# LA POSIBILIDAD DEL SIGLO

## CINCO ENSAYOS PARA EL PENSAMIENTO DE LA MILITANCIA

DAMIÁN SELCI / VIOLETA KESSELMAN / GASTÓN FABIAN / NICOLÁS VILELA / MANUEL SARALEGUI

EDICIONES PEDRO DIAZ & GLUCK

Ediciones Pedro Diaz & Gluck

# LA POSIBILIDAD DEL SIGLO

## CINCO ENSAYOS PARA EL PENSAMIENTO DE LA MILITANCIA

DAMIÁN SELCI / VIOLETA KESSELMAN / GASTÓN FABIAN / NICOLÁS VILELA / MANUEL SARALEGUI

# ÍNDICE

**Prefacio**
P.04

**La posibilidad del siglo (Damián Selci)**
P.06

**Verticalismo (Violeta Kesselman)**
P.18

**Por qué permanecer en la organización. Discusión con Errejón (Gastón Fabian)**
P.27

**Más allá del pensamiento nacional (Nicolás Vilela)**
P.44

**Adiós al populismo. Por una nueva confianza en el pueblo (Manuel Saralegui)**
P.63

# PREFACIO

Aunque fue escrito bajo las condiciones anómalas de la pandemia, *La posibilidad del siglo* no trata sobre ella. Consta de cinco ensayos breves sobre distintos problemas que tienen cierta trayectoria en los debates de la militancia. Su propósito es incidir en este campo, incluso contribuir a fortalecerlo como tal –porque la política, o es militancia, o no es interesante.

El primero de los ensayos, "La posibilidad del siglo", se refiere a la necesidad de redefinir las utopías sobre las que basamos nuestra práctica. "Verticalismo" defiende la conducción como instrumento clave en la construcción colectiva, contra el horizontalismo asambleario que goza de mayor indulgencia intelectual. "Por qué permanecer en la organización" polemiza con algunos discursos contemporáneos que pretenden salvar al militante a costa de perder la organización política (el caso testigo es el de Íñigo Errejón). "Más allá del pensamiento nacional" realiza un balance exhaustivo de esta corriente, que domina la formación militante desde hace cincuenta años. "Adiós al populismo", finalmente, propone repensar el rol del pueblo en la teoría de la militancia, por contraste con las perspectivas de Laclau y del marxismo clásico.

Los textos fueron escritos por militantes de una misma organización y son también resultado de diferentes discusiones suscitadas a raíz de la publicación de *Teoría de la militancia* (D. Selci, 2018). De manera que este archivo no configura una antología plural de puntos de vista, ni un rosario de experiencias "en el barro" (la crónica es el género con que pretende contentarse a la militancia, como si ella no pudiese ir más allá de la narración o la etnografía). *La posibilidad del siglo* sería, más bien, un libro

orgánico. Ofrece una elaboración intelectual colectiva asociada a una práctica que también lo es. En definitiva, lo dicho por uno puede ser dicho por todos.

Huelga decir que nuestra identidad política es el kirchnerismo, el peronismo, el campo nacional y popular, el Frente de Todos y en esencia lo que se ordena con Cristina Fernández de Kirchner. De ahí que las alusiones a la política argentina sean frecuentes a lo largo del libro. Sin embargo, pretendemos que los textos puedan atravesar las fronteras (tanto partidarias como nacionales) para dar lugar a un pensamiento de la militancia en general.

*Buenos Aires, julio de 2020*

# LA POSIBILIDAD DEL SIGLO
## DAMIÁN SELCI

### Lo viejo hoy

El historiador Eric Hobsbawn afirmó célebremente que el siglo XX comenzó en 1917 con la revolución bolchevique y concluyó en 1989 con la caída del Muro. Lo que vino después, ¿qué nombre tiene? ¿Debemos llamar "siglo XXI" a la hegemonía estadounidense amenazada por el avance chino, a las experiencias populistas de izquierda o derecha, a la rampante dictadura del capital financiero? En 1999, el filósofo Alain Badiou escribió: "para nosotros, filósofos, la cuestión no es qué pasó en el siglo, sino qué se pensó". Y según él, lo que se pensó en el siglo XX fue la *pasión de lo real* –la vocación de llevar a la práctica, a la realidad efectiva, todo lo que en el siglo XIX había sido propuesta, especulación, imaginación (de ahí las revoluciones, las guerras y las vanguardias: era perentorio crear la vida nueva, el hombre nuevo, sin importar los costos). Digamos que, para existir, un siglo tiene que tener una idea. No basta con hechos. ¿Y tenemos ahora una idea? Declarar la necesidad de "imaginar alternativas" al capitalismo financiero se convirtió en un lugar común de la política y de los sectores intelectuales. La pandemia de coronavirus ha generalizado la impresión de que es preciso pensar un nuevo mundo. Pero un nuevo mundo supone un nuevo pensamiento, que tendría que empezar por diferenciarse con nitidez del viejo pensamiento.

De manera que nuestra primera pregunta será: ¿qué es lo viejo *hoy* en política? Decir que es "el marxismo ortodoxo" sería de una comodidad inaceptable. La crítica y deconstrucción del marxismo ya lleva medio siglo de existencia en la filosofía. Tal vez

debamos cometer una primera osadía y proponer que lo viejo "hoy" más bien es el posmarxismo, el posestructuralismo de izquierda o, para decirlo todo, su mejor conclusión: el populismo. Como sabemos, el prestigio populista creció porque esta teoría supo reemplazar en varios aspectos a la doctrina marxista clásica, poco después de que las ruinas del socialismo real comenzaran a poblar los museos de Occidente. Tuvo, además, una excelente sincronía con el ascenso de los movimientos populares latinoamericanos. Pero siempre estuvo claro para Laclau que el populismo no indicaba por sí mismo un horizonte más allá del capitalismo. Más bien habría que reconocer que dicha teoría da por sentado el marco hegemónico del capital. La confrontación de "los de abajo versus los de arriba" suministra una formulación útil y persuasiva en términos de lucha política concreta, pero resulta poco idónea para el largo plazo. Como han notado muchos críticos, se presta a tergiversaciones y desviaciones. ¿No hizo Trump su campaña luchando contra las supuestas élites progresistas de Wall Street? Pero el auténtico déficit de la teoría del populismo estriba en que, como constituye una *táctica* de acumulación política sin *programa político* de fondo, no puede ofrecer una imagen del futuro. No hay ninguna indicación en la teoría populista de lo que sería la sociedad emancipada. El populismo crea un pueblo en cuanto articula demandas sociales. Pero esto no resulta descriptivo, y suena a poco. ¿Cuáles son concretamente estas demandas? La teoría populista no lo dice. O más bien da a entender esto: que pueden ser *cualquiera*. En principio, ninguna demanda está per se inhabilitada para formar parte de la cadena de equivalencias que, según *La razón populista*, forma a un pueblo. Pero salta a la vista que ser cualquiera no es ser un programa de transformación profunda; más bien equivale a la ausencia de este programa, que habrá que buscar en otro lado... Dicho mal y pronto: como una vez caído el marxismo no sabemos realmente qué queremos, nos dedicamos a ver "qué quiere la gente" y hacemos política a la carta. Ajustemos la formulación: el protagonismo teórico de la "articulación de demandas" oculta la triste evidencia de que carecemos de programa. Lo que no hemos pensado como militantes –cuál es el *objetivo* de nuestra política–

produce directamente la reificación de "lo que quiere la gente". En otros tiempos esto se llamaba hacer seguidismo; en todo caso es perceptible que, como no hay programa, el objetivo de la praxis ya no puede ser la transformación, sino sólo la reforma: la política consiste así en *responder* a las demandas, no en transformarlas. La ecuación o la sinonimia en juego podría resumirse así: carencia de programa = enaltecimiento de las "demandas" = reformismo = aceptación teórica del triunfo capitalista.

Diremos "aceptación *teórica* del triunfo capitalista" porque en realidad todo el problema radica ahí. Que el capitalismo se mantenga victorioso en el mundo es un hecho indiscutible, pero sólo un hecho. No hay por qué sostener la derrota en el plano de la teoría. En este nivel es que debemos comenzar a rechazar el reformismo: puede que de momento no podamos ir más allá de él en la práctica, pero nada impide que ya mismo seamos totalmente radicalizados en la teoría. Que ante la devastación neoliberal sea preciso llevar adelante "políticas de cuidado" con presencia del Estado de ninguna manera implica que nuestro marco conceptual también deba quedar a la defensiva. Aclaremos algo: no caben dudas de que incluso el reformismo más tenue puede requerir de luchas heroicas. Nada resultaría más insípido que criticar, desde la seudo-izquierda autodenominada marxista o trotskista o autonomista, los valiosos avances de las luchas populares latinoamericanas de este siglo, en nombre de una Revolución que en sus panfletos no es más que letra muerta. Pero tampoco parece forzoso conformarse con la cortedad teórica de los objetivos populistas. Más distribución del ingreso, más derechos... Está bien, pero digámoslo: no es totalmente emocionante. ¿Habrá que retomar el poder en Brasil para hacer lo que ya hizo Lula? ¿Evo deberá volver a Bolivia para rearmar lo que desarmó Añez? ¿Alberto Fernández deberá limitarse a restaurar lo que Macri echó a perder? Parece claro que si no extendemos el horizonte de lo que queremos, de nuestros propósitos, la política podría comenzar a carecer de interés, lo que daría mucha fuerza al capitalismo y nos debilitaría más a nosotros. Notemos que el neoliberalismo, por su parte, no deja de inventar e improvisar. Se siente a gusto con nuestra falta de pretensiones. Hay que recordar que el Estado de

Bienestar fue la concesión del capital a los trabajadores para evitar el avance del comunismo. No se llegó directamente al Estado de Bienestar: hubo que pasar por el miedo capitalista. Pero si no tenemos teoría, nunca daremos miedo. Citemos tres versos del poeta peronista Leónidas Lamborghini: "COMPRENDE / QUE ES IMPORTANTE / QUE TE TEMAN!". Tal vez haya una lección en estas palabras.

Lacan tituló uno de sus seminarios con una expresión que deberíamos poner al lado de la de Lamborghini: "los no-incautos yerran". ¿No estamos equivocándonos en política hace ya mucho tiempo por un exceso de *cautela*? Quizás haya que considerar que el peor peligro está en la precaución, y no en el arrojo; quizá sirva recordar, con Hegel, que el miedo al error es el error mismo. Si lo que estamos viviendo no podría ser llamado sin más "la era del capitalismo triunfante", entonces ya no hay razones históricas para acotar el alcance de nuestras utopías. En otras palabras: faltando por completo la evidencia del éxito capitalista en la gestión social, parece claro que tenemos la chance de pensar todo de nuevo. La teoría del populismo se queda corta. Podemos ir muchísimo más lejos. Deberíamos hacerlo, porque somos militantes y para algo estamos: para aprovechar la oportunidad.

## Necesidad de una subversión teórica del siglo

Naturalmente, no podemos volver al viejo marxismo como si nada. Eso no le daría miedo a nadie. Eso no sería ser, como pedía Lacan, incautos. La deconstrucción ha operado una crítica de todos los supuestos metafísicos de la teoría marxista y no tiene sentido volver atrás. La nueva teoría no puede caer en lo que se ha motejado como "esencialismos" (de clase, de género, identitarios o culturales). Y a la vez, tiene que poder formular objetivos utópicos grandes, importantes, movilizantes, temerarios. De esos que posestructuralistas como Lyotard o Bauman habían decretado imposibles, o inactuales.

Para calibrar la dificultad, pongámosla en estos términos. Debemos mantener el "antiesencialismo" de la teoría

posestructuralista del populismo (vale decir, la negativa a considerar que el sujeto emancipatorio es una "sustancia" o esencia que preexiste a la lucha política misma) *y a la vez* el osado carácter revolucionario del marxismo (el hecho de que propone una alternativa concreta al capitalismo). ¿Es posible concebir una teoría así para el siglo que comienza?

Demos un salto de fe y propongamos: de existir, ella sería la *teoría de la militancia*. Su programa no consiste tan sólo en la socialización de la riqueza (como en el ideal comunista) ni en la satisfacción de demandas (como en la promesa populista) *sino principalmente que todos y cada uno se conviertan en militantes*. Lo más elevado, lo más espiritual, no es un mundo sin demandas por satisfacer, sino un mundo donde todos asumen la responsabilidad absoluta por la vida en común. Es, hablando con precisión, una *vida no-individual* donde ya no puedo distinguir entre "mis" asuntos y los de otro, de manera que se cumple políticamente la sentencia de Rimbaud: yo es otro, y asimismo la de Cristina: *la patria es el otro*. Hacerme cargo de lo otro como si fuese mío, precisamente porque *yo es otro*, tal es la utopía perfectamente "anti-esencialista" que podemos comenzar a formularnos. No tiene mayor interés que la militancia se ocupe de resolverle los problemas al pueblo o a la clase, sea mediante un orden socialista eficaz, un capitalismo de rostro humano o el sistema que se prefiera. Lo interesante, lo propio del nuevo siglo, sería más bien que la militancia haga del pueblo un militante. No alguien que demanda, sino alguien que se hace cargo de sus asuntos y sobre todo de los asuntos de otros. Quizá lo que anhelamos no es alcanzar un "nuevo orden" donde todo funcione mágicamente bien (gracias a una eficiente burocracia anónima), sino una *organización permanente* donde cada quien responda por problemas que no son solamente "los suyos". Quizá no buscamos un nuevo paternalismo que resuelva las dificultades dejando en la sana ignorancia al pueblo sobre la trastienda de las decisiones; quizá buscamos que todos sean militantes capaces de asumir responsabilidades comunitarias y de transmitirlas a su vez. No se trata de sacrificarse por otro, se trata de lograr en mí (que es otro) la responsabilidad. La utopía de la militancia es la responsabilidad por la responsabilidad del otro.

Hay que terminar también con la lógica de la representación, en la que marxismo y populismo finalmente coincidían. Repasemos este problema rápidamente: en la teoría marxista (a menos en su versión ortodoxa), el partido representa a la clase. Se legitima invocándola y se da por supuesto que ella, siendo una sustancia identificable en el campo social, tiene determinados "intereses" que le serían "propios" y que no estaría pudiendo alcanzar por sí misma. De ahí la necesidad de un representante idóneo. Pero la deconstrucción ya ha terminado con semejantes antiguallas. No hay tal cosa como una clase que tendría "sus propios intereses" y que debiera ser representada para realizarlos. Y no solo porque el mundo del trabajo ha mutado hasta tornar irreconocible al célebre proletariado invocado por Marx y Engels; más genéricamente, sucede que la misma existencia de algo como un sujeto pre-político (la clase obrera) constituye un prejuicio inaceptable en la era de la deconstrucción, donde toda entidad sólo adquiere identidad de manera relacional y política... Ahora bien, y aceptando estas razones, acá surge un interrogante sensato: ¿cómo hacer política, si no hay ya a quien representar? ¿Qué es hacer política si descartamos la idea de que haya un Sujeto que puje románticamente por expresarse? La ingeniosa solución de Laclau consiste en decir: es cierto, no hay un sujeto que esté dado como algo existente por sí mismo, como una sustancia... pero lo que se puede hacer es *construirlo* (mediante la articulación de demandas insatisfechas). Esto es precisamente el pueblo: una construcción política. La consecuencia será que el líder populista representa a un sujeto que no preexiste a la representación, sino que "ontológicamente" es producido por ella. Hay buenas noticias, entonces: se puede hacer política sin el prejuicio metafísico de que representamos a una sustancia –lo que representamos es, más bien, una construcción retórica que nace mediante el mismo movimiento en que es representada...

Pese a la elegancia del procedimiento de Laclau, queda claro que la lógica prevalente sigue siendo la representación. Y el problema con ella no es que nos haga perder la fuerza mística de la auto-presencia del sujeto (lo que sería una presuposición metafísica que, luego de Derrida, resulta inaceptable). El problema

no es el que atormentaba a Rousseau: que el representante pueda traicionar al representado. No, la cuestión presenta un inconveniente muy distinto: *la representación salva la Inocencia del sujeto y, por ende, lo despolitiza*. El sujeto representado (la clase obrera, el pueblo, los indígenas o quien fuere) siempre podrá eximirse de las consecuencias negativas de la representación. Siempre podrá decir: "yo no quería esto; mis representantes me fallaron". Podrá, en consecuencia, no hacerse cargo de los costos de la representación. La razón es muy simple: el representado no hace política (si la hiciese, sería representante de sí mismo, lo que torna superfluo al concepto). La política ha de ser delegada en el representante y el representado, invocando la alienación de la voluntad, se mantendrá a-político. Y este resultado debe calificarse de fastidioso y triste. El pueblo no hace política. Es Inocente[1].

Por eso la militancia ofrece otro modelo de acción política: si el partido es representación de otro, la militancia consiste en la *presentación del otro*. La militancia no busca representar al pueblo, busca la presentación del pueblo. No acepta ninguna delegación. Su acción es la convocatoria, la sumatoria, el encuadramiento, la organización. Ahora bien: cuando el pueblo se presenta, está haciendo política, vale decir, está procediendo como *militante*. Cuando el pueblo toma la acción en sus manos ya no es "pueblo" en el sentido populista (articulación de demandas insatisfechas). Deviene militancia: las demandas caen en él mismo, la política la hace él, el éxito o el fracaso deja de ser delegable, la Inocencia se hunde y emerge la responsabilidad absoluta.

Acá encontramos un primer rastro de la subversión teórica: la militancia no está al servicio del pueblo, sino al servicio de convertir al pueblo en militante. *Un militante es lo que representa al sujeto para otro militante*. O sea: la militancia consiste en la producción de sí misma. Y esta producción no es solamente muy

[1] Siempre que haya representación política, el representado será inocente y limpio, y el representante será culpable y sucio. La sabiduría cualunque según la cual "la política es sucia" expresa una consecuencia inevitable de la representación. ¿Por qué? Porque representar es estar en lugar de otro; no ser el "auténtico", u original, sino ser otro; por ende, ser impuro, engañar, ser *sucio*.

valiosa en aras de aunar fuerzas contra el enemigo. Es, de por sí, el objetivo utópico más elevado que se podría imaginar: que todos y todas, cada uno y cada una sean militantes. Que dejen la mera Inocencia de ser representados mejor o peor, y que se presenten. Que asuman la responsabilidad por asuntos que no son directamente los "suyos". Que no vivan como individuos sustanciales: que vivan la vida no-individual. No se trata ya –como lo fue, comprensiblemente, para Marx– de admirar el progreso ilimitado de la técnica liberada de las estrecheces burguesas o de vivir sin trabajar. Lo más espiritual no sería una humanidad con los problemas resueltos para siempre (¿qué puede significar eso?), sino una humanidad absolutamente responsable; cada vez más política, cada vez más politizada. Y lo absoluto de la responsabilidad es: responder por lo otro, por lo que no es mi asunto, por lo que no decidí yo, más allá de la inocencia y la culpa.

¿No tenemos acá algo significativamente más digno que la vida que oferta el capitalismo tardío? Digamos sucintamente que la vida actual, la vida sin causas, la vida normal del neoliberalismo, es horrible. Mark Fisher la caratuló como "hedonismo depresivo". Es un individualismo de la impotencia navegando sin rumbo por servidores de internet, que no deja de encontrarse siempre a sí mismo en la asfixiante intimidad de su monoambiente yoico. Es la claustrofobia neoliberal de tenerse a sí mismo por único fin y por único medio. Y, ciertamente, la militancia ofrece algo mejor que este sedentarismo psíquico estilo *Black Mirror*, donde las redes "sociales" son en verdad redes narcisistas –donde yo, por ser nada más que yo, soy este ser finito, restringido, llamado a morir y nada más... Para decirlo con términos filosóficos, la existencia del individuo neoliberal es mera *finitud*: yo soy este cuerpo finito, delimitado, con el que experimento placeres hedonistas y con el que necesariamente me deprimo, ya que deprimirse es no poder salir de mí, no poder salir de casa o de la cama, no poder exponerme, no hacer la experiencia de lo otro. En cambio, y muy por el contrario, la vida no-individual o del otro es (por no ser mía) *infinita*. Puede ser útil remitirse al último apartado de *Lógicas de los mundos*, "Qué es vivir", donde Badiou distingue sin más entre la vida y la existencia. Existir es el mero tener-lugar

(lo que se puede traducir como hedonismo depresivo), pero vivir es incorporarse al proceso de una verdad *infinita*. "No basta con identificar una huella [del acontecimiento]. Hay que incorporarse a lo que ella autoriza como consecuencias. La vida es creación de un presente, pero esta vida es, como lo es para Descartes el mundo con respecto a Dios, *creación continua*". Subrayemos esta creación continua porque ella nos muestra la *infinitud* o *eternidad* de la vida: ella está siendo creada cada vez, y constantemente, en la producción de las consecuencias de la huella acontecimental... Unas líneas más adelante, Badiou cita la famosa frase de Spinoza: "Sentimos y experimentamos que somos eternos". La misma referencia hace Perón en *La comunidad organizada*. ¿No está acá anunciado el programa político más fabuloso posible: la Eternidad, el paraíso en la tierra? ¿Cómo no habríamos de querer una vida que venza a la muerte, es decir, al tiempo? Suena otra vez con renovado brillo el enunciado más importante de Perón, "la organización vence al tiempo": es como si la perfección de esta sentencia hubiese cumplido su contenido, y ella misma estuviese venciendo desde entonces al tiempo. Es como si la vida no-individual, a diferencia de la otra, pudiera no morir. La vida es creación continua, mientras que la existencia sólo estaba "dada". La vida es una categoría de la praxis, su propósito o finalidad. No tenemos una vida, salvo que nos dediquemos a crearla.

