidación de un “núcleo duro” de liderazgo plebeyo y la necesidad de una articulación hegemónica que involucre a amplios sectores sociales; b) entre el interés general de la Nación y las demandas “corporativas” de grupos particulares (regionales, sindicales, comunitarios e incluso, empresariales); c) entre las necesidades de la industrialización y el desarrollo productivo, y el cuidado de la naturaleza y

19 *Ibid.*, p. 149.

20 *Ibid.*, pp. 149-150.

21 Ver: GARCÍA LINERA, A (2012). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio en Bolivia*, Edic. Luxemburg, Buenos Aires.

el ambiente, es decir, del *Vivir Bien* boliviano. El problema surge cuando nos afirmamos en uno u otro polo de la contienda, asumiendo dicho dilema como una aporía insuperable y no como una tensión que requiere ser abordada como tal.

Lo que viene a proponernos García Linera es que entendamos no sólo la conveniencia sino también la necesidad de asumir/vivir la tensión entre el Estado y las expresiones democratizadoras de la sociedad civil; de conjugar la interpelación al pueblo (y la recuperación de lo plebeyo) con la lucha de clases; de componer el comunitarismo autonómico con la articulación hegemónica; o para decirlo de otro modo, de leer a Marx con Katari, a Lenin con Bolívar, y a Gramsci con Mariátegui²².

La experiencia de gestión del tándem Morales-Linera torna aún más atractivo el concepto de *tensión creativa*, y nos invita a cotejarlo con otros ineludibles conceptos/ideas/figuras como los de *diferencia*, *contradicción* y *sobredeterminación*, pero también con los de *agonismo*, *hegemonía*, *articulación* y *equivalencia* (recuperados y recreados por Mouffe y Laclau). Este rescate de *ciertas* herencias althusserianas, gramscianas y derridianas, entre otras, nos resultará estimulante para pensar la actualidad de las tensiones creativas en Nuestra América.

Si algo hemos aprendido de las durísimas batallas (distributivas, simbólicas, culturales, hegemónicas) que venimos librando en la región (quizá podríamos decir, de esta gramsciana “guerra de posiciones”), es que debemos (como mínimo) sospechar de cualquier *ontología vitalista-afirmativa* dispuesta a “organizar el éxodo” más allá del poder y los antagonismos, y cuestionar la eficacia política de una potencia colectiva que pretende auto-instituirse como acción transformadora a *distancia* del Estado, el derecho y/o de las instituciones “representativas” (es decir, más allá de la política).

Como observa muy bien Horacio González (recurriendo, justamente, a *La razón populista* de Laclau y a la *Potencia plebeya* de García Linera), la tensión entre *diferencia* y *equivalencia* impide que cualquier término pueda convertirse en totalidad, y debe ser pensada, por consiguiente como “estructura fallada”, como objeto a la vez “necesario e imposible”²³. El actual gobierno argentino –dice González²⁴– es atacado en dos frentes: por una lógica “excesiva” de la diferencia (que derivaría en una visión de la sociedad fundada en el binomio amigo-enemigo), y por una lógica “falsa” de la equivalencia reticente a producir una articulación más amplia. El primero de esos frentes está representado –según este autor– por un liberalismo que no cesa de denunciar vestigios del nacionalismo revolucionario “setentista”; y el segundo, por una “izquierda social ecologista” (que aquí resumimos bajo la categoría de “autonomismo”) horrorizada por la sojización, la minería a cielo abierto, o por el ataque “incompleto” a las corporaciones. Y continúa afirmando González:

La operación conjunta de estas dos lógicas en el terreno intelectual permite que el gobierno sea atacado por una izquierda y una derecha que podrían articularse perfectamente en el mazo de tensiones que se produce entre ambas, tensiones que son las que precisamente posibilitan definir el populismo, ya que éste surge del juego infinito entre ambas lógicas que no son excluyentes (al decir laclausiano), y cuyo interjuego define lo político²⁵.

22 VÉLIZ, C. (2015). “Controversias y costuras. Lo dual, lo múltiple y lo real en nuestras democracias populares”, in: VÉLIZ, C & REANO, A (comps.). *Gramáticas plebeyas. Populismo, democracia y nuevas izquierdas en América Latina*, UNGS-UNDAV Edic., Buenos Aires., pp. 111-112.

23 GONZÁLEZ, H (2013). “Efectos sobre la cadena de equivalentes: apuntes sobre la situación”, *Debates y Combates*, nº 5, Julio-Agosto, Fundación Casa del Pueblo, Buenos Aires.

