

MATERIALISMO PRAGMÁTICO EN COMUNISTAS OTRA VEZ*

Mauro Salazar J.

a *Luis Moulian.*

I- Preludio.

Existe una relación política entre algunas interrogantes cuya tensión nos “obliga” a repasar las paradojas de una retórica comunista. Para estos fines es posible servirse del recurso de la *politicidad*, por utilizar una expresión de Carl Schmitt (1932), desde un registro reflexivo donde el momento afirmativo de la decisión política –metáfora *Maquiavélica* que sanciona la deliberación- mantenga una continuidad con la “práctica teórica”¹.

Debemos advertir que no se trata de dos tiempos (teoría y política) que se constituyen separadamente para después establecer “zonas de encuentro”, sino de reconocer la autonomía de temporalidades que asiste a la *decisión* de la práctica teórica y así viceversa. Ello puede contribuir a una primera formulación de nuestro problema, a saber, ¿es posible una construcción teórica, consistente en sus articulaciones conceptuales y *políticamente radical*? Pero, ¿qué se entiende por política *radical*? Una posibilidad de contestar a estas preguntas consiste en relevar la necesidad de insistir en un conjunto de significantes tales como *subversión, cambio radical, transformación estructural*, en cuanto reclamo incansable por demostrar la escisión constitutiva que gobierna todo corpus

-
- El libro *Comunistas Otra vez. Para una teoría del Poder burocrático* de CARLOS PÉREZ SOTO, Arcis-Lom, Santiago, 2001, constituye un valioso texto de intervención política que se articula desde la izquierda académica pero que, sin embargo, intenta avanzar un paso más allá de lo que podemos calificar como un *historicismo epistemológico* arrinconado en el discurso universitario. En esta dirección, el libro desarrolla una versión hegeliana del marxismo y postula una teoría del poder burocrático con el fin de analizar problemas referidos al poder, la política y la enajenación (tolerancia represiva) en el marco de sociedades tardo-capitalistas. En su contenido medular expone cuestiones pertinentes para una discusión que puede ser abordada tanto en el plano político-filosófico, como también, en un registro conceptual-epistemológico. En esta ocasión, no examinaré los desarrollos categoriales que pueden constituir fortalezas del libro. Por el contrario, mediante una *escritura no disciplinada* y por momentos *alegórica*, me interesa problematizar las dimensiones filosóficas que estimo más vulnerables en su exposición interna.

¹ Aquí me hago parte de la lectura, no inédita pero sí certera, de Alberto Moreiras sobre esta categoría que emerge en el contexto del althusserismo; “*Entiendo práctica teórica* -nos dice el autor- *como la resistencia absoluta a todo proceso de cosificación o reificación de formas, sean formas estéticas, formas valorativas o formas conceptuales. Sólo la práctica teórica preserva la posibilidad de una irrupción del pensamiento*”. Al respecto véase, *Mulos y Serpientes. Sobre el principio Neobarroco de Deslocalización* (en prensa). A propósito de una reflexión crítica sobre la relación subalternidad/hegemonía del mismo autor se puede consultar; “Una relación de pensamiento. El fin de la subalternidad. Notas sobre Hegemony, Contingency, and Universality. Contemporary. Dialogues on the Left. (Butler, Laclau, Zizek)”, en *Cuadernos Sociológicos, Post-marxismo o en los márgenes del marxismo*. Escuela de sociología, Universidad Arcis, Santiago, 2002.

social. De paso, ¿Quién puede reclamar el patrimonio de este “adjetivo” en tiempos de una heterogeneidad creciente de la máquina imperial? En principio mediante estas interrogaciones cabría remarcar una persistencia que busca “trascender” nociones tales como *différance*², *antagonismo*³, y *desacuerdo*⁴.

Dicho de otro modo, una vez que aceptamos la complejidad socio-simbólica del capitalismo avanzado, la descentralización de sus patrones productivos, como asimismo, la desterritorialización geopolítica de los Estados Nacionales que pone en crisis la distinción centro-periferia, el desafío de larga data sería desplazar las teorías políticas que el presente absoluto hace suyas mediante la mercantilización del tiempo social. Movimiento contradictorio, pues tamaña inmanencia del pensamiento a los ciclos heterogéneos del capital nos lleva a pensar los problemas de una *politicidad* que junto con abrigar la *promesa* deconstructiva de la emancipación denuncia el plano de *localidad complaciente* en el que esta última se encuentra alojada.

Digámoslo así; la connivencia de la política a un patrón de acumulación se expresa de forma inequívoca en la afamada inclusión democrática. Actualmente, la teoría liberal-republicana, cautiva en lógicas procedimentales, reclama el relevo por la *civitas* que repone el espacio público *qua* inscripción de los iguales como pedagogía neoliberal del presente. Aparentemente, el adjetivo *radical* intenta avanzar un paso más allá de esta *semántica liberal* inserta en una *estructura de época* abastecida por un virtuoso campo intelectual que fundamenta, y a veces crítica, los atolladeros programáticos de “nuestra” clase política⁵.

Mediante el recurso de la política *radical*, en tanto sujeto del enunciado político, nos inclinaríamos a pensar en metáforas de ruptura⁶ que se desmarcan

² Según Jacques Derrida “*el aplazamiento de la différance siempre habrá precipitado lo otro, hacia lo otro, lo totalmente diferente*” Véase, “¿Cómo no hablar de textos?”, en, *Revista Anthropos*, Suplemento N° 13, Marzo 1989.

³ De cualquier modo, cabría mantener una discusión respecto a los alcances de este término, más aún cuando se propone desplazar la distinción cuasi-cognitiva amigo-enemigo. Sin embargo, el momento agonal de la política debe ser puesto en relación con la heterogeneidad que el *capitalismo rizomático* es capaz de reproducir ya sea en el ámbito de los actuales patrones productivos, la mediatización de la cultura y el espacio público, como asimismo, la estacionalidad técnica de la política en el marco de sociedades subsistémicas.

⁴ *Dar el nombre a los sin nombre, dar la parte a los que no tienen parte*. De otro modo, ¿podemos derivar de la distinción inclusión/exclusión un discurso emancipador? Contra ello el autor insiste en relevar el exterminio utópico de la modernidad, “*despolitizar; ese el más antiguo de los trabajos de la política; el que llega a culminación al borde del fin, a la perfección cuando llega al borde del abismo*” Véase, RANCIERE, JACQUES, *El desacuerdo*, Filosofía y política. Del autor también se puede consultar, *Los Bordes de lo político*. Editorial Universitaria, Santiago, Traducción de Alejandro Madrid, 1994, pág. 29

⁵ En nuestro caso el Programa de las Naciones Unidas constituye un lugar paradigmático para repensar estos problemas. El PNUD (véase informes de 1996, 1999 y 2000) representa un caso ejemplar de las exhortaciones estatales en favor de la *inclusión democrática* y ello sin desestimar sus formulaciones críticas hacia la globalización. Allí la tarea (contra un neoliberalismo descomedido) consiste, por un lado, en remarcar los beneficios que el mercado puede generar cuando es concebido con fines distributivos y, por otro, reivindicar un espacio de solidaridad, de igualdad política exento de categorías mercantiles que, definitivamente, haga trascender a la sociedad más allá de su racionalización económica. Sin embargo, tal empresa que intenta equilibrar democracia, ciudadanía y mercado mantiene un dispositivo en común con el campo intelectual y los operadores que modulan el discurso de nuestra clase política. Al respecto existe una amplia literatura que, obviando sus especificidades, reivindica cuestiones más o menos afines; *retorno al ciudadano, asamblea constituyente, restitución del espacio público, diversidad para una cultura liberal-socialdemócrata* etc.

⁶ Este sería un efecto de cristalización de las relaciones sociales y de las hegemonías políticas. Creo que aquí queda establecido un acuerdo parcial (con *Comunistas otra Vez*) que es necesario sindicarlo como el momento afirmativo de la política.

del carácter cortesano de las ciencias sociales expresado en el despliegue politológico y literario que abulta la biblioteca de la transición Chilena a la democracia. El recurso del adjetivo *Radical*, sería una especie de sujeto de la política *liberal igualitaria* y no el simple adjetivo de algún ideario progresista, vendría a instaurar un lugar de resistencia frente al *inmanentismo* por cuanto la “batería conceptual” antes mencionada estaría alentada por la diversidad ideológica del mercado, heterogeneidad de consumo y de integración simbólica que absorbe el experimentalismo progresista de la *democracia radical*⁷.

Para estos fines emancipación viene a signar la reivindicación de la singularidad (étnica, racial, sexo-género e identitaria) a través de un conjunto de mediaciones particulares, cuyo norte no sería sino contrarrestar la racionalidad homogeneizadora del mercado con discursos fragmentarios devotos de una política parcial que reacciona ante esta nueva expresión de totalidad capitalista erigida en monumento mediático. De otro modo, ello encuentra su fundamento filosófico cuando la deconstrucción se agota en señalar la imposibilidad de una presencia plena (crisis de la metafísica de la presencia y por lo tanto abandono de toda política de la subversión) ofertando una versión salomónica de la *metáfora del espectro*. En nuestra opinión, tal versión salomónica no hace más ni menos que habilitar el juego instituyente/instituido liberando a la política de una experiencia técnica, destrabando su cosificación estatista o meta-narrativa, pero impidiendo la suturación de la misma en un abecedario universal que alienta nociones como *revolución* o *cambio global*. La figura espectral concebida como imposible objetividad del concepto, es también la imposibilidad de clausurar la política sobre un fundamento último. A partir de lo anterior nos preguntamos, ¿se deduce la consumación del espectro? Peor aún ¿su absorción a manos del *capitalismo rizomático*?⁸. No ocurre aquí, podemos afirmar, la neutralización de la diferencia como negación radical, sino su incorporación a un discurso que unifica estas últimas en una articulación hegemónica y con ello establece un régimen de visibilidad similar a la *policía* trabajada por Jacques Rancière en el marco de la filosofía política contemporánea.

De allí que, según algunos, sea más necesario que nunca promover una relación *desestabilizadora* -más que activa⁹- que haga hincapié en la rotación de

⁷ Véase MANGABEIRA, ROBERTO, *La democracia realizada*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1999.

⁸ Hemos establecido una inversión de la “noción” de rizoma para consignar una fase capitalista (paso de la cultura del espectáculo a la sociedad de la imagen) capaz de administrar distintos bienes y servicios, como asimismo, de “manipular” simbologías y vectores que configuran la realidad, reproducen subjetividades de consumo, considerando racionalidades culturales y sociales. Se trata de hacer hincapié en la tesis de un mercado complejo (segmentado y heterogéneo) que satisface demandas de consumo pero también de integración simbólica (lazo social). Es así como la mercantilización de lo social ha sido capaz de reciclar, entre otras cosas, los íconos más genuinos de la izquierda latinoamericana. A modo de ejemplo es el caso de Ernesto Guevara y su reducción a un artefacto de mercado. Rizoma desde una aproximación filosófica, a diferencia de Deleuze y Guattari, deja de ser la resistencia polifónica a la inmanencias, si se quiere el capitalismo está en condiciones de traducir la heterogeneidad y terminar con el límite de la *cuasi-inmanencia* representado por lo político. Según los autores aquí concitados el rizoma se singulariza por “*conectar cualquier punto con otro cualquiera, el rizoma no se deja reducir ni a lo uno ni a lo múltiple. No es lo múltiple que deriva de lo uno. No está hecho de unidades sino de dimensiones, más bien de direcciones cambiantes. No tiene principio ni fin (...) más bien constituye multiplicidades sin sujeto ni objeto*”. De los autores, véase, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Serie Pre-textos, Valencia, 1980, pág. 25

⁹ Nelly Richard, parafraseando una conversación con Jacques Derrida, retoma el punto para reivindicar el dilema activo de la política moderna. En mi opinión, cabría replantear la necesaria operativización de la política mediante la figura de un mediador evanescente que cristaliza como sustancia no deconstruible, cual es

la *politicidad* constitutiva de todo orden social entre las metáforas sistémicas y rupturistas del pensamiento político moderno.

Sin embargo, nuestro problema inicial tiene la ilusión de introducir una grieta que aparta a la *politicidad* de la práctica teórica derivando dos momentos que, a decir verdad, son meramente ilustrativos; tiempo de la teoría “consistente” y tiempo de la política “radical” como si acaso estos dos lenguajes en algún momento se divorciaran para situarse en temporalidades contrapuestas. Ello, quizás, se deba más a una inevitable economía escritural que a la restauración de una anacrónica distinción entre teoría y política, de manera que la sospecha aquí recae sobre un excedente de teoría, de conceptos y distinciones, que el binarismo ontológico de la política no logra traspasar a la *acción efectiva*, esto es, al *quehacer* resolutivo de toda transformación estructural. De otro modo, *politicidad* es el reverso de una categoría regional, es más bien un recurso productor de sentidos caóticos que no deben ser reducidos a una operatividad donde destaca la primacía de exclusiones rígidas, a saber, *cambio/orden, reforma/revolución, amigo/enemigo*. Esta noción tampoco se agota en una canonización institucional (Estado, Parlamento, Partidos Políticos) sino que representa una dimensión de la política co-extensiva a la vida cotidiana; una des-cosificación permanente. Aquí nos interesa remarcar su carácter disruptor que desplaza cualquier teleología y se mantiene como alteridad que impide su anquilosamiento categorial. Bajo esta dimensión de la política no nos proponemos pensar los contextos de significación que hacen posible el *antagonismo* sea bajo la forma de un equilibrio precario del sentido o una tensión constitutiva entre múltiples “juegos de lenguaje”, sino la subversión de aquellos límites estructurales mediante procesos de desterritorialización y “fuga” de las formas políticas y estéticas. Definitivamente, en lo que resta de este ensayo tampoco nos interesa psicotizar la política en su acepción clínica, cuya evanescencia estaría arraigada en radicalizar juegos de diseminación soslayando las condiciones materiales de producción de toda práctica teórica. La noción de *Politicidad* se sirve de una decisión del deconstructor cuando éste opta por llevar a sus extremos un parlamento de la política que esta vez no dice relación con el carácter metonímico de la hegemonía (presencia y ausencia) o la irreductible tensión que Jacques Ranciere expone entre política y policía; *igualdad/reconocimiento; inclusión/exclusión*.

Otra pregunta que huelga destacar, resulta igual de abrumadora, ¿es posible construir un “no lugar” eficaz donde la teoría pueda salvar a la política de

el afamado esencialismo estratégico de la teoría feminista. Ello, si se quiere, significa una resolución inscrita en una positividad débil que puede enrolarse sin problemas en el paradigma laclausiano de la política. La tarea, a diferencia de lo anterior, consistiría en poner a dialogar la diversidad de este dilema (activo) con el estado de reproducción capitalista (post-fordista). En ese ejercicio Pérez Soto avanza en más de un aspecto sin que ello signifique compartir los instrumentos con que abastece tal empresa, sobre todo cuando el autor abandona toda reserva crítica frente a una concepción fundacional de la política. Véase, “Feminismo y deconstrucción; Otros Desafíos Críticos”, en ACEITUNO R. (Editor), *Identidades*. Universidad Diego Portales, Santiago, 2002. Sin embargo, retomo el artículo de Alberto Moreiras porque la tarea política del presente, desde el rendimiento que me interesa destacar, consiste en una reflexión que no pierda de vista esta cuestión, pero que tampoco se impaciente en abrir argumentos que signifiquen abultar el andamiaje argumental de esta distinción, lo político-la política. Desplazar tal enrolamiento de época puede resultar quizás más alentador cuando estos acumulados, siempre dispersos, puedan abrir una *rapsodia de lo político, un cuarto gesto que convierte a la catástrofe en posibilidad*, no filtrada por la celebre tensión entre la dimensión disruptiva y sistémica de la política.

su condición pragmática?¹⁰. Nuevamente la incertidumbre aquí consiste en trasladar el horizonte mitológico a las articulaciones políticas con pretensiones de totalidad luckasiana o hegemonía post-marxista. A propósito de estas metáforas de la política, ¿qué decir si los reticulados de la dominación permanecen intactos a pesar de una creciente diseminación del poder? (Entonces, cabría interrogar dónde se juega tal distinción; en un plano interpretativo-analítico, en una dimensión empírica, o en una transformación socio-histórica que involucra ambas dimensiones a la vez).

Ello se hace necesario cuando un contenido finito (sujeto particular, ecológico, progresista) sobrepasa su propia facticidad y reclama la reactualización temporal de la *Comunidad*. Esto que muchas veces es catalogado como lógica hegemónica puede ser asimilado a la totalidad en su temporalidad interna. De otro modo, toda articulación hegemónica está estructurada hacia su totalización tendencial. Más aún, la instauración de un discurso hegemónico no puede exorcizar el componente autoritario sobre el cual descansa la facticidad de la política. Totalidad sería un nombre inexcusable del pensamiento moderno sin el cual la política no podría reaparecer como tal y menos advertir su finitud histórica.

En nuestro caso, ilustrativo de estos problemas es la apelación que hace Norbert Lechner en favor de una concepción neocontractual de la democracia que haga las veces de marco normativo donde los sujetos litiguen sus conflictos, todo ello sin renunciar a las utopías del buen orden¹¹. Aquí se hace patente el diálogo entre Thomas Hobbes (orden versus miedo como operación discursiva del capitalismo autoritario) y una especie de Kantismo secreto que no abandona máximas -tales como utopía, igualdad y emancipación- en su acepción regulativa. De otra forma, la restitución de un reino de libertad es la pantalla ideológica donde este reclamo se mantiene vigente sin perjuicio de la fantasía que significa reponer “algo” que surge de la incomodidad de un presente absoluto; “algo” que, según Jean-Luc Nancy¹², nunca existió salvo como pretexto romántico que permitió la constitución del presente.

¹⁰ En una escena post-filosófica la construcción de *lenguas nómades* se sirve de la circulación de narrativas metafóricas empeñadas en abrir espacios de diseminación como nuevos dispositivos de acción política. Sin embargo, la pregunta no tiene ingenuidad alguna y, por el contrario, se ubica en un conjunto de supuestos post-rationales para pensar la política. A pesar de ello, queda pendiente destrabar la política de su condición pragmática puesto que la interrogante se ubica en una creencia irredenta, creencia que la hace posible, a saber; habitar *incómodamente* en el pragmatismo político y la mediatización de la cultura. A ello cabría agregar, en otra dirección, el (¿por qué del?) carácter presumidamente benefactor de la teoría cuando se insinúa que ella podría salvar la política desde la academia sin examinar su tiempo de operativización mercantil. Nos preguntamos ¿sus sedimentaciones *efectivas* no podrían acaso resignificar-se por ellas mismas? Véase, OSSA, CARLOS, “Reseña al libro *Dialectos en Transición Política y subjetividad en el Chile Actual*”, en *Cuadernos Sociológicos. Postmarxismo o en los márgenes del marxismo*, Universidad ARCIS, Santiago, 2002.

¹¹ El autor sostiene: “*Bueno estarás de acuerdo en que la llamada democracia formal es indispensable o, más exacto, que es nefasto oponer democracia formal y democracia sustantiva. ‘Hemos aprendido a valorar los procedimientos y las instituciones’ porque aprendimos que la convivencia social no es ni será un estado de armonía*” (las comillas son mías) Véase, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Flasco, 1984, Santiago, pág. 24.

¹² Al decir de este autor, “*la comunidad no tuvo lugar ... nada se ha perdido*” por lo tanto la comunidad lejos de ser aquella romántica atracción por el medievo sería lo que se nos ocurre a partir de nuestro malestar con la actual sociedad. Del autor véase, *La Comunidad Inoperante*. Traducción de Juan Manuel Garrido, Universidad ARCIS, Santiago, pág. 33.

De otro modo, cabría repensar las relaciones entre política y totalidad. Por cuanto en esta dirección la máxima expuesta por Ranciere se cumple, a saber; “...la política es el arte que consiste en suprimir lo político, una operación de substracción de sí. Quizá el fin de la política es su consumación, la consumación siempre joven de su vejez”¹³. En ausencia de fundamento todo golpe de totalidad es un acto de clausura que extingue la política pero que, sin embargo, se sirve de la misma para cumplir su consumación. La *inmanencia* fue el mercado autoregulado de Mill cuando los inventos técnicos debían traducirse en una mejor organización social de los hombres; “la finalidad de las fuerzas productivas es rasar las mercancías y acortar la parte en que el obrero necesita trabajar para sí” es la mofa de Marx cuando los procesos históricos no encontraban consuelo en su contraparte productiva. También fue la técnica y el pleno empleo como gobernanza keynesiana orientada a erradicar el antagonismo social mediante previsiones homogéneas. Por fin, los equilibrios de la modernización que emergen como utopía revestida de distintos comercios entre democracias procedimentales y ciudadanías inconclusas son el afán de constituir un orden post-político marcado por nociones tales como *gestión, racionalidad, eficacia y reducción del Estado*. Quizás, hoy el punto se torna más complejo cuando las retóricas progresistas de la ciudadanía advierten la connivencia entre democracia y exclusión¹⁴ y asoman como el nuevo artilugio que destraba la política de la técnica mediante la profundización de representaciones nostálgicas tales como *espacio público, ciudadanía deliberante* y los nuevos ritos de la *participación*.

Entonces recapitulemos; ¿*Qué hacer* para que la política efectiva no pierda el horizonte trascendental y así evitar su colonización a manos de la pragmática? ¿*Qué hacer* para que la pregunta *Qué hacer* no quede re-inscrita y diferida al designio localista de la técnica? De proseguir el hilo de sospecha que hay tras estas interrogantes cabría aceptar las tesis del biopoder postuladas por Antonio Negri¹⁵. Quizás el capital posfordista, capital intangible que cumple el colosal desarrollo de las fuerzas productivas previsto por Karl Marx, administre distintos marcos interpretativos y, peor aún, admita su diferencial crítico una vez que éstos han validado el *plano de inmanencia* en que se reproduce el capitalismo financiero.

Una tesis que cabría desarrollar con mayor detención consiste en sostener que las afamadas “teorías” de la *indeterminación* agrupadas desde sus rendimientos políticos -la aristocrática acción de Hannah Arendt, el instituyente-instituido en Cornelius Castoriadis, hasta el lugar vacío de Claude Lefort- más allá del *racconto* de la *polis republicana* han quedado entrampadas en una coyuntura dilemática donde la poderosa *sociedad del control*, que en la formulación de Negri alcanza sus notas de nobleza, establece los espacios designables de la política moderna.

Pese a la necesidad de avanzar en un horizonte post-clásico que convierta a la catástrofe en posibilidad de poner nuestra época en pensamiento, (y el texto que aquí comentaremos insinúa aquello mediante la ampliación de la categoría de explotación o las distinciones que pretenden alejar al comunismo de una comunidad ideal de habla) es necesario que la tradición marxista establezca

¹³ Del autor véase, *Los Bordes de lo político. Op. cit.* p. 20.

¹⁴ Al respecto véase: CHARLES T., *La Desigualdad Persistente*, Editorial Manantial, España, 2002.

¹⁵ Al decir del autor de *Empire*, “El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales”. Véase la Traducción de Antonio Sadier. Cambridge, Massachusetts, 2000, pág. 26.

diálogos y rupturas con distintos campos de lectura intentando recoger el carácter crítico de estas metaforicidades. De paso este sería el desafío hermenéutico de un neo-marxismo cuyo comercio intelectual con las retóricas post-fundacionales resulta, a estas alturas, una cuestión ineludible.

Si bien, en nuestros tiempos la clásica distinción reforma-revolución patrimonio de la teoría marxista se encuentra en bancarrota, a poco andar ha sido relevada bajo formulaciones complejas que pese a pronosticar un cambio de terreno en el dispositivo interno de la política¹⁶ dejan incólume el mismo dilema ético, toda vez que no logran desplazar el núcleo de practicidad (inclusión/exclusión mediada por luchas parciales) de la política pos-fordista.

Como ya lo hemos insinuado el *capitalismo rizomático*, por utilizar perspicazmente una expresión acuñada por Gilles Deleuze, ha demostrado ser capaz de domesticar la homogeneidad keynesiana y la heterogeneidad neoliberal. En el primer caso se trataba de convertir el pleno empleo en norma con asistencialismos en salud, vivienda y educación. La homogeneidad de las planificaciones Cepalinas también se expresaba en un tipo de organización fabril, a saber, patrones de producción y montaje que se correspondían con un arsenal de mercancías serializadas. En cambio, la actual constitución del mercado mundial opera bajo un ilusor efecto de igualdad, mediante rituales de consumo socio-simbólico, como asimismo, bajo un aprendizaje y reconocimiento del estallido identitario de la subjetividad en las últimas dos décadas. Contra ello nos resta oponer un espacio de diseminación de los sentidos que, al menos, rehuse a una positivización primaria del lenguaje y a la mercantilización obligada de las relaciones sociales, *politicidad* vendría a señalar la fractura que gobierna el cuerpo social para luego agujinear el *inmanentismo* del capital.

En este contexto discursivo, reforma viene a significar la negación de los sujetos políticos a precipitar cambios estructurales que alteren abruptamente las equivalencias del *bloque de poder* y restituyan los espectros de la totalidad desestabilizando las *retóricas de la inclusión democrática* y, otras tantas, puede adquirir una connotación adaptativa que apunta a la reproducción del orden social, del capital y su excedente bajo la guía de gobernabilidad corporativa. Tras esta cartografía tiene cabida desde la filantropía benefactora del llamado “período estatista” hasta las gestiones de la ciudadanía instituidas en tiempos de capitalismo autoritario (1973-1989). De todos modos, cada estadio del capital, digamos cada ciclo de acumulación, ha concitado diversos convenios democráticos. Por esto bien vale destacar que la bonanza del Estado Benefactor no es más “integrativa” que la democracia consociativa domesticada por la reproducción neoliberal. Todo nos hace pensar *que distintas fases del capital* (taylorismo, fordismo, post-fordismo) *se condicionan con distintas lógicas de organización político-social* (Estado de Bienestar, Estado social, Estado subsidiario, Democracias tuteladas)¹⁷. Se trata de una hipótesis en lo absoluto

¹⁶ A propósito de esta cuestión Ernesto Laclau desplaza categóricamente el eje de esta distinción, “*La idea de invertir la totalidad de la sociedad no tiene ningún sentido... Pero si por un lado, estoy intentando reinscribir la revolución en el terreno de la reforma, por otro lado, estoy muy a favor de reintroducir dentro de la reforma la dimensión de la violencia. Un mundo en el que la reforma tuviera lugar sin violencia es un mundo en el que yo no querría vivir*”. Véase, “La comunidad y sus paradojas: la utopía liberal de Richard Rorty”, en *Emancipación y Diferencia*. Pp. 198-199.

¹⁷ Un ilustrativo ejemplo de esto último nos señala la continuidad entre las transformaciones estructurales del capitalismo mundial y la constitución del nuevo modo de acumulación post-fordista referido al caso de la salud en Chile. La hipótesis que se puede leer allí consiste en reflotar el Estado Guardián de cuño benefactor,

novedosa pero que, sin embargo, cabe recordar contra la algarabía republicana que no advierte el complejo funcionalismo (neo-durkheniano) del que forma parte. En esta dirección cabría inscribir las reflexiones de Norbert Lechner cuando sostiene que, “*la modernización rompe con el estrecho mundo señorial de antaño y ‘abre amplias zonas de contacto’. Incrementa las ‘transacciones pero no genera necesariamente lazos sociales’*”¹⁸. Este dispositivo argumental, agobiado por una sociología de los miedos, forma parte de un funcionalismo crítico-normativo que, sin perjuicio de reconocer las nuevas desigualdades sociales, la brecha incurable entre integración material e integración simbólica, las lógicas de inclusión segmentada del mercado, no establece una denegación radical de la diferenciación sistémica que vincule la privatización de la subjetividad y las lógicas de consumo socio-simbólico en el marco de los procesos modernizadores.

Pero cualquiera sea el énfasis que se pretenda otorgar a esta cuestión y sin reparar en distinciones conceptuales abiertas a otra discusión epistemológica, nociones como *posiciones de sujeto* (Laclau: 1985), *hermenéutica de los momentos* (Vattimo: 1990), *metáforas de mundo* (Rorty:¹⁹ 1992), hasta algún *lapsus* Derridiano a favor de la emancipación (Mouffe: 1998) convocadas desde una *política efectiva* (ablocamiento que debe ser reservado sólo en su pertinencia expositiva) devienen *políticas de lo local*, a saber, reflexiones cautelosas de cualquier horizonte redentor que nos recuerde que la teoría, aquejada por letargos que escinden la diferencia en la totalidad, puede constituirse en un secreto tribunal de la historia. Esto último puede ser concebido como una querrela estrictamente política que antepone a la reflexión teórica la pregunta por la “subversión”, pregunta materialista que procede a partir de un aniquilamiento heurístico, a saber, una inusitada gravitación del mercado en las esferas de la política, la cultura y la subjetividad. Ahora cualquier *pretensión de exterioridad* o de *distancia crítica* frente a nociones latas como “estructura”, “modelo” o “sistema” carece de sentido. Otra posibilidad de constituir una genealogía de lo que aquí nos aventuramos en llamar *capitalismo rizomático* consiste en expandir la mercantilización de la vida social bajo la forma de un *inmanentismo radical* que tendría su antecedente en la noción de relaciones cósmicas ya insinuada por Marx en *El Fetichismo de las mercancías*. Allí se establecía el divorcio entre los productores directos y las mercancías, así el trabajo no constituye una prolongación de la personalidad, de otro modo, una humanidad objetivada. Recordemos que “*la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico (...) y de su cabeza salen antojos más peregrinos que si de pronto la mesa rompiera a bailar por su propio impulso*” sentencia Marx. Sin embargo, en esta fase del capitalismo aún era posible una especie de exterioridad cognitiva, a saber, el ojo de Marx establece una distancia analítica y crítica que se expresa bajo la forma de

si bien resulta indudable los beneficios de gratuidad así como los valores comunes que patrocinaban el libre acceso al sector Salud (en tiempos del radicalismo) no es menos cierto que la productividad (Paradigma Cepaliano) preserva la representatividad y legitimidad mediante amplios segmentos de proletariado urbano aptos para reproducir el ciclo del capital y así contribuir a la realización del capital.

¹⁸ Véase, “Nuestros miedos”, Capítulo N°3, en; *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Lom, Santiago, 2002, pág. 46 (las comillas son mías).

¹⁹ Es el propio Rorty quien señala, “*Mis ensayos deben entenderse como muestras de lo que un grupo de filósofos italianos actuales han denominado “pensamiento débil” –reflexión filosófica que no intenta una crítica radical de la cultura contemporánea ni intenta refundarla o remotivarla, sino que simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes*” Véase *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos Filosóficos 2, Paidós Básica, Buenos Aires, pág. 22.

“relaciones entre cosas”. Pareciera ser que allí no todo está del lado del mundo objetual; la reflexividad del propio autor de *El Capital* (1867) nos insinúa la distancia frente al objeto, si se quiere distancia cognitiva y epistemológica, donde el *inmanentismo* del mundo objetual aún no se cumple a cabalidad. Sin embargo, si consideramos el paso de la noción de “cosa” a la de “coseidad” expuesta en *Historia y Consciencia de Clase* (1923), donde el *dad* dista radicalmente de ser un giro semántico, debemos asumir que el análisis lukacsiano actualiza algo que se inscribía en los propios textos de la cosificación objetual del capitalismo. Ahora los objetos cobran vida propia a tal punto que el actor no tiene distancia frente a la mercancía y, por lo tanto, la “coseidad” no garantiza exterioridad alguna para el actor. Se trataría de una fase de subsunción prácticamente ine-radicable. De este modo, podemos decir que el paso de las relaciones entre cosas a las relaciones cósmicas significa también la inmanencia total de lo social a manifestaciones mercantiles.

II- Pragmática

Creemos que en esta compleja nomenclatura, magma de pensamiento que entremezcla la historicidad del cambio y la naturaleza intrínseca del ser, a la espera de algún *claro de luna* que de una vez logre agujonear este estado de *inmanencia*, se ubica la insospechada comunidad dialógica de *Comunistas Otra Vez*.

Sin más rodeos, sirvámonos de la jerga iconoclasta que esta escritura promueve para consignar que en algún momento, hasta ahora indeterminado, tiene lugar un inesperado comercio político-epistemológico entre esta reflexión y la pragmática efectiva de Richard Rorty que destila distintos tipos de pragmatismo metodológico. Se trata de un inédito tráfico de supuestos y diagnósticos que es necesario poner de relieve *sin que por ello pretendamos auscultar las evidentes diferencias de sentido que hay tras estas reflexiones*.

A nuestro pesar, estas “teorías” pregonan la crisis terminal de las epistemologías normativas y tienen la jactancia de proclamarse post-metafísicas, a la sazón se identifican como pensamientos utópicos a pesar de su incredulidad frente al horizonte ilustrado y celebran la *caída de la política en la facticidad* comprometiendo un gesto de burlón anti-intelectualismo cobijado en aseveraciones normativas imposibles de deconstruir analíticamente. Sus propuestas se articulan desde cierta hechología y proponen una utopía liberal basada en el “nosotros”, o bien un más allá comunista inscrito en la *universalidad diferenciada*, cambiar el orden desde la voluntad mediante nuevas descripciones de mundo. Estas reflexiones ironizan su condición reflexiva y con ello exaltan la figura del ironista privado. Esto es Rorty y Pérez, ambos ironistas liberales, ambos metafísicos seculares, comulgan en torno a la figura de un hermeneuta de la sospecha. A este respecto, la propia descripción del autor de *Contingencia, Ironía y Solidaridad* sirve para nuestra posterior argumentación, “(...) los ironistas no conciben que la búsqueda de un léxico consista en una forma de alcanzar algo distinto de ese léxico” además “el ironista querrá evitar asar los libros que lee mediante el uso de cualquier parrilla semejante (...) y concibe los léxicos últimos como logros poéticos antes que como frutos de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados (...) la forma de argumentación preferida es dialéctica en el sentido de que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición (...) los autores no son tratados como canales

análogos que conducen hacia la verdad sino como abreviatura de determinado léxico último”. Por fin, “la apelación a la esencia real es la antítesis del ironismo”.

En otro sentido existe un consenso inadvertido para denunciar la “criptografía barroca” de la “izquierda académica” (Rorty dice; ¿No es que Laclau nos está diciendo en un lenguaje elevado lo que ya sabíamos? Pérez Soto reniega de “(...) un ejercicio erudito, oscilante, vagamente literario de exposición que dice querer abrir los significados y contenidos a la crítica, al pensamiento y a la creación del sujeto que escucha”²⁰) incapaz de asimilar el tiempo disruptor de la política; fin de los basamentos racionales-filosóficos para fundamentar las instituciones democráticas e inmediata restitución del *reino indecible de la política*. Por fin, ambos pensamientos establecen dictámenes de fácticidad ante cualquier “odisea argumentativa”²¹ que pretenda diferir la *decisión* (léase racionalismo para argumentar políticamente) y pierda de vista la *felicidad humana*²². Según reza, las verdades humanas son el resultado de lenguajes siempre inestables, la realidad se constituye performativamente en una suerte de duelo hermenéutico que trasciende cualquier lógica racionalista²³.

Nuevamente, aquí no se busca una correspondencia entre nuestras representaciones de mundo y un exterior que se adecue fielmente a estas últimas a manera de la vieja teoría de la verdad. Rorty se encarga de sentenciar, “*el mundo no habla, sólo nosotros lo hacemos*”. Pérez Soto expone aquello mediante otros móviles, “*sólo la voluntad humana puede cambiar la historia*”. Tal vez el espesor Hegeliano se auto-fundamente *a posteriori* dando cabida a una subversión cognitiva como secreto porvenir que reposa en la voluntad. Entonces, cabría confiar en la positividad de la *decisión* y en los fundamentos posteriores que ella arrojará. Reconocemos aquí un pragmatismo filosófico en *Comunistas Otra Vez*, Rorty ubica la relación entre ironista privado y metafísico en un cambio epistémico sistematizado por el propio Hegel. En opinión del cultor de la pragmática “*el método dialéctico de Hegel no es un procedimiento argumentativo o una forma de ver sujeto y objeto, sino simplemente una técnica literaria*” que en lugar de construir teorías filosóficas y argumentar en su favor, elude la argumentación y con ello inicia una tradición de pensamiento que culmina con Derrida.

²⁰ *Comunistas Otra Vez, Op, cit, pág. 225.*

²¹ En el caso que nos convoca se trataría de una escena contemporánea que complacida por la deconstrucción se apoya en el dominio circular del lenguaje, y a veces tautológico, de una jerga más que una problemática, así es como *Comunistas Otra Vez* sostiene que “*Otra es que la sofisticación en el lenguaje académico cumple una función ritual que está ligada, como todo rito, al ejercicio del poder*”. Y más adelante “*Habría que preguntarse con cuidado por el origen de las dificultades retóricas del lenguaje académico para comprender si lo que se juega en ellas es que se ha tocado un presunto indecible, un punto esencialmente subversivo o simplemente una veleidad profesionalizante*” *Comunistas Otra Vez. Op. cit, p. 230.*

²² El autor de *Contingencia, Ironía y Solidaridad* sostiene que “*las proposiciones pueden ser verdaderas, y de que los seres humanos hacen las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se formulan las proposiciones*”. Por lo tanto, “*el argumento de que hay verdades porque la verdad es una propiedad de los enunciados y porque la existencia de los enunciados depende de los léxicos, y porque los léxicos son hechos por los seres humanos*”, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1991, pág. 41.

²³ Al decir de Rorty “*...la deconstrucción es marginal a la política, y que si uno quiere hacer una obra política, deconstruir textos no es una manera muy eficiente de emprenderla. Desembarazarse del falocentrismo, de la metafísica y de todo eso es un admirable objetivo cultural de largo plazo, pero todavía hay una diferencia entre esos objetivos y los objetivos de relativo corto plazo llevados a cabo a través de la deliberación y de la decisión política*” Véase, *Deconstrucción y pragmatismo.* pág. 94. Respuesta a Simón Critchley.

Al decir de Rorty, “En la época de Hegel era aún posible pensar que las obras de teatro, los poemas y las novelas daban vida a algo ya conocido; que la literatura estaba al servicio del conocimiento, la belleza al servicio de la verdad.- El Hegel más tardío concibió la filosofía como una disciplina que, por poseer un carácter cognoscitivo del que el arte carecía, estaba por encima de este (...) pero, en forma bastante irónica y dialéctica, lo que Hegel en realidad hizo al fundar una tradición ironista dentro de la filosofía, fue contribuir a quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico” (p.95)

Es así como en opinión de Rorty, ocurre la transformación de la filosofía en un género literario que se sustrajo a su estatuto decimonónico. Tras estas partituras la cuestión pasa por el uso de las nuevas metáforas de mundo y quizás por un acto de inadvertida reescritura como móvil de acción política. La pregunta queda así, ¿cuál es la lengua más adecuada para reinventar el mundo? Desafortunadamente, este comercio entre marxismo y liberalismo, que desliza modelos societales que sugieren la reducción del *antagonismo* y la posibilidad de un orden post-ideológico, va más allá de un juego de palabras. Tras de sí, de la aseveración “queremos ser felices”, explicitada por Pérez Soto hasta la saciedad, existe una tremenda connotación filosófica que muchas veces inhibe la palabra revolución por cuanto esta máxima descansaría en metáforas esencialistas del orden social. Si bien, a modo de anécdota cabe remarcar la diferencia de tradiciones políticas, que apartan abismalmente la herencia intelectual de estas utopías -contra el dictamen de Fukuyama que establece la imposibilidad de un pensamiento alternativo que no admita, en todos sus términos, la viabilidad de las democracias liberales²⁴- las interrogaciones a que convoca una *política efectiva* no dan cuenta de la complejidad del objeto, del método y el modelo argumental puesto en juego²⁵. Allí queda perpetuado un punto de encuentro fundamental entre estas reflexiones. “Queremos ser felices”, aquella sentencia conflictuada en la *inmanencia* del capital, viene a ser algo así como la máxima constitutiva del horizonte liberal-socialdemócrata. Una expresión que trasluce la imposibilidad de alcanzar la emancipación desde el mercado y redentora por cuanto se ubica en un malestar con el presente absoluto, un más allá del *Empire* que nos enseña que la actualidad no está clausurada, que siempre resta algo de indecible historicidad en ella; una promesa derridiana, la justicia. Según Pérez Soto un estadio comunista que exacerba la transparencia y desliza la opacidad, según Rorty un *nosotros liberal*. Pero derivar de esta apertura (espacio de la política) una vociferación ética a favor de la revolución, más allá de comprender -lo incomprendible- el *delirium* constitutivo de la política moderna, representa un

²⁴ Más allá de cierto formato (best-seller) que coloniza la circulación de los textos en el alicaído espacio público, sobre este punto quizás convendría detenerse. *Fin de la historia no es sólo* estadio de la globalización consumada o políticas *ad hoc* a este régimen capitalista sino también la imposibilidad de un pensamiento no liberal, un punto de consenso no transable. Al decir del autor, “..prácticamente todos los que, desde la izquierda, criticaron mi artículo señalaron los numerosos problemas económicos y sociales de las sociedades liberales contemporáneas, pero ninguno de ellos estuvo dispuesto a preconizar abiertamente el abandono de los principios liberales para resolver estos problemas, como Marx y Lenin hicieron antaño”. Véase, “En el Reino de la Libertad”, en *El fin de la historia y el último hombre*, Ediciones Planeta, Argentina, pág. 394

²⁵ El autor arremete; ¿no es que Laclau nos está diciendo en un lenguaje elevado lo que ya sabíamos; que los representantes electos no decidirían frecuentemente qué votar simplemente preguntando a sus constituyentes como debería votar? *Deconstrucción y pragmatismo*. Respuesta a Ernesto Laclau, pág. 141.

movimiento compulsivo agobiado por la heterogeneidad que el *capitalismo rizomático* es capaz de administrar.

Si es posible deslizar esta “insólita comunicación”, como aquí lo hago, ello viene a consagrar un primer malestar que se impone una vez de repasar las páginas del texto reseñado; la teoría desgana por su fracaso iluminista, por sus efectos no intencionales fusionados en proyectos globales, no respalda racionalidad alguna para la práctica política. Este momento de ausencia y quiebre argumentativo, es también el lugar para irrumpir políticamente. De ahora en adelante, los marcos normativos obedecen a una secreta filiación entre narrativas diseminadas, en la estética o en un loco afán de re-escritura, y discursos post-filosóficos que revelan el carácter contingente de lo social. Desde allí se deriva un conjunto de sentencias que trasladan este texto –que no pretende agotarse en el destinatario académico- a una *virtuosa intervención* que adquiere el carácter de manifiesto sistemático sobre los nuevos patrones productivos y la subjetividad descentrada. A partir del argumento interno de *Comunistas Otra Vez*, nuestros aparatos cognitivos se explicarían más por las gramáticas hegemónicas y sus efectos de verdad (actos performativos: de una vez por todas cabría reiventarse el marxismo) que por el complejo categorial de los snobismos académicos. Por fin, la mentada deconstrucción resultaría impotente para reducir aquel instante donde la política se reproduce como sucesión de momentos afirmativos.

Pero esta inédita igualación, se enquistada en los giros pragmáticos o, si se quiere, en la *politicidad* que *Comunistas Otra Vez* se encarga de reiterar obstinadamente cuando incurre en aseveraciones que desplazan todo racionalismo teórico cuyo fin sea erradicar las cuotas de indecibilidad prometeica de las cuales se sirve esta reflexión. Pero dejemos que el texto hable; “Una ‘voluntad revolucionaria’, más bien, que se ha dado una teoría para configurar lo real y proceder claramente”²⁶. “La política revolucionaria no puede conformarse con ser el arte de lo posible debe ser el arte de lo imposible, debe pedir justamente lo que el sistema no puede dar”²⁷. De la certeza sociológica de estas afirmaciones se sigue que el interés del libro se juega en el terreno de la facticidad y allí cabe la posibilidad *efectiva* de emparentar la reflexión de Pérez Soto y la *pragmática* Rortyana en su apelación y reducción del conflicto; *descrédito* del patrimonio académico sobre lo político; reconocimiento del límite de la academia para obrar políticamente y, por lo tanto, redescipción cuasi-escolástica de la misma. Por último, mutua desconfianza cuando reducen toda ontología argumental a un racionalismo que desatiende el clima subjetivo de la política.

III-Ontología.

Lo anterior da lugar a una singular relación con la facticidad, más aún significa una imprevista comunicación entre marxismo y pragmática. La pragmática en

²⁶ *Comunistas Otra Vez*, Op, cit, pág. 41.

²⁷ Y así prosigue; “No se puede pensar sin origen. La deconstrucción de todo origen deja a la voluntad en el vacío, en el vacío (que es el único vacío que puede ser), y la inhabilita para construir un mundo distinto. Deconstruir el mundo, o suspenderlo, no es suficiente. Lo que queremos en el fondo no es ser sabios y lúcidos, ‘sino ser felices’” “‘No hay garantía teórica para la voluntad’. No se puede encontrar la raíz teórica a partir de la cual, la ‘voluntad’ sea posible. ‘La voluntad’ debe ponerse así misma. Las discusiones teóricas no fundan a la voluntad” pág. 102. “A mí me gustaría pensar que ‘es posible ser marxista de una manera sustantiva’. Y esto es lo que no se puede ser bajo la lógica de las deconstrucciones” pág. 196, (comillas mías)

este caso es un gesto que se sirve de la primacía de un nihilismo histórico para certificar la crisis terminal del imaginario bolchevique y en términos teóricos de la prescindencia de un dispositivo binario (Reforma-Revolución) para neutralizar el recurso académico de las mediaciones conceptuales que se disponen a teorizar la política. De allí en más la moratoria académica celebra la evanescencia del concepto y exalta la efectividad operativa de la política: revoluciones triunfantes. Esto es para mí un marxismo rortyiano que al tiempo que desautoriza al texto universitario para hablar de política, anuncia la posibilidad de un porvenir para el cual pregona una política comunista y en su obsesión de trascender a la *maraña del inmanentismo* althusseriano desatiende el desarrollo categorial que tamaña empresa requiere. Se trata de un hiato que viene a revelar la titánica desproporción entre una *retórica de la revolución* y las peregrinas distinciones conceptuales que se derivan de tal cuestión: furtivo recambio de tiempos verbales: en el comunismo *podemos* o, quizás, *podríamos* ser felices; furtivo condicionante entre *reconciliado* y *reconciliable*²⁸.

Para quienes pretendan fijar aquí una reivindicación racionalista, digo desde ya que más bien reclamo la *temporalidad diferenciada* -y no la reducción aritmética de ambos momentos- de teoría y política, ni mucho menos la subordinación de la teoría (producción de conocimientos que representa un acto de permanente demarcación ideológica similar a una epistemológica del fracaso que aún persevera en sus pretensiones de cientificidad) a un *a priori* ético que prontamente deviene metodología; de negar esto último el saber teórico quedaría confinado a ciertas premisas políticas. Todo ello se trasluce cuando la reflexión en cuestión se empeña en sustancializar categorías y exacerbar una especie de complacencia agitativa que releva la ontología donde la *deriva post-moderna* diría indecibilidad, el fundamento donde el flujo Deleuziano no puede evadir un éxodo afirmativo tratando así, de evidenciar un infranqueable reducto metafísico y con ello reducir solapadamente el trabajo intelectual a una escolástica de la marxología.

Sin embargo, hay otras lecturas menos pesimistas que esta *caída en la pragmática* viene a augurar. Ello ocurre cuando el texto en cuestión se encarga de retomar un horizonte post-clásico que, por otros derroteros, se encuentra desarrollado en las elucubraciones del último Poulantzas²⁹ (su relectura de la noción de poder a propósito de algunos diálogos inconclusos con Michel Foucault), o el segundo Althusser (el carácter didáctico y político de la ruptura epistemológica, los mecanismos de interpelación productores de sujetos ideológicos, la sobredeterminación como nueva lógica política) que desamarra los “presuntos” objetivismos del marxismo “científico”³⁰. Sin bien, no hay en este escrito un argumento tecnológico que restablezca la metáfora de una revolución

²⁸ Pérez Soto a través de algunas distinciones semánticas sugiere resolver titánicos problemas de la teoría marxista. Al respecto se sostiene: “*Por eso distinguiré, más adelante, entre extrañamiento y enajenación (...) Esta distinción crea una sutil diferencia entre los términos “reconciliado” y “reconciliable”. Lo que sostengo es que las diferencias entre los seres humanos en el comunismo serán reconciliables aunque aparezcan una y otra vez. Voy a rechazar en cambio la idea de que se puede llegar a una sociedad completamente reconciliada, si se entiende esto como un estado general, homogéneo y transparente”*. *Comunistas Otra Vez*, *Op cit*, pág 30. nota N° 4.

²⁹ Del autor Véase: *Poder, Estado y Socialismo*, Siglo XXI, España 1978. Para una reflexión sobre el Estado y el marxismo se encuentra en “El Estado y la transición al socialismo. Entrevista a Nicos Poulantzas” por HENRY W., en *Revista Zona Abierta*, N°16, España, 1978.

³⁰ En: *Notas para un Marxismo Aleatorio*. Entrevista de Fernanda Navarro, México, 1986.

soportada en condiciones objetivas que bastaría suplementar políticamente³¹, ni menos un sujeto de la historia (capas medias) pre-constituido al accionar político, más aún, cuando advierte las características generales del nuevo patrón de acumulación pos-fordista con sus cadenas de producción desagregadas, cabe destacar un relente deconstructivista que se desliza sobre los distintos capítulos de *Comunistas Otra Vez*, cuando no pierde ocasión para declarar la narratividad sobre la cual reposan *sus argumentos*. De este modo, la teoría es el *suplemento* de un problema que la antecede; el semen de la voluntad.

Esto último le permite a *Comunistas Otra Vez* tomar distancia de cualquier escatología dura y a cambio de ello proponer materialidades blandas (paso de la homogeneidad del bienestar social a la heterogeneidad pos-fordista, nueva división del trabajo bajo la redefinición centro-periferia, inversión hegeliana del vínculo clases dominantes-propiedad privada³²) sin perjuicio de esto que podemos calificar como un “marxismo advertido de las complejidades del tardo-capitalismo” por cuanto no pierde de vista ciertas mutaciones histórico-sociológicas (Marx, los Marxistas y Nosotros) el texto se enajena de tal diagnóstico y no escatima esfuerzos en anunciar un pragmatismo ontológico frente a nociones tales como “sujeto”, “origen”, “fundamento” y “voluntad”. Sin duda, existe un recurso ideológico que resulta a todas luces problemático, cuando este hiato entre procesos históricos y marcos teóricos restituye un campo nociológico inmune a las transformaciones culturales y tecnológicas que el propio texto describe. Allí *Comunistas Otra Vez* deviene filosofía hegeliano-marxista enquistada en un núcleo categorial invariable. “*Quiero enfatizar -dice Pérez Soto- que es la voluntad la que convierte a una consciencia en revolucionaria*”. Ello no resulta trivial cuando buena parte del pensamiento post-marxista ha intentado desterrar la sustancialización de estas categorías, sus presupuestos esencialistas, puestos en cuestión bajo la relación Socialismo-Democracia, y al mismo tiempo no ha restado esfuerzos para impugnar las lógicas funcional-tecnocráticas de las actuales democracias liberales. En medio de este atolladero de época el libro tiene la sagacidad de reponer un registro político-filosófico como marco que anima la voluntad, condición *sine qua non* de su orientación práctica.

Sin embargo, si recordamos que la deconstrucción no es sólo prudencia ante la *decisión* sino también un movimiento secular de descentramiento moderno, del cual el marxismo representa una expresión más, trabajar deconstructivamente sobre las “condiciones objetivas” (sujeto histórico, contradicción fuerzas productivas-relaciones sociales de producción) no involucra domesticar la política para asegurar una retórica de izquierdas en el “*reformismo post-moderno de Ernesto Laclau*”³³. Tal aversión de la voluntad, en la cual

³¹ Aunque debemos revisar este comentario, especialmente los condicionantes con que Pérez Soto se relaciona con la vieja ilusión tecnológica, al decir del autor “*la revolución es posible porque existe la capacidad tecnológica como para contraponer a la diversidad simple y manipulada una universidad del género, diferenciada, de particulares autónomos que adquieren sentido en su pertenencia. Estos tres primeros puntos se pueden resumir así; la revolución es hoy, desde un punto de vista técnico, plenamente posible*”. *Comunistas Otra Vez*. *Op. cit.*, pág. 121.

³² A este respecto cabría recordar la célebre crítica althusseriana a la metáfora de la inversión, al decir del autor; “*En Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística*”. *La Revolución Teórica de Marx. Contradicción y sobredeterminación*. Siglo XXI editores, Francia, 1968, pág. 71.

³³ Según Laclau, “*Una vez que la indecibilidad ha alcanzado al propio fundamento, una vez que la organización de un cierto campo es gobernada por una decisión hegemónica -hegemónica porque ella no es*

descansaría la radicalidad de Pérez Soto, se trasluce en la decisión de *Comunistas Otra Vez* a desarrollar un registro más bien iconoclasta sobre el conjunto de categorías post-marxistas y, en cambio, establecer aseveraciones de carácter sustancial.

Lo anterior tiene dos aspectos que es necesario remarcar, por una parte, queda la impresión que en el campo de la indecibilidad abierto por *Espectros de Marx* (Jacques Derrida: 1993) y relevado políticamente por *Emancipación y Diferencia* (Ernesto Laclau; 1996) el espacio impredecible de la política, como ebullición que instituye nuevas prácticas sociales, puede ser contrarrestado por un universal que apela a la voluntad. Por otro lado, al fusionar la deconstrucción, -concebida como imposible plenitud de fijar un discurso apriorístico- y *un exterior indecible* donde la política trasciende la capacidad explicativa del concepto (tardanza del concepto respecto a una experiencia política), se corre el riesgo de establecer una desproporción entre la clausura de la totalidad versus la diseminación del sentido. Con ello se radicalizaría uno de estos dos polos perdiendo de vista los contextos de exclusión constitutiva que hacen posible un precario equilibrio de sentido como relación metonímica en el caso de Ernesto Laclau. De tal suerte, ocurriría un cierre arbitrario que echaría las bases para una sutura del significado que despolitiza su propio *locus* de enunciación, cuando no considera la comunidad de pertinencia político-social de la cual se constituye y aparta la *politicidad*. Si ello ocurriese esta última no sería más que ausencia de fundamento que restituye una retórica afirmativa ciega a sus condiciones materiales de producción. Allí se corre el peligro indudable que a veces colinda con las reflexiones de Pérez Soto, cuando esencializa su discurso al punto de insinuar la comunidad perdida (Rousseau) o la transparencia post-ideológica del ABC de Bujarin, optimismo tecnológico que no resulta un argumento anodino al interior de este texto. Sin embargo, tal peligro resulta tautológico pues cabría inscribir lo último en el terreno de la *indecibilidad*, a saber, nada nos hace desechar, y aquí una comunicación con el razonamiento de Pérez Soto, a priori el curso de una acción política al estilo de la exhortación desarrollada a favor de la diseminación revolucionaria. Ello es relevante por cuanto la voluntad no representaría necesariamente un adoctrinamiento que negocia aquí y allá la disolución de un estado de cosas a cambio de otro, la apelación subversiva nos permite entender que la voluntad también es concebida como diáspora del sentido; como “mundos posibles” que se fundamentan *a posteriori*, pero que de alguna manera ya están contenidos en la propia voluntad. Si se quiere *Comunistas Otra Vez* representa la paradigmática exaltación de un sujeto particular que reactualiza el componente universal de la política.

A diferencia de lo último, para Ernesto Laclau la apelación al mito universal revelaría cierta radicalidad del discurso post-marxista bajo un tipo de emancipación que se sirve del contenido político de su razonamiento, pero que se resiste a exaltar el carácter subversivo de la práctica política. Por ello llama la atención que cualquier agente pueda encarnar una relación hegemónica. Esto cuando el autor de *Emancipación y Diferencia*, apartándose de la teoría Pascaliana (0 y 1) entiende que la metonimia de la hegemonía permite una inédita incertidumbre respecto de los sujetos sociales que establecen una sutura parcial

determinada objetivamente, porque decisiones diferentes son también posibles- el reino de la filosofía llega a su fin y comienza el reino de la política”. En; Emancipación y Diferencia, Ediciones Ariel, Octubre, 1995, pág. 214.

en la totalidad. Ello alentaría la posibilidad que distintas prácticas discursivas (raciales, nacionalistas, ecológicas, de género) apoyadas en un campo de significación, en términos sociológicos desde movimientos conservadores hasta expresiones neo-fascistas, tengan cabida aleatoria en la indecibilidad que esta teoría hace materialmente posible. De otra forma, los problemas vuelven cuando recordamos las bases ético-normativas que informan la teoría en cuestión, a saber, la celebre revolución democrática que tiene un momento superlativo en la revolución Francesa y el proceso de secularización que pone fin a las jerarquías que se apoyaban en una suerte de lenguaje natural del mundo, *entra en tensión con la idea de que cualquier agente puede alcanzar una articulación hegemónica y con ello la re-totalización de lo social.*

Al decir del teórico post-marxista;

“Hay sólo dos diferencias entre la lógica hegemónica y la dialéctica Pascaliana (...) La primera es que -dada la naturaleza numérica del caso analizada por Pascal- el cero sólo puede ser corporizado por el ‘uno, mientras que en el caso de la lógica hegemónica cualquier elemento interior al sistema puede encarnar una función hegemónica’. Más adelante en la misma dirección el autor agrega “Como en el caso de la relación hegemónica, el carácter heterogéneo del elemento que hace posible cualquier totalización que exista –el cero- es un residuo contingente que no puede ser erradicado. Pero hay una diferencia capital (...) Mientras que en la hegemonía hay una libre variación en lo que se refiere al elemento que ocupa la posición hegemónica, en el caso del cero no tenemos una tal latitud de maniobra: el cero solo puede ser un uno”³⁴.

Es decir, en la indecibilidad la radicalidad revolucionaria de Pérez Soto -contra el *ethos* estructural de Ernesto Laclau- surte efectos. A diferencia del Paradigma post-marxista creemos que no existe prohibición lógica entre un argumento prudencial y el ejercicio de la política en los términos que *Comunistas Otra Vez* predica. Esto es, como radicalización de aquella apertura donde la *otredad* adviene desarticulando toda economía de reglas y certidumbres. Si se trata de radicalizar el ejercicio de la política, Pérez Soto se anota una relevante insinuación que cabría desarrollar con mayor detalles por cuanto desenmascara el *esencialismo localista* (proliferación de luchas parciales) de la deconstrucción post-marxista. La episteme post-marxista estaría arraigada en una temporalidad épocal donde sin descuidar la totalización tendencial de la política, se encarga de cultivar un dispositivo teórico que remarca, aquí y allá, la fijación parcial que concierne a toda positividad. Sin duda, se abre un espacio donde la política resulta revitalizada cuando la deconstrucción debe admitir el carácter normativo de un conjunto de enunciados que se sostienen propositivamente, si ello es así la operación que aquí se adelanta resulta en suma relevante. Punto de retorno de *Comunistas Otra Vez*. A decir verdad se hace patente cierto racionalismo del autor de *Emancipación y Diferencia* cuando sostiene que “....del hecho de que haya imposibilidad de una última presencia (...) no se sigue que exista el ‘imperativo ético de “cultivar” la apertura o mucho menos, de ‘comprometerse de modo necesario’ con una sociedad democrática. Pienso que esta última puede ser, ciertamente, defendida desde una perspectiva deconstruccionista, pero esta defensa no puede

³⁴ Del autor una reciente compilación de escritos de teoría literaria se encuentra; “Política de la retórica”, en: *Misticismo, retórica y política*. F.C.E. 2001, pp 69 y 75 (las comillas son mías).

*'derivarse lógicamente' de la apertura constitutiva –algo más requiere ser incorporado al argumento*³⁴.

Pero el revés de este vicio racionalista se contrarresta cuando las convicciones ideológicas de *Comunistas Otra Vez* se encuentran pre-constituidas a su argumentación, ello toda vez que subordina a la voluntad revolucionaria el desarrollo conceptual que podría tornar menos furtiva la relación entre *decisión política y práctica teórica*. Al parecer la interrupción de las demarcaciones analíticas se debe a una necesidad de la *decisión* para detener las distintas formas de realización –financiera- de la mercancía o circulación del capital y preservar la identidad política de la firma MARX ante narrativas generalizantes que predicen la disolución del sujeto moderno y la caída de las prácticas emancipatorias. Una cuestión muy distinta es arribar a un conjunto de postulados que se “imponen” tras un proceso deliberativo, del cual como es de esperar se derivan (impredecibles) decisiones desprendidas de la administración consociativa³⁵ que gobierna las actuales teorías normativas de la democracia. Pero a veces no es el caso la indecibilidad (condición de posibilidad para una política radical) pues el texto en cuestión se encarga de destacar la voluntad subversiva que fundamenta a posteriori su existencia argumental.

Es curioso que justo en el ocaso de las retóricas emancipatorias, *locus* enunciativo que el texto tampoco pierde de vista, tenga lugar una especie de mesianismo sin Mesías, que por omisión se aproxima a *Espectros de Marx*, cuando el libro en su afán por trascender un populismo de izquierdas anuncia un más allá relevando las transformaciones estructurales que habilitarían ese momento disruptivo. Pero punto aparte deja entrever mediante oportunos recambios verbales que aquella promesa condicional es una tarea que la historia puede (podría) consumir. Como nada impide exacerbar el revés de la deconstrucción o la necesidad de una sustancia donde se traduzca el ejercicio operativo de la política, es posible que “algún actor” (productores directos privilegiados en la nueva división del trabajo) liberado de las *cadena de la necesidad* pueda (podría) orquestar la consumación de la totalidad. Pero de estos cambios semánticos no podemos derivar sin más, la figura de un *Luckasiano tardío*, pues nuevamente la operación resulta algo más compleja de lo que hasta aquí hemos mencionado. Contra lo hasta aquí expuesto, debemos consignar que *Comunistas Otra Vez* se anota una crítica radical contra el horizonte deconstructor cuando sentencia que toda elaboración teórica se desprende de sus garantías de racionalidad última y que al mismo tiempo la política se sirve de un momento afirmativo no deconstruible en su seno argumental. En buena hora esta última podría resumirse como *el lugar de una no fundamentación* que pone fin al racionalismo de la ilustración. Y esto *Comunistas Otra Vez* lo sabe, pero el problema es que *lo sabe en demasía* hasta el punto de quedar constituido argumentalmente allí. De otro modo, este exceso de advertencia, que es también un exceso de memoria ilustrada, tiende a agotarse cuando el texto convierte aquello en un argumento de trincheras, a saber, *si la voluntad no es deconstruible podemos obsecarnos en restituir el artificio de la totalidad o la pesantez de la política afincada como declaración no decidible*.

³⁴ En: *Emancipación y Diferencia*. *Op. cit*, pág. 140 (las comillas son mías).

³⁵ En el intento de articular una relación entre sociología y política quiero consignar el reciente libro de EMILIO DE IPOLA, *Metáforas de la Política*, Politeia, Buenos Aires, 2000. Un comentario anexo a este texto se encuentra en SALAZAR, MAURO, *Revista Extremo Occidente N°1*, Universidad Arcis, Santiago, 2002.

Es curioso que un pensamiento crítico a la sazón de establecer un diagnóstico de las mutaciones tecnológicas del tardo-capitalismo y la relación entre las cadenas de producción y la subjetividad de las redes multicéntricas³⁶; que se esmera cuan más cuan menos en articular una teoría del poder burocrático; que elabora con criteriología marxista la redefinición de los sistemas productivos y los nuevos procesos de subjetivación-discurra con toda propiedad aduciendo ante cualquier sistematicidad conceptual la crisis de paradigmas al tiempo que se inscribe como pensamiento utópico en una cultura post-metafísica. He aquí la divagación esquizofrénica que viene a representar *Comunistas Otra Vez*, la tensión que recorre sus distintos pasajes signan el distanciamiento de las doctrinas amparadas en espontaneismos dialécticos o condiciones objetivas y, al mismo tiempo, su renuncia al hipertexto de la deconstrucción. A propósito del tercer espacio que aquí se anuncia, nos preguntamos ¿es transitable un pensamiento utópico que se sabe tal y que pretende conciliar una *autoconsciencia espectral* consigo mismo? ¿Cuál sería la forma de abordar una reflexión (religión sin Dios que desalienta las proposiciones teórico-epistemológicas necesarias para reconstruir una política comunista) que al tiempo que propone un conjunto de tesis desliza los recursos filosóficos y políticos que dejan su argumento en calidad de narrativa? ¡Al comunismo no se llega con mejores argumentos teóricos! diría Pérez Soto. Para complicar aún más las cosas el propio texto se encarga de sustancializar su discurso mediante afirmaciones fuertes donde aún “podemos ser felices” (optimismo de la voluntad pesimismo de la razón) “que nada impide decir revolución” y como si eso no bastara desarrolla *suplementos* argumentales (universalidad diferenciada para salvar la falla ideológica en el comunismo) en favor de esta *comprometedora sentencia*. Sin duda, existe una cita secreta entre la política comunista y la síntesis Hegeliana (panlogicismo) de un orden post-político. Con el fin de ocultar aquello, Pérez Soto ha prolongado una opacidad categorial (extrañamiento, mediación, particulares que no se reconocen en la universalidad) para espaciar ese encuentro.

Definitivamente, a pesar del conjunto de demarcaciones establecidas frente al clasicismo de izquierdas, la reflexión mencionada se cuida cuanto más puede de recordarnos su *pathos* crítico-revolucionario. Digámoslo así; *Radicalidad* no predicado, sino sujeto ante cualquier destello *postista* que renuncie a la ontología de la sociedad reconciliada. *Radicalidad* para detener la reflexión antes que ella devenga en prudencia deconstructiva y el indecible se transforme apenas en lucha local o movimiento de reforma parcial. *Renovación*, en cambio, frente a las formulaciones clásicas; llámese partido de Vanguardia o leninismo extemporáneo frente a los nuevos resortes de explotación. Cuando estos fantasmas del marxismo articulan un discurso crítico construido desde el clasicismo que reclama su patrimonio histórico, *Comunistas Otra Vez* retorna a la academia, y se sirve de su reactualización para ubicarse en un lugar fronterizo abastecido de política universitaria.

Si bien, el acto de significación de un pensar utópico es algo que se debe padecer plenamente, ello se ve frustrado por las trampas ideológicas (Pérez Soto

³⁶ Sobre aquello no cabe duda. En más de un capítulo el texto de forma inequívoca sostiene que en el capitalismo “Como ningún otro sistema ideológico en la historia de la humanidad, no sólo es capaz de producir fuertes impresiones de bienestar actual, apoyadas en importantes avances objetivos, sino que es capaz también de entender y manejar futuros mejores, futuros de bienestar y agrado al alcance de la mano, impresionantes promesas de poder y consumos de realización inminente”. *Comunistas Otra Vez. Op. cit.* pág. 70.

se debate entre una narrativa que desplaza el horizonte que ella misma pretende deconstruir y una novísima filosofía de la historia) que restringen desde un comienzo la posibilidad de conceptualizar en clave negativa la cartografía que, el texto en cuestión, desarrolla. Ello explica que el autor inscriba su reflexión en la noción de voluntad y a cambio de ello se esmere en denunciar el realismo de la prudencia deconstructiva³⁷.

En consecuencia, cabría explorar la relación entre la reflexión comentada y la voluntad; a simple vista la operación consistiría en exacerbar el momento de la *decisión* que no es sino una especie de locura declarativa que sanciona la deliberación, todo ello a contrapelo del *desanimo* que acompaña a la izquierda y su horizonte de modernidad. *Comunistas Otra Vez* al tiempo que desconfía abiertamente de las metáforas clásicas de la totalidad se encarga de representar una política comunista de pretensiones similares a los más lamentables supuestos postpolíticos de la izquierda contemporánea.

IV- Postmarxismo.

Hace un par de décadas Gilles Deleuze sostuvo que Marx era el teórico que ha mostrado la *contingencia radical* de la formación del capital. Creo que es posible invertir esta paradigmática aseveración y sostener que a Deleuze le faltó añadir que también se trataba del teórico de la *contingencia radical* de las formas de expansión y sometimiento del capitalismo contemporáneo. Ello por cuanto las diversas lógicas de extensión del plusvalor, los flujos entre producción y consumo, la necesidad exacerbante de nuevos mercados y civilizaciones, la irregular comunicación entre circulación y reproducción de la mercancía, entre otras, hacen extenuante analizar la morfología de este organismo. Esto último mantiene una íntima relación con las características del capitalismo esquizofrénico, a saber, una formación social que, *grosso modo*, funciona a partir de procesos de desterritorialización y que se sirve de los diversos saltos tecnológicos (taylorismo, post-fordismo) tangibles e intangibles para redefinir los códigos simbólicos y culturales de cada nación. Lo anterior se trasluce en la descodificación del *socius*, que es una de las tesis fundamentales de los autores de *Mil Mesetas*. Ello en el discurso de la filosofía del deseo representa una diferencia sustantiva con las sociedades pre-capitalistas y su arquitectura de serialización, donde el exorcismo medieval y decimonónico de toda manifestación aberrante que se resistiera a las casillas codificadoras de las semejanzas (Sujeto, familia, muerte, animal) hace evidente los distintos ciclos de acumulación que el capital es capaz de desarrollar. Las características esquizoides del capitalismo contemporáneo operan a partir de una axiomatización de flujos descodificados que curiosamente logran su conjunción. De otro modo, lo que para el imaginario

³⁷ Aquí convendría re-pensar la relación entre realismo y política. Da la impresión que Pérez Soto se apresura en un ejercicio sinónimo que agrupa términos dispares tales como *reforma*, *renovación*, *derrota*, *realismo*, *prudencia* etc. La renovación del pensamiento socialista inclusive en su vinculación a la transición Chilena a la democracia “apostó” a una especie de realismo utópico. Esa conformación de actores, saberes y operadores políticos tuvo en mente al realismo como última forma de utopía que re-encanta la política, la renuncia a un horizonte global (al margen de nuestras observaciones al respecto) no da cabida inmediata a un pensamiento de la derrota, las utopías se mantienen como máximas regulativas imposibles pero necesarias. Quizás el escenario político-social del *Chile Actual* confirme la tesis de Pérez Soto, a saber, hoy en día el realismo mediatizado estaría ubicado en una crisis terminal de los modos colectivos de representación.

pre-moderno resultaba una anomalía perturbadora que Deleuze representa bajo la metáfora del diluvio, hoy es el horizonte de constitución del capital. En un extremo se torna más enigmático el análisis de este autor por cuanto la noción de *Rizoma maquínico* debe ser escrutada a la luz de esta cartografía que se obstina en destacar la conjunción de flujos descodificados, allí surge la idea de hablar de capitalismo rizomático: ¿rizoma es una forma de adjetivizar las características constitutivas del capitalismo actual? Sin embargo, la insinuación aquí deslizada bajo el carácter nómada del capital es anunciada por Marx y Engels en su célebre manifiesto de 1848;

“La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción un sello cosmopolita. (...) Ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y no entraba nada de afuera; ahora la red del comercio es universal y en ella entran unidas por vínculos de interdependencia todas las naciones (...) Territorios antes independientes y apenas aliados, con intereses distintos, distintas leyes, gobiernos autónomos y líneas aduaneras propias, se asocian y refunden en una nación única, bajo un gobierno, una ley un interés nacional y una sola línea aduanera”³⁸

El adjetivo *contingencia radical* está en consonancia con la aseveración límite de Deleuze. Con este rodeo intentamos tomar un lugar frente al conjunto de escatologías que la teorías post-marxistas ponen de relieve respecto a la teoría del valor, la historia y la relación entre política y economía. Recordemos que en la teoría de Marx conviven, de forma a veces inarmónica, dos interpretaciones del antagonismo, una de ellas, hace hincapié en la contradicción relaciones de producción-fuerzas productivas como racionalidad objetiva que explica no sólo las crisis de sobreproducción sino también la crisis social, la agudización de toda contradicción política tendría su antecedente más fidedigno en la contradicción capital/trabajo y otra que releva la lucha de clases como motor de la historia, aquí la acción de los momentos en la historia, especialmente en la coyuntura constituye el motor del cambio social; esto último, entre otras, ha dado lugar a una concepción historicista de las clases sociales que explica la política desde la coyuntura. Pero esta vez, no se trataría de persistir en esta contraposición, sino en los procesos de globalización y mundialización que pueden utilizar como punta de lanza los análisis de Karl Marx; en este sentido la discontinuidad dialéctica y los ciclos ondulatorios del capital constituyen el hallazgo de época que la reflexión deleuziana sintomatiza.

A partir de lo último, uno de los repertorios que presenta mayores dilemas conceptuales y filosóficos en el libro de Carlos Pérez Soto dice relación con sus objeciones a la teoría postmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe³⁹. Ello es así cuando esta reflexión curtidada en politizar la academia y academizar la política cuando el contexto así lo requiere, obliga a adoptar algún bando que se expresa en una dicotomización fundacional de la política para así no ser objeto de diversos calificativos que se deducen de su exposición iconoclasta (reformista a secas, pensamiento de la derrota, dislocación como categoría de la reforma). El

³⁸ *Manifiesto Comunista*. Colección del pensamiento social. Editorial Qimantú. Santiago, 1972 prólogo de Aníbal Ponce, p. 46 y sgtes.

³⁹ De los autores véase, *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Democracia Radical*. Editorial Siglo XXI, España, 1985. Especialmente el capítulo N° 3 donde los autores argumentan a favor de la lógica hegemónica.

problema, *grosso modo*, que hay tras esto es la reducción de la política al campo del binarismo reforma/revolución. Tal dimensión, que ciertamente es constitutiva de una propuesta moderna de la política, propuesta que dice relación no sólo con la teoría marxista, no puede ser sustancializada al extremo de constituir una dicotomía cognitiva incapaz de reponer otros parlamentos de la misma. Esto es, la teleología como recurso moderno expresada en el paso comunidad-sociedad, del *Laisser Faire* hasta el keynesianismo de pleno empleo que adquiere una promesa terrenal con el obrero urbano en el marco de las sociedades del trabajo. De otra parte, los cambios estructurales a través de estrategias hegemónicas (Gramsci) que diagraman el sentido común mediante el robustecimiento de las sociedad civil, o bien, aparatos ideológicos de la dominación (Althusser) no presuponen una diáda como la que aquí hemos analizado y, sin embargo, representan otras dimensiones de la política.

De verdad este atrincheramiento resulta nocivo y no precisamente por una postura atávica frente al *decisionismo*, como a *Comunistas Otra Vez* le gustaría que ocurriera, sino porque las operaciones analíticas que el día de mañana pueden constituir recursos políticos resultan abortadas desde un discurso apriorístico que no somete a crítica su distinción fundamental. Nos referimos a la última instancia de la *reforma o revolución*, desde donde el autor interroga, operativiza, y reduce (ya sea a través de un expediente dicotómico o binario) dimensiones liberadoras de la política en el estadio pos-fordista. Allí democracia liberal, social-democracia o ciudadanía republicana están del lado de la reforma. Mientras que nociones tales como voluntad, sujeto y totalidad se ubican del lado de una *administración de la ontología* que promueve la revolución.

Si se trata de adelantar posiciones en este debate⁴⁰ es necesario avanzar un análisis, quizás reformulando la cartografía que nuestro contradictor desarrolla, y reivindicar los efectos de totalización del capitalismo tardío, comprender los nuevos procesos de acumulación intangible y las diversas articulaciones de poder material. Asimismo, analizar las cadenas de equivalencias que tornan objetivo a un discurso político que, quizás, “puede resultar hegeliano”. En esta nueva perspectiva conviene restaurar los horizontes sustantivos de la mitología (revolución, igualdad, fin de la propiedad privada) y reivindicar los alcances que la contradicción capital/trabajo aún mantiene en las sociedades diferenciadas. A diferencia de *Empire* (Negri), adoptaríamos una distinción débil entre globalidad y localidad que salve la especificidad del capitalismo autoritario (paso *sin mediación* de un Estado de bienestar al modelo de Von Hayek en el caso Chileno), más aún cuando ciertos discursos de la democracia liberal han colonizado el declive del imaginario socialista y el agotamiento de sus energías utópicas a nombre de un centralismo burocrático incapaz de lidiar con los actuales procesos de subjetivación (estallido identitario).

A este respecto creemos que la teoría post-marxista -desde la redescrición realizada por *Comunistas Otra Vez*- no contribuye satisfactoriamente para reivindicar una noción de emancipación fuerte que vitalice una perspectiva de

⁴⁰ Y Richard Rorty tampoco tolera la tesis del abandono liberador de una metanarrativa, en opinión del autor, “Desafortunadamente Lyotard conserva una de las ideas más absurdas de la izquierda –la de que escapar a semejantes instituciones es automáticamente algo bueno, porque asegura que uno no será “utilizado” por las fuerzas del mal que han cooptado estas instituciones” Véase, “Habermas y Lyotard acerca de la Post-modernidad”, en, *Ensayos Sobre Heidegger y Otros Pensadores contemporáneos*. Escritos Filosóficos N°2, Paidós Básico, Buenos Aires, 1991, pág. 244.

cambio global⁴¹. Salvo que nos empeñemos en exacerbar el *antagonismo* al interior del *antagonismo*, una cuestión que, parafraseando el lenguaje de Pérez Soto, resultaría algo así como ubicarse a la izquierda de la teoría de Ernesto Laclau. Pero, a fin de cuentas, del aparato categorial postmarxista –que quizás deba ser catalogado como una reflexión de la pérdida más que de la derrota⁴²– no se sigue un mundo de la emancipación (pues allí, a diferencia nuestra, no existe una relación selectiva con una reformulación de la contradicción capital/trabajo, como dispositivo de comprensión/acción fundamental en el marco de culturas post-modernas) cual ocurre en la obra de Karl Marx y la tradición marxista, sino una persistencia que consigna la vida útil de la política gradualista y sus resultados en un marco aleccionador para la izquierda contemporánea. Ejercicio que, precisamente, *Comunistas Otra Vez* rechaza tajantemente por cuanto supone una renuncia al universo global en el que se inscribe cualquier estrategia de cambio radical.

Pese a esto último, podemos afirmar que los reduccionismos en cuestión, más allá de su connotación estratégico-performativa, ignoran los desarrollos más fértiles de la teoría posmarxista⁴³. En primer término; cabría precisar que la reflexión laclausiana ha desplazado radicalmente la distinción reforma-revolución y frente a ello ha propuesto la categoría de *antagonismo* como noción fundamental para comprender el carácter inestable de toda identidad social que impide la realización (sutura) plena del sujeto. A ello se suma la negatividad no dialectizable en una síntesis final sino constitutiva de todo orden social, la imposibilidad de la objetividad ya sea como neutralidad conceptual o exposición de un orden basado en una racionalidad subyacente⁴⁴, está gobernada por el antagonismo constitutivo que vulnera cualquier racionalidad que se autoproclame *no contingente*.

Ahora bien, nuestra diferencia con la “categoría” de *antagonismo* es que sin desconocer su pertinencia política que releva el carácter contingente de toda formación discursiva mediante múltiples juegos de lenguajes, existe un efecto-apariencia por ocultar el sentido sociológico que la noción viene a representar cuando sólo hace hincapié en su carácter disruptor a la manera de un conjunto finito de micro-narrativas compensatorias articuladas negativamente. Peor aún, creemos que la pluralidad post-marxista debe convivir con múltiples discursos

⁴¹ Y quizás el pensamiento de la derrota que Pérez señala con *fuerza de ley* cabría abordarlo desde otra perspectiva, a saber, cuando el autor de *Hegemonía y Estrategia Socialista* sostiene que “*la emancipación es un espectáculo al que uno llega siempre tarde y que nos obliga a adivinar penosamente sus orígenes míticos o imposibles. Tenemos que comprometernos, sin embargo, en esta tarea imposible que es, entre otras cosas, la que da su sentido a la deconstrucción*”. Véase, “El tiempo está dislocado”, en *Emancipación y diferencia*, pág.148.

⁴² En este sentido me parece indispensable retener una aseveración de Felix Guattari para caracterizar la crisis de las izquierdas contemporáneas. Al decir del autor; “*Cierta concepción del fracaso y la modernidad ha fracasado, comprometiendo en su caída la confianza colectiva en la idea misma de una práctica social emancipadora*” Véase, “Del postmodernismo a la era post-mediática”, en *Cartografía esquizo-analíticas*, editorial Manantial, pág. 53, Buenos Aires, 2000.

⁴³ Del autor, véase: *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Siglo XXI, México, 2000.

⁴⁴ Ello no es un ejercicio retórico, está avalado en sólidas distinciones conceptuales que no pierden de vistas sus implicancias prácticas y temporalidades históricas. Ver cita del propio Pérez., “*se trata de pensar un mundo real, la experiencia del fracaso del socialismo, la posibilidad de radicalizar la democracia, la conexión entre el mundo académico y la política posible. Es decir, un pensar que tiene un destinatario que no es sólo el mundo académico, que se hace escuchar, que influye, desde su tribuna erudita, a la manera en que pueden ser escuchados los intelectuales, a los poderes de turno!*”. *Comunistas Otra vez*, op. cit. p. 211

garantizando, en última instancia, el *lazo social*. Intentaremos demostrar cómo se despunta un *ethos* sociológico en una reflexión que dice hacer precisamente lo contrario a través de una noción límite. A propósito de la mediatización de acciones que transgreden nuestro paisaje cultural, tomemos por caso un ejemplo que el autor de *Emancipación y Diferencia* expone para esclarecer su reflexión política:

“(…) En los Estados Unidos varios grupos feministas han argüido que la pornografía ofende a las mujeres, algo con lo que ‘yo no podría estar más de acuerdo’. Pero algunos de estos grupos han ido hasta el extremo de pedir que la ley permita a toda mujer iniciar un juicio a los editores del material (...) Esto ha planteado la objeción –‘que también comparto’– de que acciones tales crearían un clima de intimidación que afectaría a la libertad de expresión”. A lo que el teórico post-marxista replica, “Es obvio que uno tiene que establecer un balance entre reivindicaciones antagónicas. Pero es importante subrayar que este balance no habrá de ser el resultado de haber encontrado un punto en que las dos reivindicaciones se armonizan (...) No, el antagonismo de las dos reivindicaciones, en ese contexto, es inerradicable, y el balance consiste en limitar los efectos de ambos”⁴⁵.

De lo anterior se sigue que *lo social* a diferencia de *la sociedad* como orden positivo-dado se constituye en la tensión que Ernesto Laclau comparte – genéricamente- con los teóricos de la indeterminación (Castoriadis y Lefort). Podemos afirmar que la irreductibilidad de cada subjetivación es una cuestión constitutiva de todo orden social sin la cual esta última no se podría constituir como tal. A simple vista la pluralidad de luchas parciales queda intacta, y el autor que parece no constituirse en tal salvedad remarca esta cuestión, con lo cual establecemos un total acuerdo. Además ninguna demanda tiene méritos racionales sobre la otra, lo que equivale a negar toda literalidad última del sentido y en cambio proponer el estatuto provisorio de las identidades cuando se tornan hegemónicas mediante una articulación discursiva que logra producir una fijación temporal del sentido. Si se quiere, la importancia cultural de estas últimas, sólo vendría dada por un campo de significación donde la alteración de determinados “tópicos” constituye un acto más grave por cuanto implica cuestionar valores hegemónicos.