Militamos para crear una vida no-individual. ¿Qué otro propósito podríamos tener? Una vida que vaya más allá de la existencia, no en el sentido de una trascendencia religiosa o mística, sino una vida que no se reduzca al mero hecho de tener-lugar. Y por supuesto que para que la vida sea no-individual debe ser de otro. Estas cosas no se logran solo. Lo hemos dicho: solo, yo soy una sustancia individual finita, una *res cogitans* o un hedonista depresivo. En cambio, la eternidad de mi vida está en el otro, porque yo es otro. De manera que el proceso de la vida no-individual tiene que cumplirse en cada no-uno y en cada no-una. Si pienso, existo, pero si milito, vivo. Con la vida no-individual vuelve a ganar relieve la concepción de la militancia como la responsabilidad por la responsabilidad del otro, y por lo tanto como organización. Esto es: *para que mi vida sea no-individual, debe serlo la del otro*.

Y la no-individualidad no es una propiedad o un atributo. Es la responsabilidad absoluta como *desborde* de la individualidad... Para sintetizarlo: mi vida considerada como mera existencia sería individual, pero como me veo convocado por la responsabilidad absoluta se torna no-individual. La responsabilidad es el *no* de la no-individualidad. Sin responsabilidad mi vida sería irresponsable, o sea, inocente o culpable. Sería lo que sería. Una existencia, que meramente es. Confinada en sus límites, no conoce sino la finitud, lo atribuido, lo propio, la muerte. Pero la vida no-individual es infinita, por cuanto no podría ser confinada: en cuanto preguntamos por ella, es otra. De manera que es inatrapable o lo que es igual: libre. Sólo la organización es duración, sobrepaso de la finitud y así eternidad. La vida no-individual no es el hombre nuevo: es la vida nueva, más allá de la muerte, del tiempo, de la finitud, de la historia.

## ¿Qué pensar?

Hay mucho que pensar en el nuevo siglo, siempre que admitamos que la época de la "crítica del marxismo" ha terminado. Lo que conocemos por "posestructuralismo" consistió en una larga crítica heideggeriana de los supuestos metafísicos del pensamiento de Marx. Ese proceso cumple hoy aproximadamente cincuenta años. La salida de la dialéctica materialista fue en su momento muy redituable para la filosofía. Las grandes obras de Deleuze, Derrida y Foucault son prueba de ello. Y hubo todavía tela para cortar en sus continuadores. La caída del socialismo a principios de los 90 de algún modo debió cerrar el proceso crítico, precisamente al confirmarlo. Pero desde entonces pasaron treinta años sin mayores avances en la teoría política. Seguir deconstruyendo a Marx, como lo hacían Laclau y Mouffe en 1985, comienza a resultar improcedente o poco novedoso. La botella de la "crítica antiesencialista", que emborrachó a dos generaciones de filósofos, ha quedado vacía. Es quizá testimonio de ello la aparición del "nuevo realismo especulativo" de Quentin Meillassoux, Graham Harman o Markus Gabriel, que expresa

el hartazgo con las limitantes posmodernas y reivindica un acceso ontológico o metafísico a "las cosas en sí" –justamente, lo que estaba proscrito en la filosofía dominante. Es en todo caso generalizada la impresión de que el posestructuralismo cumplió un ciclo. En lo que concierne a la reflexión política, la urgencia de pasar a otra cosa se torna incluso fatal. Porque, como dice Badiou, la filosofía piensa bajo condiciones, y si la condición política es mediocre, la filosofía también lo será. En otros términos: pensar sin horizonte emancipatorio plausible nos lleva a este lánguido criticismo post-todo que parasita la antigua gloria de las filosofías de la diferencia y ahora no tiene nada para decir. ¿De qué sirve repetir, como Jameson, "es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo"? Esta constatación sólo podría ser válida como encabezado de un libro que se ocupara de imaginar el fin del capitalismo y el advenimiento de una nueva vida, más elevada y mejor. Pero los intelectuales promedio de hoy sólo repiten o prolongan la frase de Jameson sin agregarle ningún contenido extra. Y es perceptible que esta falta de novedad procede del divorcio de los intelectuales respecto de la política concreta. De modo que tenemos dos déficits conexos: una política sin horizonte (más allá de continuar el reformismo) y una teoría sin expectativas (más allá de continuar la deconstrucción). Ni la praxis ni la teoría se sienten inspiradas una por la otra. El resultado es que tenemos una política solamente moderada y una filosofía solamente crítica.

Declaremos, por fin, que no es una tarea generacional "pensar los límites del marxismo". Lo que sí constituye una tarea acorde al nuevo siglo es concebir una utopía concreta, teóricamente sofisticada, políticamente movilizante, que vuelva a darle miedo al capitalismo y a entusiasmar a los demás. Esta misión no podríamos remitírsela a los intelectuales críticos contemporáneos. Esta misión, en suma, concierne más bien a la militancia, porque la utopía es más militancia, y la revolución consumada sería que todos militen: que cada uno sea otro o para otro; que termine la edad de la Inocencia popular (la demanda, la representación) y comience la historia de la responsabilidad (la presentación, la organización). Esto es lo que proponemos

pensar. Y para no herir susceptibilidades aclaremos que la militancia no constituye ninguna imposición. A la inversa. Es la posibilidad del siglo.

# VERTICALISMO
## VIOLETA KESSELMAN

Ya en 2012 lo sabíamos: entre sus múltiples logros, el kirchnerismo también recuperó para el campo nacional y popular una serie de palabras que habían sido expropiadas por la derecha o el cinismo. *Patria, solidaridad, pueblo* son algunas de ellas, quizá las más poderosas. Pero hay una noción que todavía no se reconoce como propia, por más que sea una de las características básicas de la organización: estamos hablando de la idea de *verticalismo*. Para que la militancia deje de estar a la defensiva respecto de sus modos de construcción política, es necesario repensar este concepto y que la organización verticalista pueda decir su verdadero nombre.

Para un no militante (incluso para una gran cantidad de militantes) el verticalismo genera un rechazo instintivo. Se lo vincula, de manera más o menos inconsciente, a nociones como r*igidez, autoritarismo, falta de debate, falta de creatividad, de democracia interna*, y diversas patologías aledañas. Hay pocas palabras en el léxico político-organizativo más negativamente connotadas… El verticalismo es una acusación que se proyecta sobre toda organización con conducciones claras y que (a diferencia de lo que ocurrió con la noción de populismo después de Laclau) nadie reivindica por la positiva.

### Soy horizontal, pero preferiría ser vertical

Primero, una constatación básica para desbrozar el camino. La organización vertical es una forma como cualquier otra de organizar a las personas, que responde a un objetivo, y que

se caracteriza por un modo concreto de distribuir funciones y responsabilidades. No es exactamente lo mismo que decir *fascista*, *autoritario o antidemocrático*. Esta constatación parecería ociosa, pero no está de más toda vez que grandes exponentes del pensamiento argentino, en una suerte de *Deleuze para principiantes*, tienden a empardar verticalismo con todo lo malo y horizontalidad con todo lo bueno. Para esta visión, las asambleas de 2001-2002 no son tanto la expresión de una sociedad a la deriva, sin conducciones nítidas y nula capacidad de hacerse del poder, sino un momento de máxima creatividad que no pudo continuar porque, como diría Barthes, "¿por qué durar es mejor que arder?". Diecinueve años después (e incluso antes) quedó claro que la falta de síntesis no era directamente proporcional al carácter revolucionario del hecho, y que la total inorganicidad implicaba que cada vez se arrancara a discutir de cero sin poder avanzar. Cada persona conformaba una célula aislada cuyos límites tenían el tamaño de una baldosa; ninguna articulación era capaz de estabilizarse y una chispa de desconfianza podía prender fuego todo.

Parecía que los doce años (¡y medio!) de kirchnerismo habían terminado con la añoranza de la horizontalidad, pero en los últimos tiempos al pensamiento que estigmatiza al verticalismo se le agregó una tramposa vuelta de tuerca falsamente feminista. Sus premisas básicas: la política "tradicional" es machista y vertical, mientras que el feminismo, o "la forma de hacer política de las mujeres", es (nadie se atrevería a decir la palabra "naturalmente") horizontal y debe escapar a cualquier verticalismo, ya que este tiende *per se* a reproducir la exclusión y la desigualdad. El extremo de esta posición lo ocupa Rita Segato con sus desafortunadas declaraciones acerca del golpe de Estado en Bolivia. Recordémoslas brevemente: entre otras afirmaciones, Segato señaló que la caída de Evo "por su propio peso" habría tenido lugar por errores en su construcción política, en la cual primó su identidad sindicalista (asociada a una lógica política vertical / patriarcal) antes que su identidad aymara (asociada a una lógica horizontal). Si seguimos a ciegas ese razonamiento, nada sería más emancipador que lxs vecinxs que unen sus cuerpos en igualdad de condiciones para linchar a una persona indefensa.

Más allá de posiciones incomprensibles como la de Segato, es cierto que a partir del avance del feminismo argentino ha surgido una nueva reivindicación de la horizontalidad, esta vez en la forma no de la asamblea de vecinxs sino de la asamblea feminista. Malena Nijensohn, en su reciente *La razón feminista*, lejos de endiosar el instrumento de la asamblea, señala muy sencillamente que este tipo de dispositivo organizativo responde a una característica fundacional del movimiento feminista en Argentina circa 2015: la necesidad de articular sectores con una agenda común mínima (el rechazo a los femicidios) que, en razón de su diversidad, nunca habrían podido delegar poder el uno en el otro o, dicho de otro modo, confiar uno en el otro; por eso, las militantes de cada organización debían estar todas presentes para garantizar que *sus* ideas fueran expresadas. Pero, y esto también lo señala Nijensohn, cualquier movimiento que en apariencia carece de conducción cuenta en verdad con conducciones ocultas que le escapan al riesgo de tener que ser legitimadas (o no) por la militancia. Cuando parece que nadie conduce, siempre alguien o algo conduce, aun de manera encubierta. Encontrar esa conducción en las sombras, ya sea que se trate de los medios, las redes sociales o alguna figura tapada, es también un proceso de sinceramiento que se debe cualquier movimiento político que haya alcanzado la mayoría de edad.

¿Qué tienen en común estas dos experiencias "horizontales"? Son movimientos o momentos políticos donde no existe una conducción clara, donde los actores que participan no tienen un programa común, e incluso tienen programas contradictorios. También se trata de circunstancias donde prima la desconfianza entre esos actores, de forma tal que nadie piensa dejarse conducir por nadie sin someter a un examen profundo cada una de las ideas de la contraparte. En estos casos, la horizontalidad es un atajo para poder avanzar en el armado político, que de otra manera se bloquea por la falta de acuerdos básicos. Ahora bien, ¿qué pasa cuando existen premisas comunes, líneas de avance claras y conducción estratégica definida? Sucede entonces que están dadas las condiciones para que aparezca un fantástico instrumento de poder y construcción política: la organización vertical.

## Despersonalizar es politizar

La organización vertical se sostiene sobre dos pivotes: la confianza en la conducción y la confianza en lxs compañerxs (por el mero hecho de serlo).

Vayamos con la primera. El prejuicio contra el verticalismo se basa en una representación errónea de la conducción política, según la cual esta es una especie de mente-total de la que emanan todas las directivas y que no puede concebir nada por fuera de ella. Del lado inferior de la pirámide, la militancia de base está tomada por la ingenuidad bienintencionada en el mejor de los casos y por el fanatismo robotizado en el peor. Pero esto es un espejismo liberal: en la organización verticalista, lo que se reserva a la conducción (ya sea táctica o estratégica) no es el diseño de todo el plan de avance, sino el momento de la decisión que, una vez tomada, se traslada a lxs militantes sin ser sometida a un debate colectivo plebiscitario y se ejecuta con el máximo compromiso, con la mayor creatividad, con total atención. Cómo se construye esa definición, con qué alternativas, con qué matices, con qué eventuales cambios de rumbo, es entera responsabilidad de la militancia, cuyo rol es ampliar en cada momento el campo de maniobra de la conducción. En este sentido, todxs lxs compañerxs son co-responsables de la definición, toda vez que proveen los elementos que permitieron tomarla y que son quienes construyen las condiciones de posibilidad para que la conducción decida: ningunx militantx actúa sueltx, ninguna conducción define sola. Por esto, el verticalismo no es sólo "de arriba hacia abajo", sino también "de abajo hacia arriba": ambos movimientos son estadios de un mismo hecho, el de la acción política. La confianza en la conducción se basa, por un lado, en las veces en que esta conducción acertó en sus decisiones, profundizando ahí donde había que hacerlo o bien cuidando los logros ya alcanzados. Y, por otro lado, se explica porque lxs militantes no son una entidad externa a esa conducción, sino que, de algún modo, la constituyen.

Sigamos ahora con la segunda parte, la relación entre lxs compañerxs. Quienes desde sus sillones se entretienen con la realpolitik suelen levantar la idea de conducción y olvidar

la importancia del armado interno de la organización, que al fin de cuenta es lo que vuelve posible que las definiciones de esa conducción se hagan realidad. Esto es entendible porque lo primero (el "liderazgo") es fácilmente aprehensible al menos en alguno de sus aspectos por los discursos superficiales que suelen leerse en el periodismo y las redes sociales, mientras que lo segundo desafía los códigos de comportamiento en los que fuimos socializados.

Cuando alguien se suma a participar políticamente de manera orgánica su subjetividad comienza a ser modelada por el colectivo, a incorporar un nuevo léxico, a trabajar en nuevos modos de relacionarse. Y es en este punto que se abre una bifurcación entre la "banda" o la organización política vertical. Ambas son un colectivo político; pero la subjetividad militante que producen una y otra es diversa. En la banda, que podríamos definir como un agrupamiento de afinidades políticas con límites más o menos difusos, lo que prima dentro del colectivo es la individualidad. No es un esquema radicalmente horizontal, como la asamblea feminista; más bien, tiene un verticalismo debilitado: existe una conducción de donde emanan directivas, pero esta conducción tiende a desdibujarse, y terminan valiendo más las afinidades y los intereses individuales, no necesariamente espurios, que la línea política. El peso mayor sigue cayendo del lado del individuo: qué me llevo yo de la organización (en términos materiales, en términos simbólicos) o, en el mejor de los casos, dónde me ubico en la organización; la autoridad política se cimenta sobre todo en el vínculo personal que se establece con la conducción. Ese modo de construir es problemático para una organización que busque durar, ya que, en el fondo, ¿qué cosa hay más cambiante, más coyuntural, que la relación entre dos personas? Incluso si se basa en una afinidad ideológica, y más aún si se basa en intereses materiales como un contrato o una oportunidad de trabajo, no se trata de un vínculo estructural, sino accidental. El ego es insaciable, y si no se lo saca del juego antes o después volverá a exigir con naturalidad las prerrogativas a las que está acostumbrado: el lugar de preferencia frente a la conducción, la foto, la declaración inteligente en los medios,

la carrera política personal... Por supuesto, siempre es más valorable la participación, así tenga un componente individualista, que la apoliticidad apática. Pero aunque por momentos pueda parecer muy sólido, el esquema de la banda finalmente es un tigre de papel, que se mueve de forma cíclica con respecto al resto de la sociabilidad burguesa (donde reina el individualismo), y por eso mismo es menos capaz de desafiarla.

¿Qué pasa entonces en la organización vertical? La conducción es fuerte, y son fuertes las conducciones intermedias en la medida en que son delegadas del poder de la conducción estratégica. La orgánica funciona como columna vertebral: ordena, articula, distribuye funciones, encauza conflictos, demarca ámbitos de acción; da la potestad de conducir a otrxs compañerxs y designa de quiénes es legítimo recibir directivas. Pone, literalmente, a cada unx en su lugar. En la organización vertical, la actividad militante se sostiene precisamente por el carácter impersonal de esas relaciones orgánicas que, siguiendo la frase de Máximo Kirchner, despersonalizan para poder politizar[1]. Dos compañerxs pueden hacerse amigxs, enamorarse o pelearse, porque no se trata de robotizar la militancia y que no haya sentimientos en juego, lo cual antes que indeseable sería imposible: la clave es que el proyecto no está anudado por vínculos personales (que, aunque estén agrupados colectivamente, siguen siendo "personales" en sentido estricto, o sea, intransferibles) sino en dispositivos que se pueden replicar, ser incorporados por otras personas para sumarlas a la militancia. La orgánica, además, se separa de méritos y trayectorias comúnmente aceptados, como ser jerarquías institucionales o socioeconómicas: una compañera que trabaja de cajera puede con toda tranquilidad ser la responsable política de un docente universitario diez años mayor que ella. Este es también el carácter profundamente democrático de la militancia.

[1] Y, aunque no ahondaremos en esto, también se sostiene en el carácter colectivo de la línea política (que es un discurso con un *emisor no-individual*) y en el carácter anónimo de la lógica (que es un código de comportamiento creado por *ningunx militante en particular*).

Cuando la organización vertical funciona, entonces, la confianza entre dos compañerxs no se da por razones afectivas ni experienciales (las "horas de militancia compartidas"), sino que emana de la solidez de esos dispositivos impersonales y colectivos, o sea, la confianza *surge por el mero hecho de ser compañerxs*. Unx militante de la organización tiene que poder reconocerse en las palabras y en los modos de comportamiento de otrx a quien ve por primera vez en su vida, de forma tal de que puedan casi adelantarse los movimientos mutuamente, adivinarse las frases, *ser intercambiables*. Contar con figuras descollantes es fundamental para cualquier movimiento político que tenga un proyecto de poder, pero tan o más importante que eso es que lxs compañerxs, en un punto, se confundan entre sí, sean indiferenciadxs, puedan ser hablados unxs por otrxs. La lectura perversa que usa la idea de "no son relaciones personales, esto es política" para permitir la traición o la rotura de los lazos básicos de confianza es todavía demasiado personalista y narcisista. La impersonalidad de la organización no justifica cualquier comportamiento, no erradica la moral; al contrario, provee un código de conducta estricto dentro del cual puede moverse con confianza cualquier militante más allá de sus relaciones afectivas con cualquier otrx.

Nada de lo anterior implica que la organización tenga o deba tener una conducción rutilante de donde surgen las propuestas y una masa gris que sólo las ejecuta. Es clave que la militancia sea creativa, cuente con ideas, pueda hablar articuladamente, pero también lo es que esas características se den en el marco de cierta línea, siguiendo cierta lógica, respetando una orgánica definida, de forma tal de que se pueda *reproducir la organización en nuevxs militantes* (pensemos lo que sucede con la banda: ¿cómo se puede reproducir una relación personal?). Una organización que disputa poder tiene necesariamente que ser capaz de multiplicarse y durar para poder encarar esa lucha, incluso cuando ese multiplicarse suponga también deconstruir determinados aspectos anquilosados o negativos. Y tiene que dedicarle tanto tiempo y energía a la confrontación con el adversario "externo" como a seguir existiendo al máximo de sus posibilidades y de acuerdo a sus propias premisas; esta continuidad de la existencia

(un poco como la "continuidad en el esfuerzo" de la que hablaba Perón) en ningún momento debe darse por hecha. La organización vertical es particularmente capaz de reproducirse a sí misma.

Un último ejemplo quizá permita cerrar mejor el concepto. Muchas veces, cuando alguien se integra a una organización una de sus primeras inquietudes es "aportar ideas", y ve con ilusión la posibilidad de que estas se lleven a cabo. Al margen de las buenas intenciones, hay algo en esto del orden de la vanidad, del deseo de distinguirse y de separarse del colectivo, un pensamiento, quizá no formulado en palabras, que señala algo como: "este grupo de gente va a tener que tomar en cuenta lo que yo pienso; estaban en la oscuridad, ahora van a poder ver". Ahora bien: el militante le cuenta la propuesta a su responsable, ella asiente… y luego no pasa nada. Las "ideas" no se llevan a cabo. La responsable no da ninguna explicación. El militante se pregunta qué pasa; quizá, incluso, se lo pregunte a su responsable. Y pasa que es en verdad complejo comprender que, como dice el Antiguo Testamento, hay un tiempo para todo lo que se hace bajo el sol, y que ese tiempo no está en manos de las personas individuales (sí en manos de la organización como colectivo). Nadie se da mayor baño de humildad que quien comprende que muchas veces las propuestas, por más "buenas", "interesantes" que sean, van a tener que esperar: porque no conviene al momento político, porque hay ideas mejores, porque hay que hacer economía de fuerzas y existen otras prioridades. Y no siempre se contará con una explicación. Y es más, las propuestas, para circular, deberán ir por un *canal* determinado[2]. Se dirá: bueno, lo mismo puede suceder en cualquier trabajo donde hay unx jefe más o menos despóticx. Pero es una similitud meramente formal: la clave, en este caso, es que unx militante orgánicx puede comprender y valorar no sólo los momentos en los que efectivamente su individualidad aporta

[2] O sea, siempre seguirán un modo de circulación interna dado, precisamente, por la orgánica, que así como asigna funciones y responsabilidades, también asigna terminales a las que debe llegar la información (sea esta datos sobre el enemigo, una iniciativa para una actividad o un planteo acerca de cómo mejorar determinado aspecto interno).

al conjunto, sino también y ante todo los momentos en los que su yo (sus propuestas, sus iniciativas) no tienen lugar en el marco de una determinada táctica, y puede enmarcar este hecho en una razón política en la que confía y de la que, por eso mismo, cada día, a cada momento, decide seguir siendo parte. Esto es esencial en la disciplina militante: lo que importa no es tanto "qué me da la organización" (desde ya), o ni siquiera "qué puedo aportar yo a la organización"; hay que reformular la frase y que resulte algo como "para qué me necesita la organización" y, de esa manera, pensarse siquiera por un momento *objeto* a disposición de una razón política superior. Las ideas pueden ser originales y las intenciones buenas, pero nada de eso sirve a la construcción si la persona no se inserta en un colectivo, y una vez allí capta y pone en práctica la lógica, rumia la línea, y contribuye a la reproducción de la organización; o sea, a que esa organización no sólo perdure en el tiempo sino que además pueda ampliar y complejizar sus alcances. Una forma organizativa donde cada miembro no confía en quien tiene al lado (su compañerx) ni en quien tiene arriba (su responsable), sino que busca en cada momento garantizar que *sus* ideas se lleven a cabo o sean expresadas, ¿no es en esencia, y aunque suene ingenioso, una forma individualista de agruparse colectivamente? Dicha organización es válida o al menos comprensible en un momento donde no hay articulaciones posibles, o donde la disparidad de demandas es absoluta. Pero por fuera de ciertos momentos fundacionales o de excepción, parece ser más bien síntoma de un déficit de la construcción antes que un signo de vitalidad democrática. En el fondo, y tal como lo señala Perón en *Conducción política*, el verticalismo no se opone a la horizontalidad. Se opone al narcicismo.

La historia de la victoria de los movimientos populares es de arrebatos, conquistas e invenciones. Hoy tenemos la posibilidad de crear (de seguir creando) el instrumento clave que nos permita fortalecer lo único permanente, que es la construcción política: una organización de masas nítidamente vertical, con conducciones fuertes en la que lxs militantes también se hagan responsables de la construcción de las definiciones, de la táctica y la estrategia. Es ahora el momento para pensarlo y hacerlo.

# POR QUÉ PERMANECER EN LA ORGANIZACIÓN. DISCUSIÓN CON ERREJÓN

GASTÓN FABIAN

En el mundillo politizado hay algo que no se termina de digerir, algo que molesta. Nuestra época, aparentemente permisiva, sigue siendo todavía demasiado *victoriana*. Hay un puritanismo que agobia: el del individuo y su buena conciencia, el de la moral intachable, el del yo que se cree un yo. Toda fuerza que lo descentre, que le exija salir de sí mismo, es acusada de criminal y merece nuestro repudio más enérgico. Para los librepensadores la política es una cosa noble, aunque hasta cierto punto. Preservar su nobleza implica dejarla disponible sólo para aquellos que tienen una vocación real, sin molestar al resto con teorías tan alocadas como sugerirles que también son responsables de todo lo que ocurre. Porque pretender el involucramiento de los demás contra su propia voluntad se asemeja en nuestra cultura pública al terrorismo más desconsiderado. De ahí que cualquiera con un mínimo interés por la política no pueda evitar mirar con sospechas a la organización. Desde el punto de vista del ego, ella es el cuco, un asqueroso resabio stalinista, con tendencias claramente totalitarias. Si el militante ya es una figura que se presenta oscura e indescifrable (¿cuál es su deseo? ¿Qué espera de nosotros? ¿Puede querer de verdad lo que dice que quiere?), peor que el militante siempre será el tenebroso fetiche de la organización.

Aquí no vamos a discutir con la perspectiva que los cualunques tienen del mundo. Vamos a discutir, como amigos, con compañeros. Con los compañeros que continúan temiéndole a la organización, porque creen que la organización los va a emboscar, traicionar, desaprovechar. Es decir: que piensan que la organización es *mala*, mientras que los militantes son *buenos*. Dado que para librar una polémica contra una opinión

hay que confrontar con su mejor exponente, procederemos en lo inmediato a litigar con Íñigo Errejón, el ex dirigente de Podemos. Un compañero valioso y un retórico brillante, conocido entre otras cosas por su condena de la forma-partido, que circuló bastante en nuestro país luego de su entrevista con la revista *Crisis* (anterior a la ruptura con Podemos), titulada (y ahí quizás está todo el problema) "La patria es el orden"[1]. Reconstruyamos, por medio de algunas citas, el pensamiento de Errejón al respecto (la bastardilla es nuestra):

> Hay una tensión que nosotros no hemos sabido resolver bien: la inercia nos llevó de una manera rápida y forzada a convertirnos en un partido, *con todas las miserias que eso implica. Un partido, básicamente, es una máquina horrorosa*. Pero no estoy seguro de que uno pueda ganar elecciones sin adoptar esas dinámicas (...) no fomentan la discusión ni el pensamiento, más bien estimulan el cálculo. *Seleccionan un tipo de militantes que hacen vida de partido*: alinéate con los que van ganando, aprende a no cuestionar ciertas cosas, estate siempre de acuerdo con la línea oficial, todo lo que hace el partido está bien, todo lo que sucede afuera carece de razón. *Se genera un ensimismamiento*. Sumado a ciertas lógicas burocráticas-autoritarias que son consustanciales a la forma del partido y al entramado de lealtades que genera el reparto de puestos de trabajo, de recursos y facilidades que ofrece el aparato. Por eso creo que, como organización, hemos envejecido muy rápido. Pero tengo que reconocer que fue una elección consciente: jugamos con un demonio *sabiendo que era un demonio*. Decidimos dotarnos de una forma ultra jacobina y plebiscitaria para asaltar el poder por la vía electoral en un proceso corto y acelerado. Soy el autor intelectual de esa