24 Se refiere al gobierno de Cristina Fernández de Kirchner.

25 GONZÁLEZ, H (2013). *Op. cit.*, p. 89.

La eficaz articulación de ambos “frentes de ataque” por parte de los medios hegemónicos, dio por resultado un “demonio totalitario y montonero”. Esto no significa, de ningún modo, que “el relato oficial” (y la práctica política que moviliza) haya acertado a la hora de articular su propia cadena de significantes. Tal como lo entiende González, dicho relato ha hipostasiado, innecesariamente, algunos, y desestimado otros que fueron recuperados, ya por la izquierda autonomista, ya por un liberalismo oportunista y alérgico a cualquier expresión más o menos emparentada con el “nacionalismo revolucionario”. Y concluye:

Sus aspectos republicanos, democráticos, jacobinos y antiimperialistas no se sueldan adecuadamente en un sistema de hegemonías y pluralidades que incluso sean capaces de mantener el campo intelectual como territorio específico de un diálogo atendido por más dúctiles lenguajes que los que muchas veces surgen de dogmas o cartillas doctrinarias que serían lo contrario al pasaje al Otro, la constitución del pueblo bajo otros focos (o vacíos) de articulación²⁶.

Cruces, traducciones, articulaciones hegemónicas, herencias... Lo sepamos o no, lo queramos o no –dice Derrida–, todos somos herederos (de Marx y del marxismo, es decir, de la singularidad absoluta de una promesa) con la tarea ineludible de testimoniar lo que somos, es decir, lo que heredamos. Toda herencia es la reafirmación “crítica, selectiva y filtrante” de una deuda impagable con alguno(s) de los espíritus inscriptos en la memoria histórica; y de allí, la exigencia de responsabilidad. Todo pensamiento –insiste– nace de una pulsión conjuratoria aunque nunca pueda alcanzar la verdad última y solo alcance a elegir entre varias conjuraciones. Toda problematización crítica debe luchar contra fantasmas a los que teme, y de los que intenta protegerse cavando trincheras y rodeándose de artificios. Precisamente por ello, más que constituir una ecléctica argamasa teórica amasada con los más disímiles ingredientes conceptuales²⁷, nos hemos propuesto *decidir* respecto de las herencias; elegir entre los espectros que nos asedian; tender un puente hacia todas aquellas expresiones emancipatorias con las cuales creemos necesario dialogar aun en el desacuerdo y la polémica inevitables; inaugurar una *gramática plebeya* (mestiza, impura, contaminada, atravesada por sus *otros*) capaz de producir una “síntesis disyuntiva”, una *vida-común* como “voluntad colectiva nacional-popular” (tal como la concebía Gramsci), como articulación que lejos de subsumirlos, multiplique los significantes/diferencias/herencias para potenciar sus combates *descoloniales*.

La *vida-común* no puede ser pensada, meramente, como potencia afirmativa, ilimitada, productiva, amorosa y cognitiva (ingenuo optimismo ontológico). Preferimos asumirla como una instancia insanablemente fallada, incompleta, fracturada, interrumpida por el vacío y la contingencia; y justamente por ello, exigida de un *suplemento* (político), de un vínculo social (óntico) que intente salvar, infructuosamente, una y otra vez, ese hiato insuperable. Para decirlo de otro modo (algo menos formalista): la *democracia plebeya* (tal como la piensa García Linera), aun en su insanable e ineludible materialidad política/institucional/estatalista, no debe (ni desea) renunciar a la (marxiana) afirmación emancipatoria-escatológica, a la (benjaminiana) irrupción relampagueante de la justicia y la redención-felicidad, a la (derridiana) experiencia de la promesa como *inyunción* imposible que arruina todo poder constituido para auspiciar el advenimiento de *lo otro* siempre *por-venir*.

26 *Ibid.*, p. 94.

27 Preferimos entender la cuestión de las herencias de un modo muy similar a como las pensó esa maravillosa tradición cultural *antropófila* de Nuestra América, que ha logrado cautivar al mundo entero desde este sur tan castigado. Desde Oswald de Andrade hasta Álvaro García Linera (a quien decidimos incluir como uno de sus geniales representantes) pasando por Roberto Fernández Retamar y los pensadores barrocos, han decidido pensar y crear en/desde el cruce/deglución de las más diversas tensiones constitutivas de la cultura y el pensamiento *nuestroamericano*. Nada nos impide entonces, abordar nuestras más arraigadas tensiones creativas insinuando un *cruce* productivo tanto con las aporías derridianas, como con la dialéctica (bien negativa, bien suspendida) frankfurtiana (aunque esta última problemática no haya sido abordada con detenimiento en el presente trabajo).



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, Nº 74

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en
Septiembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve