

La crisis de las fuerzas populares

Jorge Bolívar

I. Poder y pueblo

Nuestro siglo es la época de los grandes movimientos políticos que “hablaron” en nombre del Pueblo en términos globales, pero otorgando el carácter de “pueblo” a los más desposeídos del poder: a las masas populares, a la clase obrera, a los marginados del tercer mundo: los colonizados, pobres y dependientes en general. Esta praxis política impulsada en nombre de una categoría acotada de pueblo se inserta, además, desde una perspectiva político-cultural, en la segunda gran etapa del “humanismo moderno”, la revolucionaria y colectivista. Este humanismo reconocerá dos periodos esenciales. El primero el de un humanismo burgués, cuyo eje es el individualismo, con la libertad económica y política como eje de sus manifestaciones, y el segundo, la de un humanismo llamado revolucionario que es, o pretende ser, colectivista y que está motivado por nociones de igualdad, de justicia social o de promoción de los más necesitados. Mientras el humanismo individualista plantea como eje de la historia un sujeto individual, el humanismo revolucionario trata de expresar, más bien, sujetos colectivos.

El humanismo en sus dos versiones, que nunca dejan de condicionarse mutuamente, ofrece más o menos explícitamente una idea de absoluto de poder que sostiene (o finge sostener) sus prácticas y realizaciones históricas. La práctica del humanismo nos obliga a pensar en dos signos de inmenso uso –el poder y el tiempo– que, relacionados, sostienen buena parte del “obrar” político del siglo que vamos dejando atrás.

En su esencia, el poder y el tiempo son dos categorías enigmáticas. Escapan a la racionalidad apenas ésta quiera asirlas. Quizás podríamos decir que el poder y el tiempo no son nada. O, para expresarlo más precisamente, son las

categorías que nos aproximan a ese “fundamento abismal” –al que suele aludir Silvio Maresca–. Este fundamento, exageradamente afirmado, otorga a nuestras culturas políticas una base simuladora, ya que no reconocen, prácticamente, que el absoluto en el que se fundamenta su juego de poder tiene un suelo metafísico cuando no directamente religioso o mítico. Son órdenes reales engañosos ya que se niegan a reconocer que el fundamento del poder no es en lo profundo la certeza si no el misterio.

Podemos visualizar estos absolutos dominantes en tres grandes etapas, como lo hace Kostas Axelos. La Fisis griega, el Dios creador judeo-cristiano y el Hombre racional. Para entender la relación del imaginario del poderío –o si se prefiere de ese “piso” simulador– con estos absolutos, tenemos que preguntarnos en cada época quién tuvo o tiene la cuota más alta de “poder” en el juego social y en el marco cultural llamado “mundo”. La Fisis griega puede ser traducida por Naturaleza siempre y cuando superemos nuestra propia noción, “moderna”, de Naturaleza (separada y hasta opuesta a la de Hombre e Historia). La Naturaleza antigua era particularmente animada, poco materialista para nuestra visión actual. La relación de esa Fisis con los dioses era profunda. En buena medida ella manifestaba el designio de dioses y esta naturaleza activa tenía la mayor cuota de creación de poder sobre todo destino mundano (y por ende humano). Formas de esta experiencia de poderío pueden encontrarse todavía en muchas zonas con influencias de las grandes culturas sudamericanas. La Pachamama, por ejemplo, es todavía un símbolo del poder de la tierra sobre sus hijos, formados por ella misma. El absoluto Naturaleza se corresponde así con una creencia masiva y popular predominante acerca de que la fuente fundamental de todo poder es –en última instancia– la naturaleza. Ella decide. Esta noción es superada luego por la visión del Dios creador: aquí el absoluto fundamental de la creación de todo poder es Dios y el hombre sólo accede a formas de gobierno, o por una revelación de verdades últimas de origen trascendente, o por expresiones directas de un designio divino. El verdadero poder no es algo propio del hombre. Cuando alguien manifiesta formas de poderío en la historia es porque está elegido por Dios para expresarlas. Sólo una creencia masivamente extendida

entre los pueblos sobre esta relación de poder puede explicar el enorme ascendiente de los papas en una cristiandad altamente diversa y multi-étnica o el principio de soberanía divina en la que se fundaba la autoridad de los reyes que dominó la Edad Media y principios de la Edad Moderna. Hoy, que ya la propia verdad de que el hombre es el centro más activo de la creación de la historia ha comenzado a desarticularse, podemos observar el desplazamiento producido en ese proceso cultural que bien puede llamarse “Muerte de Dios”. Sobre todo a partir de Hegel, en los llamados ejes del humanismo ateo, como Marx, Feuerbach, Freud y sus diversos seguidores. El absoluto medieval pasa a segundo plano en la Edad Moderna. El Hombre es un absoluto menos expreso, que Dios, pero está más encarnado y localizado. Su relación con el poder requiere una contrapartida o sustento en esa otra categoría llamada “tiempo”. El hombre –a diferencia de la naturaleza o de Dios–, no puede decidir inmediatamente. No es todopoderoso, pero tiene de su lado al tiempo. Con la ayuda de “la razón” y de “la ciencia”, podrá realizar “la Historia” con un sentido progresivo, gradual, e irreversible. La línea no atea de esta experiencia de absoluto que se conquista en “un proceso”, reconocerá que el poder viene de Dios y que la naturaleza ofrece al hombre el campo para desplegar su creación. Siendo éste –el hombre– un último eslabón evolutivo para provocar en términos históricos una perfección del desarrollo del mundo. Pero esta concepción no cambia el juego político del poder-tiempo centralizado en el obrar humano.

La reducción de Naturaleza, Dios u Hombre en términos de poder, de poder político concreto y efectivo, elude –o al menos enmascara– la presencia enigmática y abismal de los complejos juegos de poderío en los que participamos. Oculta la fuerza metafísica que los sostiene culturalmente y minimiza el carácter masivo del imaginario popular que articula las instituciones y su “fisiología” de mando y obediencia. Por ello mismo, cuando en los pueblos comienzan a revertirse estas verdades predominantes, allí donde operan, o como cultura, o como fundamento político, todas las instituciones construidas sobre este eje epocal de poder comienzan a derrumbarse o a mutar profundamente.

Por todo esto es que el término humanismo (en particular el humanismo racional de Occidente) es una experiencia metafísica que tiene especial importancia para analizar, al fin del siglo, las prácticas histórico-políticas; en particular las populares. Porque estas experiencias políticas han estado dominadas por la idea de que se alcanzaría finalmente el reino de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad en condiciones de un alto nivel de desarrollo técnico y humano simplemente porque el Hombre “lo quería”. Las prácticas populares –sobre todo las centro europeas– han creído –y quizás todavía lo crean– que si el hombre se lo propone, lo consigue. En este contexto cultural, el hombre es un ser esencialmente poderoso. Su querer es su poder; de manera que se procura, cultural o ideológicamente, “que quiera” el desarrollo, la justicia y la igualdad, para que éstas se realicen en un plazo más o menos corto en la vida social.

Se trata, reitero, de creencias políticas profundas, con las cuales se tapa o, mejor, se relativiza, el carácter abismal del fundamento del poder. En un interesante artículo de Edgar Morín aparecido recientemente en el diario “Clarín”, este lúcido intelectual francés reconoce algunas de estas cuestiones. Dice: “Nacida al finalizar el siglo XV la modernidad agoniza a fines del siglo XX. La modernidad no era solamente un fenómeno histórico, tampoco era una idea fuerza. Era fundamentalmente una creencia y de hecho se convirtió en el siglo XIX y en el XX en una religión que no se reconoce como tal porque se había fundado en lo que se había propuesto contra la religión revelada: La ciencia materialista, la razón laica y el progreso histórico”. Y, finaliza diciendo: “Hoy sabemos que el progreso no está garantizado automáticamente por una ley histórica, el devenir no es necesariamente desarrollo. El futuro se llama ahora incertidumbre”.

Lo destacable es que desde el punto de vista del saber, del saber del poder, esta idea del hombre, ya no como individuo, sino como colectivo pueblo o aún como especie viviente, desplegando en el tiempo una gran capacidad de creación colectiva, con contradicciones crecientemente superables, ha constituido la creencia básica de poder de la modernidad. Este hombre era el principal poder creativo de la historia en el mundo, historia que a pesar de todas

las dificultades, sería finalmente sometida y dominada integralmente por su saber y por su querer.

Como ocurriera en el caso de los absolutos Naturaleza o Dios, el absoluto Hombre no carecía de presencia transformadora. Pero el error se afirma al tomar este hecho, como un juego ilimitado y confundir la posibilidad de producir múltiples efectos de poderío con el ejercicio de un poder total o casi total. Me parece que el sujeto cartesiano expresaba todavía una idea puntual, si se quiere, de este dominio sobre lo existente; por ello mismo esta subjetividad no llega a mostrarse como poderosa hasta el siglo XVIII, hasta que Hegel y sus discípulos expresan de otra manera y con otras categorías este dominio de la “res cogitans” sobre la “res extensa”. Surge la potencia dialéctica que se manifiesta primero como autoconciencia y luego como autorrealización que se despliega en el tiempo. El tiempo aparece como el gran soporte del querer del hombre, conformando entre ambos, entre querer humano y tiempo histórico, las dos caras de una idea de poderío procesalista del individuo a la que se ha denominado modernidad: es la praxis del “Sujeto histórico” en términos políticos.

Es digno de destacar que esta idea pareció con el correr del siglo tanto más poderosa cuanto más colectivo era el sujeto que la expresaba. El nosotros hegeliano es una fuente de reflexión fundamental de nuestro siglo, sobre todo a medida que decrece culturalmente, después de la Primera Guerra Mundial, el humanismo burgués sostenido básicamente por la idea del individuo “fuerte” y el Estado “débil”. La praxis de las dos guerras mundiales y el productivísimo que acompañó a la post-guerra, tanto en los países llamados capitalistas como en los llamados socialistas, mostró predominantemente Estados fuertes que concentraban riquezas y conocimientos absorbiendo cuotas significativas de libertad individual con fines político-económicos y aun sociales, lo que provocó un incremento, conflictivo pero visible, del imaginario del poder humano.

Lo más destacable, desde la perspectiva que nos interesa estudiar aquí –la del despliegue humano y político de lo popular– es que esta praxis fuertemente estatizante, que mantenía esa implacable dialéctica de mando y obediencia que

subsiste desde milenios en los juegos de las sociedades más o menos organizadas, pudo generalmente ocultar, disimular y aun mistificar, este imperativo en sus fines propagandísticos de “realización popular” o, más aún de “gobierno del pueblo”. Los ingentes sacrificios que muchos hombres y sectores sociales debieron realizar para secundar los objetivos productivos o institucionales del Estado centralizador y más o menos totalitario y de sus élites dirigentes, fueron vistos más bien como “epopeyas”, “realizaciones”, “victorias”. Lo popular fue así, sobre todo en las etapas post-revolucionarias, más bien un signo contradictorio y complejo que escondió, generalmente, un sacrificio de la libertad humana que lentamente iba secando las fuentes últimas de la creatividad de esos pueblos en nombre de cuyo protagonismo histórico se hablaba.

II. Saber y poder

La relación saber-poder expuesta por una serie de pensadores postmodernos –fuertemente influidos por Nietzsche– cuestiona hoy la figura o el absoluto del “hombre creador” como más alto nivel del juego del mundo del poderío. Al ser humano se lo ve más bien como un desencadenante de efectos de poder que no controla con su saber. Se quiebra así uno de los núcleos racionales del paradigma. En la misma medida el “tiempo” ya no es tanto esa flecha cósmica unidireccional del Progreso, sino el movimiento mismo del caos. A la “muerte de Dios” se suma la “muerte del hombre” y en este caso el criminal es mucho más oscuro e impersonal que “el más feo de los hombres” nietzscheano. Insistimos en el carácter cultural y ontológico de estas “muertes”. No dicen que Naturaleza, Dios u Hombre no existan. Dicen que han perdido masiva y popularmente la condición de “poderosos”, de “hacedores del mundo”, de “realizadores últimos de la historia”. Estos absolutos ya no son la garantía del progreso, de la libertad, de la justicia. El mundo vuelve a hacerse opaco, misterioso, esotérico, para una perspectiva ontológica del poder esencialmente sabia.

La soberanía, tan cara a la modernidad, que había abandonado a Dios para encarnarse en el Hombre o en el Pueblo, ha vuelto a ser azarosa, desconocida, muchas veces francamente arbitraria y poco humana en términos tradicionales.

Un paradigma de saber-poder fuertemente antropocéntrico dominó las experiencias, quizás culminantes de la modernidad, que fueron los marxistas. A partir de la denuncia de la ideología capitalista (falsa conciencia de los pueblos) y de la construcción de una ideología popular desalienada, el ser humano daba un saldo cualitativo en la historia, a la que conducía finalmente a la “post-historia”, al reino del “hombre total”, sin amos, sin esclavos, sin dominados ni dominadores, sin explotaciones ni sometimientos tácitos o expresos.

A mi juicio el fracaso político de la utopía marxista es un factor aún más importante que la aparición de los propios pensadores posmodernos para el derrumbe del paradigma saber-poder de cuño hegeliano, eje del hombre creador –consciente y racional– de la historia que hemos subrayado. Es más, puede observarse en Europa, que, gran parte de los pensadores llamados post-modernos son o han sido marxistas. Son marxistas desengañados. Ya no por el marxismo en realidad, si no por la incapacidad ética y racional del ser humano para “realizarlo”, para construir una sociedad sin injusticias y desigualdades notorias.

En todos los centros culturales del mundo el paradigma se desarticula. Pero, con él, es el “hombre racional”, como absoluto de poder que se despliega progresivamente en el tiempo, el que está “muriendo” con el siglo, abriendo perspectivas trágicas en todos los juegos de saber humanos, en particular en el campo político, centro indudable de la escena histórica.

El humanismo liberal del siglo pasado y principios de éste, de esencia individualista, escondía mejor sus “fines”, sus “objetivos históricos” en cierta práctica permanente y reiterada de la libertad, en cambio el humanismo revolucionario ofreció causas, fines y objetivos colectivos que, no sólo no se concretaron, si no que reciclaron viejas alternativas de ejercicios de poder dominantes-dominados, en nuevos marcos orgánicos, que mostraron finalmente el carácter ilusorio del paradigma político que los movía. El poder ha sido desde antaño una relación de fuerzas y de voluntades, por lo común unas fuertes y

otras débiles, ocasionalmente también fuertes-fuertes o débiles-débiles. Son fuerzas cuya intensidad es móvil y cuya fortaleza es más o menos transitoria. Un abuso desmedido de las ideologías permitió enmascarar o desconocer este juego, sobre el que ya Nietzsche había escrito conceptos reveladores. Rara vez y sólo en ocasiones altamente revolucionarias y, por ello mismo, altamente efímeras, el Pueblo pudo expresarse como fuerza unitaria. Pueblo fue, más bien, el cuerpo social en el que mil impulsos y voluntades diferenciadas dirimían sus formaciones de soberanía –más o menos institucionales y orgánicas–, no como producto de conciencia, razón o idea centralizada alguna, sino como una expresión de vitalidad y de existencia misteriosa y profunda, siempre difícil de expresar unitariamente a la hora de su destinación esencial.

La desarticulación del absoluto “hombre creador”, como centro y estructura de un saber del dominio, del control del mundo, separa hoy las aguas. Se generan ciertos arquetipos o figuras políticas alternativas de interés en relación a este cruce de saber y poder. Un camino es el de la modernidad que se desarticula, pero que aún mantiene vigor en ciertas experiencias políticas –ya no las centrales– y en algunos pensamientos que de una u otra manera reciclan la subjetividad centralizada y dominante –cartesiana o dialéctica–. En este camino, el saber del poder –consciente y racional– que se alcanza a pesar de todos los contratiempos y dificultades, domina mediata o inmediatamente, en forma indirecta o en forma directa, todas las relaciones de fuerzas existentes, aun las más conflictivas. Recordemos que Hegel llegó a pensar que bastaba tener conciencia de un problema para que éste ya estuviera resuelto. El juego dialéctico que escondía esta afirmación no puede ocultarnos lo esencial: para esta forma de ver el mundo, el saber y su finalidad histórica es el verdadero poder. Las relaciones de fuerzas son secundarias. Casi constituyen una excusa para desplegar el saber.

La otra alternativa que ya está presente entre nosotros de muchas maneras y que fuera dibujada claramente al finalizar el siglo anterior en los escritos de Nietzsche –en particular en los publicados postumamente– va a exponer prácticamente una relación inversa. El cuadro de las fuerzas, plurales, más o

menos azarosas y más o menos enfrentadas, constituye el campo de creación esencial de efectos de poder, igualmente múltiples y azarosos. La conciencia –y el saber del poder que ella puede percibir– constituye sólo una expresión marginal muchas veces francamente impotente o sólo espectadora de la destinación esencial del juego del poderío. Heidegger al separar “morfológicamente” en su estudio de Nietzsche poder y querer ha caminado en esta dirección que han profundizado pensadores como Deleuze, Foucault y –desde una perspectiva, más psicológica– Pierre Klossowski.

Queda por delinear una tercera alternativa que no separa tan ontológicamente al poder del saber o que, al menos como en mi caso, estima que a partir de la supremacía de las relaciones de fuerzas –de los cuerpos– que constituyen el juego del poder, los también múltiples y diversos saberes del hombre –su voluntad de querer– pueden participar de los centros de fuerzas donde se dirime la calidad de las voluntades, ya desde una encarnadura política, ya desde una ejemplaridad ética, ya desde una misma conciencia valorativa altamente compartida, masiva y social. Estos saberes no alcanzan para dominar el destino total de las fuerzas como en el paradigma moderno, pero pueden pelear, “apostar”, por un destino mejor, con probabilidades más o menos azarosas y por supuesto con resultados transitorios.

Habría que reconocer finalmente en esta tercera alternativa que existen épocas donde los saberes y sus fines son más gravitantes y pueden expresar fuerzas históricas transformadoras. En otras ocasiones sólo alcanzan a constituir discursos testimoniales impotentes. Esta tercera variante sigue siendo más deudora de la segunda alternativa que de la primera. Ya que piensa que lo esencial del poder y sus efectos no está tanto en el saber sino en la relación de las fuerzas. Pero no separa esencialmente al saber del poder. Le deja al “espíritu” su posibilidad de ser también, algunas veces, carne y sangre de las voluntades corporales que constituyen el mundo.

III. Liberación o dominio:

Una diferenciación última de la voluntad

Esta tercera perspectiva de la relación saber-poder permite desplegar una sabiduría no esencialmente crítica, sino más bien existencial, comprometida con los hechos y con el juego de las fuerzas y voluntades políticas. Procura entender la crisis de las fuerzas populares al finalizar el siglo, no tanto desde vertientes ideológicas o “modernas” que acentúan el carácter consciente y político del fracaso del humanismo revolucionario o colectivista, sino desde un desencadenamiento y liberación de fuerzas, algunas positivas, otras reactivas, que han operado y aún operan sobre esos cuerpos de poder que constituyen nuestro mundo, político, económico y social.

Me ha parecido conveniente señalar para el análisis una diferencia fundamental entre los procesos populares que se dieron en Europa y en los países “centrales” o al menos comprometidos con la centralidad y los procesos populares que se desplegaron en el Tercer Mundo y, en particular, en nuestra América Latina. Son eventos animados por voluntades esencialmente diferenciadas; no necesariamente enfrentadas pero sí diferentes. Las experiencias comunistas y socialistas desarrolladas en Europa y, en particular, en la Europa del Este, encarnan finalmente una voluntad de dominio. Las experiencias que se despliegan en Latinoamérica y en el Tercer Mundo expresan esencialmente una voluntad de liberación.

Una cuestión también importante a la hora de este análisis de la crisis de las experiencias llamadas populares es la época de su realización. La segunda etapa del humanismo –la esencialmente colectivista en sus fines operativos– se realiza en este siglo desde la Primera Guerra Mundial en adelante y se presenta como enemiga o “superadora” de la sensibilidad liberal, que habría logrado predominar, no sin luchas, contradicciones y enmascaramientos al finalizar el siglo pasado. Es una época donde priman los valores sociales y sobre todo las experiencias políticas de conjunto. La concentración de poder busca ya no tanto

como en el pasado el control de lo existente, sino, básicamente, la creación de lo no existente. Diferencia fundamental incentivada por la expansión decidida de la revolución industrial y, en particular, por el desencadenamiento de la técnica. Desencadenamiento que por distintos caminos van a estimular notablemente tanto las guerras y la revolución comunista en Rusia, como los Estados totalitarios de Alemania e Italia y sus réplicas neo-liberales. Como consecuencia, surge una voluntad de movilización total –expresada por Estados Nacionales– que concentrará gigantescas acumulaciones de poder (desconocidas prácticamente en la historia del hombre) en Sujetos colectivos, altamente entrenados y competitivos, para dirimir el dominio del mundo en el plano de la guerra (militar), en el plano de la ideología y la organización (política) o en el plano de la productividad y la creatividad económica.

Estas distintas prácticas expresaban, sin embargo, una voluntad común. Las fuerzas nacionales querían ser más fuertes en todos los planos para participar privilegiadamente en esa suerte de mundo unificado, de sociedad planetaria, de “última patria” que se había instalado enérgicamente en el horizonte político del Viejo Continente y en algunas pocas naciones al Este y al Oeste de Europa. De allí que tanto la experiencia de Estado totalitario y planificador que instala Lenin desde la SNEP en Rusia, –estimulada por la idea de movilizar recursos para colocar a Rusia entre las naciones más avanzadas del mundo a partir de la fórmula “socialismo más electricidad”– como la evidencia del carácter notablemente dinamizador que las industrias básicas y bélicas provocaban en todas las economías en guerra “movilizadas” centralmente, (fenómeno que permitiera al joven De Gaulle acuñar novedosos conceptos sobre el carácter dinamizador de la guerra cuando toda la nación obedecía a un solo impulso y a una sola voluntad unificadora), no hacía más que profundizar el concepto de “sujeto colectivo”. Ernst Jünger en sus trabajos de la década del ‘20 marcara metafísicamente el carácter epocal y antiliberal de la “movilización total” en las que las naciones y el mundo habían entrado irreversiblemente, formando grandes organismos cuyo sentido no era ya el cuidado de lo existente sino la creación de fuerza y poderío. El nihilismo ya no estaba “a la puerta”. Había entrado para consumir su reinado.

¿Podemos pensar de qué manera los pueblos participaron de este proceso orgánico, de esta “era de la organización ampliada” iniciada por la guerra y el marxismo-leninismo? ¿Fueron sólo masa? ¿La materia prima de esta aventura culminante de la modernidad? ¿Fueron la carne del cañón, de las contiendas bélicas, de la revolución, o de la movilización, cuyo destino era la fortaleza colectiva y no ya el bienestar individual y la libertad del hombre? Resulta harto difícil contestar a esta pregunta, porque no puede negarse el carácter altamente popular existencialmente movilizador de muchas guerras y de muchas revoluciones. Sostener el carácter impopular de la revolución rusa iniciada en 1917, o de las dos grandes guerras mundiales, o del fascismo italiano o del nacionalsocialismo alemán, sería una superficial caricatura racionalista que no tomaría justamente en cuenta lo existente como tal, con sus profundas pulsiones de voluntad y de fortaleza. Pero pasado el éxtasis y el frenesí popular de la violencia, queda para la memoria de los pueblos que las grandes concentraciones de poder pueden ser impopulares en esencia, aunque prometan cercanos paraísos y fáusticas victorias, cuando tienden a no permitir que el hombre y su comunidad, puedan desplegar su libertad y su creatividad en condiciones participativas de poder, favoreciendo en cambio condiciones altamente expropiatorias y hasta sacrificiales.

No es sencillo para nosotros entender el espíritu epocal de toda esa etapa de guerras y revoluciones anti-liberales, pero la voluntad de liberación argentina renacida en los años 40 no se puede comprender si no se busca una relación diferenciada y diferenciadora con la naturaleza política de esos conflictos. En las manifestaciones revolucionarias europeas aparece algo que va a faltar en nuestros procesos populares: esa voluntad de dominar el mundo desde un centro. La puja liberalismo-comunismo, entendida no tanto como ideologías sino como mascarones culturales de voluntades de dominio, de clases y sectores sociales en pugna, contenía claramente esta voluntad mundial de dar un solo orden al mundo: burgués en un caso, proletario en el otro.

Ya este fenómeno había sido visible después de la Revolución Francesa cuando la marea demo-liberal en su lucha contra las decadentes monarquías

europas proponía un fuerte cosmopolitismo, con pretensiones de hegemonía universal, que el genio de Napoleón captó profundamente, aunque utilizando para realizarlo caminos nada liberales. Pero éste es el juego de la voluntad que pone a la ideología como meta, no como medio. Juego al cual las fuerzas y movimientos de origen marxista han llevado en este siglo hasta un cénit clamoroso.

De esta manera fue concebida en esos años, la política y la guerra. La lucha por el “centro” del mundo –tan moderna ella en su concepción metafísica– dotaba a esa contienda de un sentido universal. El que “tomaba” el poder en Europa construiría al mundo a su imagen y semejanza. El surgimiento de procesos de liberación en el Tercer Mundo, no sólo puso en evidencia las asombrosas diferencias culturales y humanas existentes en la llamada “periferia”, sino que sirvió para denunciar ese universalismo hipócrita de las voluntades, las determinaciones y las fuerzas “populares”, que luchaban por el dominio de la centralidad planetaria.

Esta tensión “internacionalista” de las fuerzas políticas esenciales de Europa, nos ayuda también a entender el persistente nacionalismo de nuestros movimientos populares de liberación. El universalismo escondía su larvado imperialismo y nuestros pueblos latinoamericanos, como tales, querían ser libres, no colonias ni sucursales de un imperio por más generosa que fuera su misión.

Martín Heidegger en el reportaje que le formulara *Der Spiegel* y que fuera publicado postumamente, suministra al justificar su nacional-socialismo del 33 una clave importante para clasificar el despliegue formidable de las fuerzas políticas centro-europeas, que se manifestaban con pretensión de hegemonía universal. El carácter nacional y social de su elección política alemana suministraba un destino, por así llamarlo. El comunismo y el socialismo en esos años eran también claramente sociales, pero internacionales. Por ello mismo pudo muy bien decir Ernst Nolte que en 1917 comenzó –o aún mejor recommenzó– la guerra civil europea. El conservadurismo, en esa lucha, mantenía su carácter

interesado por lo nacional, pero no por lo social. El neo-liberalismo, por último, aún a la defensiva, sostenía su cosmopolitismo y su pretensión universal, pero haciendo jugar sus estrategias de poder sobre la defensa de la propiedad privada y de una democracia –más o menos restringida– pero alejada, hasta la aparición del keynesianismo y de las reconstrucciones alemana y japonesa de post-guerra, de una verdadera condición social.

La lucha por la centralidad –y por el dominio del mundo a través de ella– signa a los partidos, movimientos y Estados que hablaron en Europa, en nombre de los pueblos y de lo popular. Y posiblemente en el desencadenamiento y despliegue de esta voluntad de dominio hayan encontrado finalmente su mayor perversión, su acentuada burocratización y su inevitable decadencia. Como contrapartida podemos pensar que, quizás también en su sentimiento de marginalidad, hayan encontrado las voluntades de liberación populares latinoamericanas y tercermundistas en general sus limitaciones a la hora de su proyección histórica. Su falta de vigor existencial por la continuidad política e institucional de sus procesos transformadores y revolucionarios, no puede ser considerada hoy a la hora del balance sino como una debilidad.

IV. La Praxis marxista

Especial interés para evaluar el destino de lo popular en los países llamados centrales y aún en los países tercermundistas reviste el análisis de lo que denominamos, para respetar su propia terminología, “la praxis marxista”. Ella ofrece dos grandes vías o caminos de expresión de su humanismo colectivista, que merecen por sus diferencias analizarse por separado: las experiencias socialistas que trataron de expresarse dentro de sistemas democráticos –justamente por ello se las conoce como socialdemócratas– y las experiencias socialistas revolucionarias que tuvieron su epicentro en el accionar de los partidos comunistas y troskystas.

Hoy en el momento de la crisis de estas experiencias, la praxis socialdemócrata aparece como la más exitosa –incluso como la única que

supervive con cierto grado de poder. Pero tampoco ella puede escapar a la constatación de un profundo desajuste entre su “querer” o “ideario marxista” y sus concreciones y realizaciones de poder.

Escapa por sus magnitudes realizar aquí un estudio teórico global del marxismo. Pero en términos de poder podemos, sí, enumerar las cosas que se propuso transformar y los enemigos a los que prometió derrotar. La posibilidad de su humanismo revolucionario surgía del “fin del Estado”, del fin de la economía de mercado, del “fin de la propiedad privada” (Lenin acentuó el concepto de “propiedad privada de los medios de producción” para volver a la noción más productivamente sistemática), del “fin de la Nación como categoría política”, del fin de la democracia burguesa representativa, (o “liberal demo-burguesa” como se decía comúnmente), del “fin de la alienación del trabajo y del trabajador” y del fin también de algunas “superestructuras” en la concepción marxista, como la religión, la cultura, y la ideología de las clases dominantes. Por supuesto el eje de este ambicioso y gigantesco programa popular era la emancipación de la clase obrera, clase que en el marxismo jugaba el rol de “categoría filosófica viviente”, a diferencia de otras categorías filosóficas abstractas que la metafísica occidental había entronizado con pretensión revolucionaria.

Para esos años, la implacable lucidez nietszscheana que había comenzado a escuchar de estas teorías de grandes transformaciones humanas, anotaba, no sin ironía: “¡Cuánto Estado hará falta para abolir el Estado!”. Observación certera que apuntaba al corazón del ejercicio de la voluntad de poder. Cuanto más grande es la tarea a realizar, cuanto mayores y más grandiosas fuerzas haya que movilizar para transformar las causas de la explotación y del atraso, mayores son también las violencias que deberán realizarse, mayores los duplicados de fuerzas paralelas de pretendido signo contrario y, con ello, más altos también los riesgos de perversiones y deformaciones de ese cuerpo de gigantescas fuerzas reactivas. Si para abolir al Estado hay que hacer un Estado tanto o más grande que aquel, si para derrotar a los imperialismos hay que construir fuerzas de contenido imperial tanto o más grandes que aquellos, todo indica que la lógica del poder

y de sus relaciones de fuerzas se impondrá finalmente sobre toda conciencia ideológica, haciendo valer la propia fortaleza y violencia de su peso político. Nada más “impopular” que un gigantesco Estado totalitario comunista dispuesto a liquidar las prácticas y culturas del Estado burgués. Nada más “impopular” que un imperialismo socialista dispuesto a vencer en el terreno económico, político y militar a los imperialismos capitalistas. En términos de poder, Nietzsche lo vio mucho más claro que Marx y sus seguidores. Creo que el marxismo siempre tuvo una visión sociológica, más bien descriptiva del poder. No una visión política; de allí que la existencialidad de lo popular que expresaba la “categoría filosófica viviente” se iba a estrellar una y otra vez ante la magnitud de las tareas que debía realizar, con su consiguiente violencia. Violencia que no puede sino dividir a la sociedad en una oscura y persistente lucha entre “los reaccionarios” y los “progresistas”. Dialéctica que oculta un rasgo anticomunitario y que fuera denunciada incluso por un pensador filo-marxista como Rodolfo Mondolfo.

La voluntad popular socialista o comunista aparece demasiado impuesta de deberes –de un deber-ser de magnitud prácticamente inhumana–, no es una voluntad libre. Es una voluntad sirviente, cargada por un espíritu de resentimientos y de venganza contra la vida. Vida a la que sólo reconocen en un futuro paraíso socialista que sobrevendrá el día de la victoria final contra las gigantescas fuerzas de la reacción.

En este contexto la socialdemocracia asumió el difícil destino histórico de aceptar la magnitud del desafío transformador del marxismo, pero en los marcos de la democracia representativa tradicional. A mediados de siglo se los nombraba despectivamente como “reformistas”. Eran los que creían que podía subvertirse y transformarse totalmente los sistemas de producción con propiedad privada capitalista desde adentro del sistema democrático.

Hoy son –del campo socialista– los que aparecen mantener ciertas posiciones de poder en el mundo desarrollado. Claro que han trocado profundamente su voluntad de querer: Ya no quieren o no pretenden abolir el

Estado, ni la economía de mercado, ni la propiedad privada. Conviven con ellas, elogian incluso el entronque final del capitalismo y la democracia y sólo ofrecen constituirse en una fuerza que mitigue los desequilibrios sociales allí donde se vuelven más o menos intensos, mediante legislaciones impositivas o prácticas estatales subsidiarias y complementarias.

Regis Debray, el dirigente socialdemócrata francés, en un artículo periodístico reciente, ha reconocido este destino actual de las fuerzas en las cuales milita. Ha dicho: "Los socialistas de Europa han tenido un éxito mucho más brillante que los comunistas. Pero no estoy seguro que lo que ganaron políticamente haya tenido que ver con el socialismo. Porque es como si el socialismo pudiera servir a todos, menos a los suyos. Felipe González ha modernizado España abriéndola al capital internacional, Willy Brandt ha servido fielmente la causa de la unidad alemana y Francois Mitterrand ha democratizado finalmente la Quinta República francesa, pero las desigualdades sociales han aumentado en todos estos países".

Está claro que hoy para esa voluntad de poder constituida por la socialdemocracia ya el socialismo no es la vía para transformar el sistema capitalista en un sistema socialista, sino que es una fuerza política destinada –al menos teóricamente– a equilibrar los desajustes de los mercados nacionales y, más mediadamente, mundiales. Ya no expresan una visión totalitaria de la transformación. Son pluralistas; someten sus programas al consenso democrático y aceptan las cuotas de poder institucionales que otorga ese consenso. A pesar de su cada vez más lejano origen marxista, ya no es tan fácil ubicarlos en el campo del humanismo revolucionario. Desde la lógica pura del poder han evolucionado o involucionado –según desde dónde se lo vea– hacia formas propias del llamado "humanismo burgués" o individualista. Incluso en muchos de sus gestos políticos –tanto en los países centrales como incluso en países tercermundistas– se los nota más cerca de las demandas o proposiciones preocupadas por el individuo y por sus derechos individuales que por objetivos y demandas sociales de conjunto.

¿Cuán populares son hoy los socialdemócratas? Es una fuerza que tiene un peso político muy variado. En los países europeos rara vez alcanzó en primera votación una mayoría absoluta. Son una primera, una segunda o una tercera minoría –según los casos– en sistemas políticos abiertos y, paradójicamente, tal cual lo reconoce Regis Debray elípticamente, donde han sido menos socialistas han tenido más apoyo popular en términos electorales, como lo demuestra allí donde han podido formar gobierno. Asombrosamente para algunas mentalidades “progresistas” que creían que la historia iba a algún lado –casualmente al que ellos decían dirigirse– muchos partidos liberales o conservadores están en general y desde hace varios años, resultando bastante más populares que los socialdemócratas en el juego del pluralismo democrático.

A mi juicio, mayor valor histórico y político tienen las experiencias comunistas, a pesar de su proceso de desarticulación actual, porque aquí sí existe un intento de cambiar las estructuras de poder, en particular las económicas. Por más totalitario que nos parezca, es el comunismo el que otorga durante casi medio siglo el nivel más alto de transformación de la sociedad humana.

En su praxis puede leerse con mayor nitidez las claves de la modernidad y el fin del concepto moderno de poder, confrontando entre sus grandes ambiciones y sus grandes impotencias o, al menos, sus grandes bifurcaciones. Aquí sí, poder y querer dejan al desnudo su desajuste profundo. Podríamos decir que el marxismo no pudo “derrotar” a sus enemigos históricos ni devolver al hombre alienado el centro racional de la escena del mundo. No pudo o no supo expresar “su querer”. Pero, sin embargo, transformó profundamente al mundo del hombre, tanto por su accionar, como por las acciones que obligó a realizar a los que se le oponían. El comunismo, como las guerras mundiales, desencadenó un gigantesco proceso de poder colectivo que ya no parece fácil que pueda retrotraerse. El desarrollo del obrar técnico, incluso del que se opera en el control y dominio de los propios seres humanos como material de poderío, la mundialización y globalización de la existencia y el pensar planetarios, la consolidación de la vida social como maquinaria indominada de producción y consumo, donde los deseos e invenciones de los seres humanos constituyen la principal fuente de

energía –el combustible– de la maquinaria, y la articulación de formaciones de soberanía superiores, más grandes y abarcadoras, en donde el poder orgánico alcanza dimensiones francamente sobrehumanas o superhumanas (también inhumanas), son un dato fundamental de nuestro tiempo. Estamos lejos de las “magnitudes” humanistas del siglo pasado y de principios de éste. En el fin del siglo las voluntades planetarias comienzan a mostrarse fuertemente impersonales, cuando no técnicas.

El marxismo, las guerras, el nacionalismo contemporáneo, los procesos proto-imperialistas, el neoconservadorismo y las prácticas liberales productivistas con aspiraciones de predominio militar o político, han acrecentado, en conjunto, formaciones de soberanía que expresan un poder de dimensiones desconocidas en el pasado. Pero este poder no tiene parámetros esencialmente humanos para dirigirlo. Ya ni la categoría individual “hombre”, ni la categoría colectiva “pueblo”, pueden interpretar acabadamente el fenómeno del poderío al finalizar el siglo y quizás éste sea el factor esencial de lo que hoy llamamos “crisis”. Y si bien todas estas experiencias políticas importantes que luchaban por el dominio de esa supuesta centralidad operativa de la historia han contribuido a este destino final de la modernidad, no hay duda que la gran voluntad hegemónica o al menos desencadenante de este proceso ha sido la marxista.

¿Pueden sacarse importantes enseñanzas de esta praxis comunista en su relación al colectivo “pueblo”, para entender esta “deshumanización” radical?. Sí, sin duda. Comencemos por decir que pueblo en el comunismo fue “clase obrera”. Partimos ya de una división que existe indudablemente en la realidad, pero que tomada como lógica de poder, desnaturaliza la idea de comunidad y la propia noción de pueblo como “nosotros colectivo”.

Por otra parte la división en clases productivas resultó de valor más teórico que práctico, ya que rápidamente una estructura política –el partido comunista– reemplazó en todos los casos a proletariados que en razón del atraso en el que se encontraba su desarrollo capitalista no “mostraban” condiciones dirigentes de

asumir su pretendido rol histórico. Como el poder nacional fue visto con cierta lógica europea moderna como Estado, el Estado totalitario planificador y el partido comunista formaron la burocratización esencial del poder, ya presentida y hasta querida por Lenin en su concepción de la nueva “era de la organización”.

La sustitución de lo popular –y de su participación más o menos directa en los juegos de poder– fue progresiva y rápida, después de las grandes conmociones populares que precedieron y siguieron a la revolución de octubre de 1917. Lo popular fue sobrecargado –a la manera del camello nietzscheano– de una voluntad altamente sirviente, llena de responsabilidades históricas muy nobles y suscitadoras de una fuerte mística laborativa, pero que reemplazaba exageradamente a la fiesta por el sacrificio y a la libertad creativa por la disciplina de la dura obediencia productivista.

Las exigencias de luchar por el dominio y el control de la centralidad histórica, temporal y espacialmente, produjeron un efecto doblemente impopular en esencia: la productividad económica ampliada reemplazó al desarrollo de una economía social de justicia y amparo más desalienante y la militarización del poder subordinó a una política participativa. Experiencia, que incluso se hizo presente, no sólo en las llamadas democracias populares crecidas con la vigilancia del Ejército Rojo, sino también en todos los gobiernos comunistas desplegados en los tres continentes, a partir del más notorio de ellos, el originado en la Revolución China. La militarización de la sociedad y la burocratización del Estado son dos notas muy fuertes en todas las experiencias comunistas, lo que revela una lógica de poder obligada a expresar y a experimentar –acaso por las impensadas dificultades para transformar a las sociedades, a los hombres y a sus culturas– una cuota muy alta de violencia. Esta violencia se transformó de partera de la historia en historia total y en esa disciplina militar que no escatimó las más severas policías secretas ni los gulags y campos de concentración para los disidentes, lo popular perdió no sólo su significación política más alta, sino también su comunicación, su comunión y su libertad.

En este contexto cabe señalar la que me parece es la cuestión fundamental de la gran experiencia comunista rusa, como de sus réplicas ideológicas o estratégicas posteriores: no se intentó socializar el poder. El poder fue la menos común y comunitaria de las experiencias. Se expropiaron y distribuyeron riquezas de los sectores más pudientes, se crearon mecanismos de asistencia social encargados de velar por las necesidades básicas de los distintos estratos laborales y productivos, se intentaron formas de comunicación a través de una cultura de masas, pero el ejercicio de la libertad y el poder fue fuertemente piramidal, paternalista y jerárquico. Fue sólo virtualidad y ejercicio de unos pocos. Las formas democráticas de Estado fueron reemplazadas en tren a una dictadura del proletariado, por la Dictadura del Partido único, del partido Comunista, y así, a medida que la experiencia se desarrollaba e iba perdiendo contacto espiritual y físico con las movilizaciones revolucionarias iniciales, el Estado totalitario soviético fue convirtiéndose en la verdadera categoría filosófica operante, en el único “sujeto colectivo” digno de ser reconocido como tal desde una perspectiva de poder.

En esos años de lenta, costosa y dolorosa consolidación de un Estado comunista ruso rodeado de enemigos –este dato también hay que computarlo a la hora de la perversión de las voluntades de poder–, se produce, tras la muerte de Lenin, la disputa Stalin-Trotsky que originará las dos variantes fundamentales –por lo menos en la teoría– del comunismo.

Esta disputa que es, más bien, una bifurcación histórica, estaba en realidad planteada desde el comienzo. Trotsky pensaba que “estacionar” una revolución socialista en un Estado nacional durante mucho tiempo no sólo era desvirtuarla. Ello debilitaba la revolución mundial socialista a la que veía enteramente posible en esas primeras décadas del siglo. En Trotsky está clara la mundialización del poder en juego, como así también la preocupación por el dominio de esa supuesta “centralidad operativa de la historia”: para él las grandes naciones capitalistas. Su pensamiento hoy resulta más comprensible desde la expresión de una voluntad de dominio que como expresión de una voluntad de socialización, aunque éste

sea el tema final de sus desvelos. Sus tesis cobran más valor comparándolas epocalmente con las ya mencionadas de Ernst Nolte alrededor del concepto de “guerra civil europea” que el comunismo de los años veinte implicaba.

El trostkysmo que supondrá dos enemigos históricos: la burguesía y Stalin, constituirá en todas partes –sobre todo en los países no desarrollados– variantes políticas, por lo común altamente minoritarias y con fuertes tendencias cariocinéticas. Pequeños contingentes de militantes sacrificados, obsecados y sectarios, que a veces ayudaron a aquellos que trataban de concretar movimientos de liberación, pero que, las más de las veces, fueron un factor provocador y disolvente en el seno de las experiencias populares. Posiblemente haya pocas fuerzas políticas en las que entre la dimensión histórica de su inspirador y la pequeñez operativa de sus huestes haya una diferencia tan grande. Convertidos en una suerte de “buena conciencia del comunismo”, nunca pudieron advertir y admitir que la deformación de la voluntad de poder que movía a las “vanguardias socialistas lideradas por la experiencia de la Unión Soviética” los incluía –con no poco vigor– porque esa necesidad de impulsar y profundizar todo conflicto de clases internacionalizándolo ideológicamente sacrificaba, nada más y nada menos, que las condiciones nacionales y comunitarias con las cuales expresaron su existencia los pueblos en este siglo, en particular a partir de la Primera Guerra Mundial.

El corazón de la praxis marxista estuvo, en la práctica, en Stalin y el stalinismo, que en términos de poder, no, reitero, de ideología, ni siquiera de “querer socialista”, constituye el eje de todo análisis de esta gigantesca voluntad de transformación del mundo que naciera a principios de este siglo, con la decadencia del orden de esencia y pretensión liberal dominante a fines del siglo pasado, complejamente entronizado en los países llamados centrales alrededor del constitucionalismo moderno y de la propiedad privada de los medios de producción.

Las principales líneas de burocratización y militarización –que conforman la práctica del Estado soviético– se profundizan y llegan a su máximo esplendor con

el stalinismo. Dicho sea de paso –desde el punto operativo y productivo– también a su máximo nivel de eficacia. El progresivo y notable incremento del poderío de la URSS es la causa fundamental de muchas expectativas de mitad de siglo acerca del triunfo del socialismo en el mundo. Esta expectativa no provenía tanto de ideas teóricas sobre las bondades del sistema comunista, como del poderío y la fortaleza que permitía conseguir, concentrar y controlar la Unión Soviética.

Esta perspectiva más estratégica que ideológica disimula la noción stalinista y anti-troskysta de “socialismo en un solo país”. Porque no se lo ve como a un “socialismo nacional”, sino como a una nación proletaria que, a partir de la revolución, asume el rol de líder estratégico del mundo obrero y popular en su lucha contra la “explotación capitalista”. Esta ambigüedad nacional-internacional escondía, o mostraba equívocamente, la vocación y la práctica del imperio.

La voluntad de poder actuante en la más alta cima de los centros de fuerza socialista expresaban y dinamizaban esas formas de pelear por el control del mundo. O por “la realización de la historia”, como se le decía en términos más ideológicamente vestidos.

En las postrimerías de la década del 40, Perón pensaba que esta perspectiva de profundizar los conflictos de clases sociales en todos los países, enmarcados en estrategias mundiales bi-polares, que reforzaban los contextos, las luchas y guerras proto-imperialistas, “ensombrecían toda esperanza de fraternidad humana”, y no se equivocaba.

Cuando Mao-Tse-Tung, líder de la China Comunista, en esos tiempos el aliado más importante del stalinismo, advirtió claramente el carácter nacional-imperialista de la voluntad soviética, adoptó el camino de la independencia estratégica. Allí la voluntad stalinista perdió imagen en el juego de fuerzas socializantes que mostraban muchas experiencias populares tercermundistas. Paradojalmente el stalinismo se convirtió –como modelo teórico– más bien en un sistema de desarrollo acelerado, diferente, superior muchas veces a los

ofrecidos por el capitalismo tradicional en esos años. Modelo de desarrollo que, en nombre de los pueblos explotados, potenciaba una estructura de poder estatizante y concentradora de fuerzas en pocas y burocratizadas manos que, con métodos autoritarios y violentos “disciplinaba” a los sectores sociales productivos sobre marcos más propios de “capitalismo de estado” que de una socialización popular. Modelo cuya praxis estaba más cerca, apreciablemente más cerca, del paternalismo social que de la libertad.

Reitero mi impresión de que en toda esta historia –conmovedora y dramática– que se desplegó en las últimas décadas, lo popular fue más bien “materia prima” para los despliegues de súper-hombres y de súper-experiencias guiadas más por el resentimiento y el espíritu de venganza –esa antigua fuerza de la debilidad– que por el amor a la vida. De ahí, finalmente, esta extraña sensación de fracaso ético, que acompaña al “fin de la modernidad” o, quizás para decirlo más propiamente, al fin de la idea moderna de poder. De ahí también esa oscura sensación, más que de pueblos traicionados, de pueblos desconocidos, secretos, nunca totalmente escuchados y, por ello, nunca totalmente realizados ni liberados, que percibimos en la conciencia política que acompaña al fin del siglo.

Es que en los últimos años, la revolución comunicacional y la mayor transparencia de los actos de poder en la sociedad, esa visible “obscenidad” como la llama Baudrillard, que ya nos constituye, permitieron advertir claramente que, finalmente, los sectores dominantes de esas sociedades comunistas acumulaban poder y riqueza sobre la medianía y hasta la pobreza de los sectores laborales. Importantes cuentas bancarias en el exterior de grandes burócratas de esas sociedades “socialistas” hicieron masiva una enseñanza de los ejercicios de poderío. La concentración burocrática del poder y la imposibilidad popular de participar en la elección de sus clases dirigentes reciclaba en las peores condiciones las antiguas dialécticas del amo y el esclavo. Dialéctica que sólo en la borrachera ideológica y cultural que el marxismo había logrado en gran parte de los intelectuales del mundo en las décadas anteriores pudo ser disimulada o reputada como transitoria o “epi-fenomenica”.

Este, es un hecho cultural de la mayor importancia. Marx creía, y lo había dicho en la sexta tesis sobre Feuerbach, que “la esencia humana en su realidad efectiva, es consecuencia de las relaciones sociales”. De manera que el hombre no era burgués ni tenía una esencia burguesa –es decir individualista, libre pensadora y libre apropiadora de bienes y riquezas– llevando sobre sí un oscuro designio de “ser más”, de “ser alguien” como algo propio. Esta práctica era una superestructura cultural provocada por las sociedades capitalistas. Bastaban cambiar las condiciones materiales en las cuales se desarrollaba su vida, bastaba cambiar las relaciones burguesas y capitalistas por relación socialistas, bastaba enseñar a vivir en comunidad de bienes, ya sin esquemas dominantes de propiedad privada, para que esta esencia humana “burguesa” desapareciera y fuera transformada profundamente.

Por más de setenta años en algunos casos o de cincuenta en otros, esas relaciones sociales mutaron y se aplicaron sin propiedad privada y con implacable pedagogía comunista, casi con la lógica del más frío experimento. Y al término de ellas surge que la creencia de Marx sobre el hombre y su esencia era ingenua. No tenía espesor, ni dramaticidad. No guardaba para el ser humano esa naturaleza última de misteriosa incertidumbre sobre la que construye lo más sustantivo de su destino.

Más cerca de este misterio, Sorel dudaba a principios de siglo, cuando también lanzaba entusiastamente el paradigma de las huelgas obreras y de las revoluciones sociales contra los núcleos de la explotación y el privilegio. ¿La verdadera tarea de transformar al hombre y a sus relaciones de poder sería en realidad posible? Temía que “el espíritu burgués se volviera invencible” más allá de todas las violencias sociales desatadas por su culpa.

Es evidente que no podemos pensar hoy ya la categoría “pueblo”, ni acotada a un solo sector privilegiado por teóricas o prácticas razones sociales, ni como fin para una vanguardia política sustituta. Tampoco podemos pensar la categoría “pueblo” como un colectivo humano positivo y cargado de

virtualidades históricas, desvinculadas de los deseos, y las ambiciones, más o menos contradictorias, de las individualidades y los sectores que lo constituyen. No podemos pensar “lo popular” si no traspasado por una red de voluntades de poder, voluntades que abrevan y se alimentan expuesta o oscuramente de esos deseos y ambiciones del “ser-más” del “tener-más”, del “poder-más”, que las formas individuales y colectivas de lo humano no cesan de proyectar sobre la escena histórica.

En este sentido no puede dejar de computarse en el plano del querer –utilizado y succionado– por el juego del poder, la creciente popularidad democrática de las fuerzas liberales y conservadoras en las dos últimas décadas. Personalmente creo que el mundo moderno, en su conjunto, con su competitividad alienadora y su consumismo maquinal, desenganchado ya de toda necesidad elemental y biológica, está fuertemente tramado con los más profundos deseos de los hombres. Los juegos con los cuales la voluntad de poder los apuestan y los ponen en juego se reciclan, dando a veces épocas más brillantes (o épocas más opacas). De ninguna manera creo, como la mayoría de los intelectuales de mi tiempo, que éste es un mundo construido exclusivamente por élites explotadoras en su exclusivo beneficio y en contra del sentimiento y la pasión de la mayor parte de los pueblos del mundo. Creo más bien lo contrario, sin que ello disminuya en nada el rol negativo que puedan cumplir los sectores dirigentes a la hora de expresar su cometido. La enorme experiencia, el vasto experimento de los Estados comunistas, no son sino una prueba –fundamental– a favor de esta verdad existencial última, que las formaciones de soberanía colectivistas han mostrado con meridiana claridad.

V. Los signos de lo popular en América y en el Tercer Mundo

La pregunta de la que debemos partir en esta perspectiva es: ¿A qué voluntad trató de servir lo popular en América y en el Tercer Mundo? Ya lo hemos adelantado en la tercera parte de este trabajo. En estas experiencias, ese querer ser más fuerte, más súper-humano, que pasaba por una lucha por el sentido

definitivo y único de la Historia, sentido que una vez logrado permitía el control de las fuerzas políticas, sociales y económicas del mundo en su totalidad, es generalmente débil e, incluso, a veces ni siquiera está presente. Ese impulso tan eurocéntrico en su origen y luego tan racionalista-dominante del hombre blanco es más bien resistido o repelido que valorado. Puede en cambio detectarse tácita o expresamente una voluntad de liberación, o al menos una voluntad de afirmación nacional, que incluía un reconocimiento de lo propio. Un llamado de las mil formas de la diferencia que desde lo humano clamaba y peleaba contra un concepto universal, homogéneo y unidimensional de hombre en función del cual se planeaban los experimentos mayores de la dominación “racional”.

Esta voluntad de liberación tercermundista tiene dos encarnaciones básicas que guardan semejanzas entre sí, pero también decisivas diferencias. Una es la que puede advertirse en todos aquellos países que de una u otra manera pasan a integrar el campo estratégico socialista y reconocen –por necesidades prácticas o por razones ideológicas– (o por ambas) a la URSS como la cabeza de ese campo y por tanto como la Nación proto-imperial del bloque opositor a las grandes naciones capitalistas.

La otra encarnación básica es la que surge de procesos populares singulares y más o menos autónomos a los que en general, se identifica como populistas. Sus notas fundamentales son la reafirmación del carácter nacional de sus revoluciones o movimientos y el “tercermundismo”, entendido como no alineación entre los dos grandes polos imperiales de poder.

Debo admitir que valoro más a esta segunda encarnación que a la primera –sin desconocer la magnitud e importancia de algunas experiencias del socialismo tercermundista–. Me parece que son ellas las que mejor denuncian el universalismo hipócrita, obligando a admitir el juego de la diferencia y de la integración y convergencia de pueblos y culturas en el proceso de planetarización; son las que con más propiedad enjuician los excesos y monstruosidades de la voluntad de dominio. Los populismos de las décadas 40 y 50 –a mi juicio–

expresan la más liberadora de las voluntades populares porque no se sienten en juego más que en sus propios fueros. No pretenden hacer de la liberación un acto de dominio sobre los otros sino un acto de vida y libertad afirmativa de sus propias fuerzas nacionales y populares. Hoy se “sabe” que la amistad y la cooperación entre los distintos pueblos del mundo es más fácil desde una voluntad de liberación que desde una voluntad de dominio.

Los populismos además, expresaron o trataron de expresar la cultura y la religiosidad de sus pueblos, trataron de afirmar las fuentes de sabiduría más singulares y constitutivas de su nacionalidad. Rara vez limitaron o reprimieron la religiosidad popular basados en razones operativas. En este sentido su posición fue la antípoda que la sustentada por algunas élites marxistas que veían en el ateísmo un factor de modernización y de “liberación” de los pueblos. Tampoco entraron en conflictos culturales por motivos ideológicos. No abolieron la propiedad privada, ni combatieron con ánimo inquisitorial los instintos burgueses más o menos vivos en todas las élites de poder humano del siglo XX, ni impidieron la conformación de mentalidades empresarias creativas y dinamizantes. Evitaron esa cruel experiencia del genocidio por causas ideológicas o culturales que en cambio se hicieron presentes –y con no poca violencia– en algunas praxis socialistas del Tercer Mundo, en particular en Asia, práctica en la que Camboya descuella por su magnitud autodestructiva.

No se recargaron de responsabilidades históricas y en su despliegue la fiesta y la movilización (preferentemente simbólica) acompañó reiteradamente al trabajo. En estas prácticas no hubo tanto interés por la Historia con mayúscula y sí una preocupación más sana por la felicidad del hombre con minúscula. Por ello mismo, fueron sus experiencias más frágiles, sus revoluciones más transitorias y menos institucionales en la continuidad de su proyecto. Pero quizás por ello mismo, expresaron la liberación en términos más reales al no subordinarla “a muerte” a la dialéctica de la dominación y a la lógica de la contradicción sirviente que ella expresa.

Puestos a la tarea de definir las líneas de diferenciación de las experiencias populares entre los países que “luchaban” por el dominio de la historia y los países del Tercer Mundo, creo que la primera que surge con cierto vigor se encuentra en la expresión de lo nacional que ofrecen estas dos perspectivas. Pueden y deben advertirse diferencias de “nacionalismos” o de formas de concebir los espacios nacionales. Mientras en los países que pugnaban por el “control” de la historia y de su espacio planetario, el nacionalismo era esencialmente –se declarara o no– una noción expansiva que contenía latente o viva una perspectiva proto-imperial, el nacionalismo del Tercer Mundo es más bien una noción defensiva de los espacios propios frente a las agresivas fuerzas de todo tipo: ideológicas, políticas y económicas, que los traspasaban y desorganizaban.

Una de las conquistas más sustantivas de lo popular en el Tercer Mundo es la descolonización. A principios de siglo, todas esas nacionalidades expansivas de impronta imperialista exhibían con orgullo sus colonias en distintas partes del mundo, en particular en África y Asia. Podrá decirse lo que se quiera de las nuevas formas más sutiles de dominación económica, o financiera o tecnológica, pero lo cierto es que esos pueblos –que a veces expresaban culturas milenarias– ya no tienen formas de organización política ajenas a sus luchas y relaciones de fuerzas internas. No son administrados por “gobernadores” y “representantes” nombrados en el imperio. La India o Argelia tendrán hoy gobiernos malos, regulares o buenos, pero son hijos de la trama de sus voluntades políticas, no son “importados desde afuera”, desde un lejano “amo colonial”.

Todas las naciones del mundo, algunas con inmensas dificultades, se asoman al terminar el siglo, a sus propias formas de autogestión política nacional, lo que las habilita más auténticamente a intentar alianzas e integraciones regionales y continentales que expresen o contengan su singularidad y su cultura.

Buena parte de las naciones del Tercer Mundo no eran más que masas amorfas e indiferenciadas al comenzar el siglo XX. Hoy están experimentando de maneras diversas el juego de la construcción de su propio poder político.

Pienso que una de las fuerzas orgánicas que convierten a una masa en un pueblo es justamente la politización. Aún más, quizás sea la politización la que permite alcanzar una espiritualidad colectiva que da una vida propia y profunda a las organizaciones comunitarias. Franz Fanón –tratando de interpretar el despertar del África Negra– decía en la década del '60: "Politizar es dar almas".

Las colonias carecían de esa fundamental experiencia nacional. La descolonización política generalizada debe interpretarse como uno de los logros más importantes de la voluntad de liberación en el Tercer Mundo y como una fuerza que obliga a replantear el problema del mundo como totalidad política en nuevas condiciones.

Otra línea importante que caracteriza a las experiencias populares del Tercer Mundo es el intento de buscar un desarrollo económico, pero unido, más o menos intensamente, a prácticas de desarrollo y promoción social.

En algunos casos, en particular en América Latina, ha existido un mito del desarrollo que ha provocado una experiencia cultural ambigua, pues por un lado se "desea" el desarrollo económico de las naciones más poderosas, pero no se está dispuesto a "pagar sus costos" o a "sacrificar" excesivamente formas y prácticas comunitarias que vienen de los antepasados, para "competir" en los mercados mundiales.

El desarrollismo, también como el nacionalismo, fue pensado más bien "para adentro" –ligándolo fuertemente a la promoción social– de pueblos que muchas veces sufrían o mostraban altos índices de mortandad por hambre o desnutrición crónica surgida de la ausencia de una organización económica alimentaria mínima. Este desarrollismo limitado tercermundista permitió también tomar conciencia del valor económico de muchas materias primas esenciales para las formas de vida contemporáneas dominadas por la técnica y el consumo masivo. El petróleo, la energía del mundo y el nacionalismo árabe ya difícilmente puedan separarse como en las primeras décadas de este siglo. Ello no resuelve la gran dificultad cultural de ese nacionalismo islámico para

integrarse diferenciadamente a la sociedad planetaria en curso, pero muestra líneas de resistencia y poder inexistentes hace cincuenta años.

A diferencia del colonialismo, el desarrollismo económico y social del Tercer Mundo no muestra logros estables. Aunque algunas naciones como la China pudieron superar o amortiguar las terribles hambrunas que anualmente las conmovían, nuevamente la miseria se recicla en algunas regiones del orbe, en particular en África y en América Latina. El elemental capítulo de organización nutricional se ha debilitado en muchas naciones del Tercer Mundo, e inclusive en algunos sectores marginados del grupo de naciones más desarrolladas, como consecuencia de las tensiones y presiones provocadas y estimuladas por las “maquinarias” de producción que se trazan sobre la figura de un “mercado mundial”, figura que acompaña a la planetarización y a la mundialización del obrar político, también organizado como técnica o como maquinaria.

Tanto la politización popular como el desarrollismo económico y social en el Tercer Mundo tuvieron y tienen modelos generalmente suministrados o calcados de los que existen en los países más poderosos y desarrollados, con lo cual las notas de afirmación de lo propio y singular son ambiguas, y en algunos casos han provocado un verdadero distanciamiento entre las formas de poder nacional y vastos grupos poblacionales, en particular los de más bajos ingresos, o con menores cocientes de integración social.

Quizás donde los procesos populares han tenido mayor efecto de poder en el Tercer Mundo es en materia de afirmación cultural y humana. Esto resulta por demás visible en los populismos latinoamericanos que han colocado como centro de sus procesos político-culturales al “mestizaje” y a la dignificación de los grupos raigales que dotaban de personalidad propia a pueblos que, de otro modo, hubieran sido sólo trasplantes raciales de naciones europeas, mestizas también en sus orígenes, pero con un largo proceso de consolidación racial y, sobre todo, cultural.

La inmigración es un capítulo importante en la formación de los pueblos latinoamericanos. En Argentina, por ejemplo, buena parte de su población, en los últimos cien años, es fruto de la inmigración. Inclusive la conquista y colonización de América experimenta desde nuestros orígenes un mestizaje original entre indios y españoles o portugueses, complejo y muchas veces violento y autodestructivo, que otorga al “acriollamiento” un carácter fundacional en las poblaciones del continente.

Simón Bolívar, justamente a la hora de construir estas nuevas naciones, había advertido que “el pueblo” sobre el que se las construía tenía un mestizaje débil, todavía no decantado, que dificultaba la fortaleza de sus aspiraciones de politización e independencia. “La sangre de nuestros ciudadanos es distinta: mezclémosla para unirla. Los diferentes ideales constitucionales nos han dividido: enlacémoslos para unirlos. Fundamos la masa y el espíritu de nuestros pueblos en un todo”, decía en su discurso de Angostura en febrero de 1919.

A este encuentro originario hubo que agregar en este siglo nuevas y muy diversas oleadas inmigratorias que no hacían más que enriquecer este mestizaje, a la par que volvían más compleja y débil, su expresión política.

Perón parece haber sido uno de los líderes populares de América que más profundamente comprendió la importancia política de las culturas mestizas. Por eso su “mito” de referencia no fue el Estado –centro de poder– como en Europa, sino la Comunidad como cuerpo cultural del que nace la vida organizada. En la dura y necesaria formación de un “espíritu americano” esta fragua de valores diferentes se consolidaba como Cultura. Se trataba de un colectivismo de raíz personal, en el cual el “hombre argentino”, como el “brasileño”, o el “venezolano”, “estaba en formación”. El criollo, el hombre raigal, “mestizaba” –casi míticamente– valores de justicia, libertad o solidaridad, conformando esa sabiduría comunitaria que puede transformarse en fuerza política organizante.

En el origen de esta comunión latinoamericana existen tres saberes, oscuros y primarios: el indo-americano, el greco-europeo y el judeo-cristiano, que pugnan por expresarse, fundiéndose a través de generaciones y generaciones.

En ese juego tan fascinante del mestizaje americano, el hombre raigal, a partir del cual se organizaba la identidad cultural, prácticamente era un marginado de la vida política. Comenzado este siglo, los países de Latinoamérica tenían el núcleo existencial y cultural de ese cuerpo mestizo en formación segregado –cuando no ignorado– por los juegos de poder de sus élites dirigentes. Es la integración de estos sectores: el campesinado indígena de México, Perú o Bolivia, o el vasto mulataje brasileño, o el “cabecita negro” argentino, en el juego del poder, el que permite reconocer el mestizaje como propio y darle a estos grupos humanos –político culturalmente hablando– una personalidad propia, mexicana, peruana, brasileña, venezolana o argentina, que les permite participar como pueblos –como sujetos colectivos– y como naciones organizadas en comunidad, en ese gigantesco proceso de integración planetaria. Este proceso puede verse, a la vez, como una compleja relación de fuerzas dominantes y fuerzas subordinadas, pero también como “hora de los pueblos”, es decir, como momento de formación de grandes bloques continentales de naciones y pueblos que se complementan sin perder –sino sólo excepcionalmente– su identidad. El impulso y la esencia de la unidad no debe verse sólo como dominio sino –más existencialmente– como expresión de una profunda y compleja búsqueda de fortaleza y salud colectiva. De esta manera puede entenderse el poder de una común no sólo como modelo de hegemonía, sino como vida en comunidad, como forma de existencia más alta y llena de posibilidades que la puramente individual o grupal. Este proceso –al menos hasta donde abarca nuestra vista– no se detiene si no temporalmente en sus estadios evolutivos: familia, clan, tribu, pueblo, nación, alianza regional o continental. Busca siempre una “última patria”, como la llama Axelos, que se identifica finalmente con lo planetario, con la tierra como un todo. Oscuro impulso a la unidad de la vida –dionisiaco al decir de Nietzsche– que se sobrepone e impone a sus grandes dificultades, luchas, caídas y desgarramientos singulares.

Para este complejo proceso de organización mundial, o de creación de formas de soberanía más altas y complejas, esta presencia de lo popular, como dignificación y reconocimiento, (del “hombre argentino” o del “hombre mexicano”, etc.) es un capítulo esencial. Está particularmente expresado por los populismos

latinoamericanos, aunque pocos lo han visto y menos aún, reconocido. Este es el núcleo básico de la política peronista entre los años 45-50. El hombre de la tierra, el criollo del trabajo del campo y la ciudad, el “cabecita negra”, era un elemento pasivo y prácticamente ajeno a la comunidad política. Es una cuestión más profunda que una lucha de clases. En Alemania o en Francia eran alemanes o franceses, escindidos en propietarios y en proletarios, los que dirimían sus pujas de poder, con disímiles fuerzas económicas pero con semejantes fuerzas culturales. Al menos los trabajadores estaban en condiciones de plantear una lucha, un conflicto, por el control final del poder político. En América Latina esto prácticamente no ocurría. El núcleo desposeído no era prácticamente reconocido como “hombre”, como un igual, como el otro conflictivo de la sociedad del poder. De ahí que en términos generales los países que han tenido revoluciones sociales o experienciales populistas importantes están en mejores condiciones para expresarse como pueblo en una comunidad política internacional que aquellos que no las han experimentado. La etapa popular no debe verse sólo desde una perspectiva económica. Lo cultural raigal es en nuestros países la condición fundamental de un poder organizante.

Esta experiencia de la dignificación del hombre, a través de la exaltación del núcleo de los marginados o discriminados, es un signo muy fuerte. La permanente exaltación del “cabecita negra” en el peronismo implica un reconocimiento esencial desde el poder y desde sus élites vitales, que es el que permite a estos sectores cumplir su rol fundador e integrador de la comunidad mestiza, de la que en estos casos latinoamericanos nace el pueblo y con él la posibilidad de lo popular. Lo social en el Tercer Mundo, como eje del conflicto político, no pasa tanto en este siglo, por la lucha por el poder económico, aunque ésta también exista, como por la integración de lo colectivo originario mismo. Por la formación de una comunidad como cuerpo de fuerzas que resista las luchas sociales y aún las políticas sin desintegrarse y sin desgarrarse esencialmente. Es una de las cosas que nunca terminó de entender –me parece– el pluralismo de izquierda latinoamericano que ve esta voluntad integrativa de unidad nacional sólo como expresiones “fascistas” o “totalitarias”, sin comprender el carácter “previo”

y originario del colectivo pueblo como comunidad organizante, colectivo desde el que pueden plantearse y resolverse –siempre en forma provisoria y transitoria– los paradigmas de la justicia social.

Me parece que fueron los populismos los que tuvieron mayor conciencia de este problema, lo cual les trajo serios problemas de resistencias culturales, tanto en las clases dirigentes económicas, como en la intelectualidad progresista de las clases medias urbanas, que no terminaban, por distintas razones, de asimilar el peso político y existencial del hombre raigal.

Una mirada particular y especial merecen también las experiencias “institucionales” más importantes de América en este siglo: la Revolución Mexicana y la Revolución Cubana. México fue en este siglo el primer gran impulsor popular de América Latina. Su proceso fue duro, cruento, pero provocó grandes movilizaciones del campesinado indígena. Aunque las instituciones del sistema político creado al influjo de la Revolución, finalmente, acentuaron la separación entre la base social y la clase política y burocrática. La concepción de partido único mexicano no pudo escapar a la lógica más burocrática que democrática que predominó en el mundo después de la Primera Guerra Mundial. De allí que el proceso perdió, poco a poco, su carácter participativo y popular. A pesar de ello hay que reconocer –quizás como contracara de esta realidad– que las instituciones políticas creadas por la Revolución Mexicana, sobre todo después de las reformas del presidente Cárdenas, han sido las más estables de América Latina durante este siglo.