Sin embargo, aunque el ejemplo se sirve de una reacción extrema del antagonismo (terminar con la cultura pornográfica a lo cual Laclau, naturalmente, se opone) llama la atención que exista precisamente esa limitación de los efectos reivindicativos cuando precisamente la hegemonía reactualiza un horizonte sustantivo para la política mediante un efecto re-totalizador donde el agente que hace de articulador hegemónico permanece in-nombrable por cuanto el campo de variaciones es indefinido. En cambio, para el autor de *Emancipación y Diferencia* la novedad del agente hegemónico se termina cuando no es posible dibujar una totalidad suturada. La radicalidad aquí nos revela su desproporción; por un lado, la hegemonía nos permite elucubrar que cualquier práctica discursiva puede alcanzar la suturación parcial de la totalidad, sin embargo, la atmósfera cultural de la hegemonía (secularización, revolución democrática) hace evidente un padrón ético que modula tal posibilidad.

⁴⁵ *Emancipación y Diferencia*. Op, cit, pág. 200 (las comillas son mías).

La noción de *antagonismo*, podemos aventurar, busca arreglar cuentas con la sociedad cuando precisa de una articulación negativa entre distintos discursos que, si bien se repelen, deben estar anclados en una comunidad de pertenencia sujeta a desplazamientos discursivos gobernados por un contexto de enunciación. De otro modo, al tiempo que el irreductible es constitutivo de lo social, lo es también la necesidad de conciliar, mediante el recurso de la negatividad, con especial hincapié en un vocabulario agonal, distintas perspectivas que convivan en una comunidad dialógica. Nos preguntamos: ¿es, acaso, el estatuto del antagonismo estrictamente político sin considerar el momento integrativo de *Lo social*? De otro modo, ¿no cabría aquí una sutil inversión terminológica que redescribe el lazo social en términos de una *ontología de la negatividad* para no hablar de *la sociedad* como estructura normativa? Por último, ¿es posible que el descentramiento expresado en la proliferación de luchas locales venga a constituir una totalidad fragmentada travestida de hegemonía?

A diferencia de ello hemos avanzado la noción de *politicidad* que no busca promediar siquiera negativamente micro-reivindicaciones sino relevar –contra el *gradacionismo* laclausiano- a un primer plano el momento *Maquiavélico* de la política sin reparar en el marco contextual que delimita el campo de lo posible. *Politicidad* sería una noción que se propone, como tarea del presente, no restringirse a una cuantificación sub-sistémica al estilo de las convenciones analíticas acordadas por la sociología (la política=Estado, Parlamento, Partido, organizaciones de base, movimientos locales etc.) y sospechamos que nuestro contradictor tampoco estaría tras esta empresa, por cuanto *politicidad* es un punto de fuga que la propia deconstrucción permite desarrollar cuando lo político no se deja aprehender conceptualmente. *Politicidad* no estaría restringida a una super-estructura (vieja tópica marxiana), sino echando las condiciones de liberación de un pensamiento político post-hegemónico y con ello abriendo la necesidad, por ahora retórica, de pensar “algo nuevo” que trasunte el juego instituyente/instituido propuesto por Cornelius Castoriadis⁴⁶.

Por otra parte, en el caso de Pérez Soto no cabe más que establecer una denegación radical de la dicotomización que gobierna su discurso cuando hereda la imposibilidad de la tradición marxista para pensar la política sin perder de vista la relación entre totalidad y subjetividad. Contra este acervo conceptual (antagonismo, dislocación, contingencia radical, exterior constitutivo) Pérez Soto se dedica a consignar la *no* correspondencia lógica de estos términos, si se quiere su falso ablocamiento, pero enseguida repone otro encadenamiento de características similares (voluntad, derrota, vencedores) que es tan desafortunado (y quizás ideológico) como aquel que se propone refutar.

⁴⁶ A propósito de esto último ronda una pregunta: ¿Cabría en nuestro razonamiento un reduccionismo político? Nuestra respuesta es negativa si consideramos que la argumentación adelantada no pierde de vista las condiciones materiales de producción mediante una especie de pan-mercantilismo o diagnóstico referido al *capitalismo rizomático*, al que cabe replicar con un deslizamiento de la política que no se propone pensar las fusiones institucionales o los contra-poderes que tienen lugar a raíz de la diseminación del sentido. En nuestra opinión, una opción heurística (“decisión metodológica y política del investigador”) consiste en relevar una dimensión agonal de la política y de ahí en más radicalizar sus efectos aquí y allá. Todo ello con miras a trascender el corte progresista del juego instituyente-instituido. Respecto a estos problemas estoy en deuda con los comentarios de Oscar Cabezas.

La hipótesis de *Comunistas Otra Vez* aquí consiste en syndicar que categoría tales como antagonismo y *dislocación*⁴⁷ funcionan sólo en el plano de las elucubraciones filosóficas y conceptuales. Por ello la dislocación “*es la categoría ejemplar de un pensamiento construido desde la derrota. Toda política que surja de un concepto como éste está condenada al reformismo*” concluye Pérez Soto. Lo cual indica que esta noción no es asumida por la política real, aquello que aquí por otros medios hemos señalado como *política efectiva*, según *Comunistas Otra Vez*, las aseveraciones fuertes no pueden ser constantemente escrutadas, pues de otro modo no habría forma de introducir la reconstrucción.

Sin embargo, una cosa es la cuasi-cristalización de la política en un horizonte mitológico, reformista o tecnocrático articulado a una especie de bando progresista, todas estas alternativas están abiertas y el texto no pierde de vista tal cuestión, pero algo muy distinto es afirmar que la dislocación laclausiana es un evento (“teorético”) que, por lo tanto, *no* ocurre en el plano sustantivo y terrenal de la práctica política. Distinción hegeliana, o bien costado metafísico del ironista liberal, que instaaura un metalenguaje de la política y con ello insinúa la posibilidad de un irreductible: política real de las revoluciones triunfantes, inmune al campo interpretativo desde el cual aprehendemos la “realidad social”. Pérez Soto, quizás reenvía una crítica estrictamente hegeliana a Laclau; por cuanto este último reduciría lo real al movimiento interno del concepto, a sus distinciones teoréticas, estableciendo un ilusorio tiempo común entre la geopolítica académica y la política real.

Esto llama a reflexión pues se tiende a naturalizar oposiciones fuertes como una experiencia infranqueable para la noción de *politicidad* que nos interesa dejar consignada. La “política”, a veces, se desentiende de las distinciones de la academia meramente reformista en el plano concreto cuando sus fundamentos pueden ser homologados a la diada *continuidad–discontinuidad* cuya traductibilidad se ubica en algunos escritos fundacionales de la renovación socialista⁴⁸, y en otros casos, las distinciones *amigo-enemigo*, *reforma-revolución* constituyen dimensiones ontológicas de toda práctica que no permite operaciones complejas, pues la realidad para estos fines estaría mimetizada con un código binario; complejidad resultaría un término que forma parte del patrimonio académico de la izquierda; pero que se ubica en un pensamiento de la distinción que difiere la *decisión*, por cuanto *decidir* significa dejar de distinguir.

Esta distinción puede ser reivindicada si acaso la *política efectiva*, tal como la concibe Pérez Soto, descansa en una dicotomía maestra (amigo-enemigo, reforma-revolución) que reduce la *politicidad* a una distinción de base cuando desconoce la existencia de otras categorías conflictuales o agonales de la misma. Desde esta perspectiva, el aspecto existencial de la dicotomía debe ser relevado a un primer plano por cuanto ningún sujeto político experimenta su acción espectralmente, a saber, a la manera de quien administra un antagonismo que

⁴⁷ Al decir del autor, “*la dislocación como tal sólo es aprehensible en el marco de un relato, de una reconstrucción. A no ser que invoquemos la noción mítica, problemática, de experiencia pura del pensar, la que, de todas maneras, no puede sino ser relatada. Esto significa que es para el sujeto subjetivado por la eventual dislocación, es decir, una interrupción del sentido, una emergencia imponderable de la contingencia radical*”. *Comunistas Otra Vez*, op. cit. pág. 217.

⁴⁸ Es así como Norbert Lechner sostenía en 1984 “*¿Por qué la lucha tiene que ser a muerte? Hay que enfrentar al Otro, no para aniquilarlo sino para asumir la diferencia y así, reconociendo al Otro, poder reconocerse a sí mismo. A través del conflicto reconozco la libertad del Otro como condición de la propia libertad*” Véase; *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Op, cit, pág. 25.

cobija la plenitud y la diferencia en la mismidad reflexiva del sujeto⁴⁹. En este sentido, tenemos acceso al relato de una experiencia que nos enseña la imposibilidad de una razón sustancial, en cambio, habitar políticamente en el *antagonismo* significa una consciencia esquizofrénica de la política

A estas alturas podemos convenir que la reflexión de Pérez Soto se erige desde una distinción que vicia toda argumentación posterior, a saber, la reconstrucción es esencializada al punto que niega la contingencia y se busca forzar una antinomia entre dos términos contingencia adversus reconstrucción (¿acaso esta última contiene la contingencia en la mismidad?) o que esta última resulta excluyente puesto que para ensayar el ejercicio reconstructivo cabría terminar con la finitud postmarxista. Reconstrucción no sería el designador de un interminable desafío hermenéutico que viene a señalar el campo interpretativo y sus múltiples perspectivas de redescrición.

Comunistas Otra Vez, no concibe lo último como el diferir de una operación inconclusa que nunca se detiene en sus significaciones, precisamente, porque la contingencia de una hegemonía resulta imborrable. Si queremos averiguar cuan radical es la contingencia al momento de la *política efectiva*, cuál es su dosis de retórica cuando agrupa sentidos para constituirse como tal, creemos que desde este reducto metafísico la propia *universalidad diferenciada* posee un componente autoritario que le permite erigirse como tal⁵⁰.

De todas formas la respuesta del post-marxismo aquí no resuelve nuestro problema a pesar de la relación espectral entre particularidad y universalismo. En opinión de su mentor;

“(...) *una cierta particularidad va a asumir la representación de una universalidad inconmensurable consigo misma; en la medida en que esto ocurre, la particularidad va a desdibujarse como el cuerpo encarnado en el fantasma de Derrida y ese debilitamiento de la particularidad se da a través de una relación de equivalencia por la cual la especificidad diferencial de cada uno de estos elementos empieza a ser subvertida*”⁵¹

Una vez más la facticidad del particular devela nuestros deseos modernos de Comunidad, quizás la restauración de imaginarios sustantivos para pensar la política constituye la virtuosa operación ideológica de *Comunistas Otra Vez*. Cabría, entonces, reponer el universo maximalista del materialismo histórico, desenmascarando la racionalidad modernizadora que sanciona esta empresa. Sin embargo, el espectro no topológico, imposible totalidad, imposible localidad

⁴⁹ Aunque Pérez Soto pudiese contra-argumentar Hegelianamente, Otro de *Otredad*, *Otredad* de sí misma como aquello que no requiere exterior para constituirse como unidad. Nuestra pregunta queda igualmente pendiente a propósito de tal desdoblamiento. Pregunta: ¿Lo Otro de la mismidad es una cuestión que experimenta el sujeto en la política efectiva, no marxológica?

⁵⁰ En otro texto he señalado, “*todo enunciado que se jacta de tal, se erige sobre una pretensión de verdad que resulta imprescindible para su validación interna, si no fuese así, si no contara con la más íntima de sus convicciones, a saber, (algo dice; afirma, sugiere, afirma, sostiene, claudica, que sería de él, de su posteridad en el tiempo) no podría constituirse como tal, de otro modo, no podría vivir su temporalidad como plenitud absoluta sobre la cual se levanta*”. Véase, *Izquierda y Emancipación*, Revista del Centro de Investigaciones Sociales. Taller de Teorías Críticas, Investigación y crítica N°6, pág.15.

⁵¹ Al respecto se puede consultar, VILLALOBOS-RUMINOTT, SERGIO (comp), *Hegemonía y Antagonismo. El imposible fin de lo político*. Conferencias de Ernesto Laclau en Chile. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2002. p. 121.

deviene emancipación administrada por el rizoma capitalista. Sólo una ceguera nos permitiría avanzar en medio de la trampa del fantasma, tal vez, Pérez Soto ha encontrado una forma de relacionarse con este problema, o tal vez, el debate entre revolución y política permanece en su grado cero.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quiénes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata..](#)

© CEME web productions 2003 -2008