Otro caso singular es el de Cuba. La Revolución Cubana adquirió rápidamente el carácter de primer gobierno socialista de América, con una fuerte alianza estratégica, económica e ideológica con la URSS, casi enfrente de la costa de los EE.UU. Desde fines de la década del '50 hasta la fecha, Fidel Castro rige los destinos políticos de la isla conduciendo un proceso popular ambiguo, tironeado por las exigencias del campo imperialista soviético, pero también por esa voluntad de liberación latinoamericana que conmueve durante los últimos

cincuenta años a nuestro continente. Su activa militancia en la estrategia de la lucha por el control y dominio del mundo bipolar le impulsó a cumplir diversos objetivos revolucionarios, no sólo en América Latina, sino también en África. Aunque no puede dejar de asombrar la fortaleza con la cual una pequeña isla de unos pocos millones de habitantes estuvo en el corazón de los conflictos de la llamada “guerra fría”, incluso resistiendo invasiones y bloqueos de los EE.UU., su rol político como agente o centro de difusión del comunismo en América Latina no ofrece una perspectiva enriquecedora para los otros pueblos del continente, sino más bien lo contrario. La forma en que los partidarios del régimen de Fidel Castro fueron militarizando las luchas políticas, formando vanguardias armadas y guerrillas, siempre mucho más cerca del desorden y del deterioro nacional, que de un orden revolucionario, (tarea en la cual se reemplaza inexorablemente la práctica de la solidaridad comunitaria por la violencia y la “praxis del odio”), no puede verse sino como una suerte de “gol en contra” para el campo popular en América.

Desde el punto de vista interno, en cambio, si bien la experiencia tuvo la dureza policial contra sus adversarios, propia de este tipo de procesos, nos animamos a decir que la cubana es posiblemente la más humanista de las revoluciones socialistas en este siglo. Es decir, es una de las pocas expresiones políticas comunistas donde el hombre de pueblo no perdió su alegría y su amor por las fiestas. En ese aspecto y quizás reivindicando en lo profundo su carácter latinoamericano, las grandes movilizaciones y concentraciones populares cubanas están –música mediante– mucho más cerca de las grandes concentraciones peronistas que de las disciplinadas y rígidas concentraciones de la Plaza Roja.

Tampoco puede dejar de considerarse a la hora de este balance del despliegue complejo de la voluntad de liberación en América Latina el accionar de grandes partidos políticos democráticos populares, que si bien estaban calcados sobre el molde las de instituciones liberales de origen europeo, cumplieron en ciertas coyunturas un rol importante en la configuración de sistemas políticos

democráticos en Latinoamérica. En este caso puede mencionarse al APRA de Perú, al radicalismo en la Argentina y, a las fuerzas socialdemócratas de Venezuela, quizás también a la Democracia Cristiana chilena, y al bi-partidismo uruguayo, los cuales en ciertas elecciones concitaron apoyos electorales significativos. A la hora de gobernar, eso sí, fueron bastante más eficaces en la práctica del Estado de Derecho que en la producción de cambios y transformaciones sociales profundos, pero son un signo de cómo lo popular –expresado en mayorías nacionales– ha posibilitado también procesos y organizaciones políticas participativas.

La politización y la consiguiente organización política, el desarrollo económico y social y el proceso de afirmación cultural y humana, son los signos más relevantes en este siglo de lo popular en América Latina y en el Tercer Mundo. La voluntad de liberación –con todos sus altibajos y debilidades– tendió a expresar una “nacionalidad sustancial con capacidad de decisión autónoma”, según la clara conceptualización de Perón. Pero este nacionalismo se ha planteado más el desarrollo de las propias fuerzas latentes en sus pueblos y la expresión liberadora de lo propio que la conquista de lo ajeno. Esta Nación sustancial fue en la práctica más cultura y politización popular que aparato de gubernamentalidad, lo que en parte debilitó la continuidad de los procesos, aunque no ya la presencia de pueblos como unidades orgánicas, dispuestas a su integración en la planetarización en curso.

Desde una perspectiva “popular”, finalmente, podemos observar hacia 1990 una serie de constataciones significativas: hay muchos más pueblos organizados desde adentro ahora que al comenzar el siglo. La experiencia del “ser-pueblo” se ha socializado a casi todos los rincones de la tierra. Es un rasgo de lo existente humano como tal. Así como hay individuos también hay pueblos: el alemán, el norteamericano, el japonés, el chino, el mexicano, el egipcio, el ugandés, el argentino, etc., tienen existencia visible. Son diferentes entre ellos en poder y cultura y, por lo mismo sus existencias son distintas. Los pueblos –al igual que los individuos– están consagrados a vivir sus diferencias y sus circunstancias; favorables unas, desfavorables las otras.

Diría que este “haber” como lo llamaría Agustín De la Riega, está expresando una presencia y con ello una potencia. Hay pueblos diseminados por todos los continentes y, quizás por ellos, la experiencia del poder político mundial, y de una Sociedad de las naciones, (es decir, de organizaciones nacionales de pueblos), sea por primera vez posible en un rango planetario. También existe una gran concentración de riquezas en algunas naciones y pobreza y debilidad en las más. La historia de las organizaciones humanas colectivas parece reiterar la historia de las luchas políticas individuales y sectoriales de fines de los siglos XVIII y XIX. Hay núcleos “reales”, oligárquicos, en la sociedad mundial, y también sectores desposeídos de riqueza y derechos. Aunque no se la haya presentado tan solemnemente, ya opera una “declaración del derecho de los pueblos”, semejante a la “declaración de los derechos del hombre”. ¿Seguirá este curso colectivo un camino similar al que siguió el curso individual después de la Revolución Francesa? Es posible. Pero nada está ganado de antemano.

Posfacio

A fines del siglo pasado Nietzsche escribía que “al fin, no se trata para nada del hombre, el hombre debe ser superado”. Lo fundamental, pensaba, son “los organismos que pasan a grados superiores”, a formas de soberanía y fortaleza más altas. Ya cerca de finalizar el siglo XX, todas nuestras ideas de poder, incluso las de Nietzsche, se encuentran en un complejo proceso de deconstrucción y reelaboración.

Formas de soberanía más altas que las de hombre y pueblo son ya harto visibles en nuestro tiempo si es que uno se anima a reconocerlas en la esencia técnico-viviente que ejercitan. Una cuenta de “circulación monetaria nacional”, por ejemplo, es mucho más importante que la vida y el destino de muchos millares de seres humanos, en particular en los países desarrollados y en buena parte de los países que como el nuestro viven “ajustando” su economía. La moneda técnicamente regulada está entre nosotros para gobernar, para ejercer su dominio. Pero a diferencia de lo que afirmaba Nietzsche, no me animaría a

decir “que no se trata para nada del hombre”. Al contrario creo que también se trata del hombre, y más aún de los pueblos y de sus organizaciones y espacios nacionales. Esto es lo más difícil de ver.

Cuando el humanismo colectivista dominó la escena política “pensó”, igualmente, que el individuo “desaparecería” en la colectividad, subsumido y asumido por ésta. Pero nada de ello ocurrió. No hubo “superación”. Ahora tampoco hay superación. Ni hombres ni pueblos son superados. Esta es quizás la manifestación más misteriosa y dramática de nuestro destino como “criaturas” del poder. Las formaciones orgánicas superiores están construidas sobre el juego de lo humano y de lo popular, aunque haciéndolo persistir complejamente como relaciones de fuerzas puras y no ya como absolutos éticos o políticos. Es posible vaticinar que en los próximos tiempos lo humano y lo popular no dejarán de desvelar y cuestionar; pero su despliegue no constituirá un fin en sí mismo sino que estará permanentemente referido a expresiones de poder más altas y casi incontrolables desde nuestras dimensiones modernas de “acción política”. “Las Naciones Unidas”, “Los Continentalismos”, “La Comunidad de las Grandes Naciones”, “Las Superpotencias operativas”, “El Mercado Mundial”, son nombres para esas formaciones de soberanía superior que hoy no tienen una sabiduría que las comprenda y exprese y, más aún, que las reconozca y las valore. Más es lícito advertir que atrás de ellas aparece esa última figura de “la tierra –ecológica y políticamente– como un todo”.

Si los absolutos de poder que expresaron al mundo lo han hecho epocalmente, tienen pues su aurora, su plenitud, su crepúsculo. Vivimos al finalizar el siglo el ocaso del absoluto moderno de poder llamado “hombre”. El gigantesco sol del humanismo racional está cayendo detrás de su horizonte, para decirlo metafóricamente. Las preguntas en relación a un nuevo ciclo del pensar político comienzan a plantearse: ¿surgerà un nuevo absoluto que reemplace al antiguo y otorgue un “nuevo día” a la tierra y al ser humano? ¿O el poder mismo asumirá su verdadera manifestación de exceso, de fuerza y vitalidad planetaria sin sentido? Pueden advertirse incluso nuevos caminos: todas las formas de hablar del mundo

que necesitaban verdades absolutas masivamente comunicadas y compartidas habrían terminado. ¿Cómo, en este caso, podremos expresar la ética, la política, la convivencialidad de los hombres y de la vida? ¿Cómo maduraremos al juego de lo existente como tal? ¿Cómo nos abriremos en la libertad a la comunidad de las culturas y a la poeticidad del mundo?

Vivimos el ocaso del “hombre racional” como absoluto de poder. La penumbra y la opacidad van ganando las cosas que nos rodean y que nos constituyen. Epocalmente es el momento en que los pensadores –esos extraños, obsesivos y desvelados cazadores de sentido simbolizados por un búho– recuperan su cometido histórico. Según las viejas tradiciones de la filosofía el ocaso es la hora en que los filósofos, con los ojos muy abiertos en la oscuridad, alzan el vuelo.