[1] Se puede leer la entrevista en el siguiente link https://revistacrisis.com.ar/notas/errejon-vuelve-la-patria-es-el-orden. A nuestro entender, ella sintetiza bastante bien las preocupaciones que han invadido a Errejón en el último tiempo y, además, posee un plus extra por el hecho de haberse discutido en muchas unidades básicas de nuestro país. Otro ejemplo es el de su intervención en el Segundo Foro para la Construcción de una Mayoría Popular del año 2017, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=gJ5XY2CeRsI

estrategia, que luego sufrí. *Necesitábamos marcar coordenadas discursivas que no iban a ser del agrado de los militantes, pero que nos darían más votantes* (...) Yo llevo haciendo política desde los catorce años y nunca precisé un partido. Es más, *he tenido una militancia marcada por la hostilidad con los partidos*. Puede que sea imprescindible para el objetivo que nos propusimos, pero no es lo más recomendable cuando la contienda deja de ser un asalto y se convierte en un asedio más lento, en el que corresponde expandirte en el territorio, formar cuadros, representar intereses diferentes, conseguir flexibilidad (...) Prometimos una victoria rápida que cuando no se produjo *desencantó a los simpatizantes, que son nuestra mejor toma de contacto con la realidad social española, porque los militantes vivimos siempre en una realidad propia* (...) Las tareas de un movimiento popular son más amplias y de más largo recorrido. Es como si hubiera dos carriles: uno de la batalla inmediata, mediática, institucional y electoral, que nosotros libramos sobre los temas que queremos ganar (y en eso los partidos siempre son conservadores, es decir van a la ofensiva en los temas que creen que pueden ganar); y un carril más largo, de educación política, de estructuración en el territorio, y de una batalla cultural para que temas que hoy parecen una locura mañana sean muy razonables. Son tareas diferentes y nosotros no podemos cumplir con ambas (...) Tendríamos una especie de contradicción cerrada, por la cual *tu éxito se convierte en tu enterrador. Hay que pensar cómo nos hacemos cargo de esa gente a la que le hemos cambiado la vida, y después les decimos "qué traidores sois"*. Quizás haya que administrar nuestros propios éxitos y reconocer los momentos de crisis o de reflujo: hemos llegado hasta aquí, hay síntomas de cansancio y agotamiento, pues a lo mejor toca un momento de estabilización. Mientras, nos dedicamos a preparar el relanzamiento de una nueva ofensiva (...) las dificultades abundan cuando hay que organizar la estabilidad. Por eso buena parte de los gobiernos populistas han funcionado como una máquina de polarizar y la sociedad no siempre acompaña. *Claro que hay que chocar contra poderes concentrados y espurios si queremos construir un país más justo. Y ganarles. Pero somos buenos en eso y no*

> *somos igual de buenos cuando se trata de organizar una cierta normalidad* (...) Por eso ahora debería surgir un nuevo proceso de movilización. Cosa que no depende de nosotros y que si aparece debería también incomodar a Podemos. Y no lo digo en términos estéticos. Lo que reaparezca tiene que ser algo que a nosotros nos cuestione, nos interpele. *No va a surgir de nuestras entrañas, porque no tenemos tiempo, gente, hueco en la cabeza, espíritu, ni ilusión como para empujarlo*. Pero es verdad que es difícil que surja en un momento de estabilización económica como la que vive hoy España, con un empobrecimiento masivo de amplios sectores de la población pero estabilización al fin y al cabo. *Lo necesitamos como el comer, como el aire, pero no lo podemos producir. Así que no deberíamos fijar nuestras hipótesis o nuestra estrategia política en función de que eso ocurra. Y si ocurre, pues que nos lleve por delante, que nos dé tres vueltas, que nos descoloque, y si produce algo mejor que nos mande a casa.*

En este extenso pasaje Errejón deja ver todo su talento con la palabra, pero también las claras limitaciones de su perspectiva. Podemos reunir las ideas principales de este texto en dos grupos. En primer lugar, Errejón realiza una crítica rotunda de la forma-partido. No hay que ser muy lúcido para darse cuenta que los adjetivos despectivos que utiliza son demasiado fuertes. ¿Qué significa que organizarse en un partido conlleva *miserias*? ¿Se trata de un padecimiento necesario? ¿De pagar un precio excesivamente alto para ganar una elección irrelevante? El argumento de Errejón, por supuesto, apunta a que hay militancia *por fuera* del partido (al que define como una *máquina horrorosa*) y que es bueno que así sea, porque el partido saca lo peor de nosotros. Un partido es una organización *verticalista*, donde no se permite que cualquiera haga cualquier cosa. Pero hay un abismo entre tal connotación y un aparato burocrático en el que el tipo medio de militante es el rosquero, el calculador, el ventajista, el obsecuente, el denunciador serial, el autoritario o el egocéntrico. Es evidente que un partido puede transformarse en esa cosa monstruosa y espeluznante que describe Errejón, porque básicamente no hay garantía de que nada se mantenga como actualmente es.

No obstante, la pregunta esencial, que Errejón no se hace, es *¿por qué?* ¿Es algo connatural a la forma? ¿La forma acarrea de manera inevitable estos contenidos perversos? "*Jugamos con un demonio sabiendo que era un demonio", dice Errejón*. ¿Es el partido, entonces, una sustancia que se basta por sí misma? En el caso de que la respuesta sea afirmativa, podemos deducir el corolario de que los militantes partidarios se corromperán tarde o temprano y convertirán al medio (la "herramienta") en un fin (desplazando de ese lugar a la idea o la causa). Errejón, seguramente, pueda acumular papeles que demuestren que esto es así, que todos los partidos revolucionarios se han burocratizado o que la heroica vieja guardia bolchevique terminó fusilándose a sí misma en los Juicios de Moscú. Ahora bien, ¿no es la tentación empirista lo que bloquea la formulación adecuada del problema? Porque una cosa es sostener que el partido se fetichiza y adquiere una apariencia de sustancialidad (lo que depende de un proceso contingente e incierto) y otra que el partido es como un demonio, o sea, que tiene existencia propia. Si el partido es un demonio que juega con los militantes y los hace destruirse los unos a los otros, la conclusión es terriblemente desesperanzadora. Pero al basarse en su experiencia personal, Errejón abandona la discusión al nivel del concepto, lo que nos permite esbozar una solución que bajo sus premisas es imposible.

Probemos ensayando un simple cambio del punto de vista, según el cual el partido/organización no aparecerá como una sustancia sino como una relación, que denominaremos *conducción*. Una organización, con toda su complejidad, con todas sus funciones, sus responsabilidades y sus canales, está formada por militantes que se conducen los unos a los otros. Para que la conducción resulte viable es imperioso, primero, aceptarla, lo que equivale a conducirse a sí mismo, conducirse para ser

conducido y conducir[2]. Como no hay conducción sin confianza y la confianza lo que revela (o desoculta) es que en la organización *el yo ya no es un yo, sino otro*, porque asume la responsabilidad por la responsabilidad del otro y rinde cuentas por todo lo que el otro hace o deja de hacer, entonces cualquier déficit de conducción, cualquier conflicto que parece no poder resolverse al interior de la organización, tiene que ser computado por el militante como una incumbencia de su responsabilidad. Si mira para otro lado simplemente está evadiendo esa responsabilidad que le corresponde en tanto militante. Aquí "el partido" *no tiene nada que ver*. El partido es lo que los militantes ponen en él. Romper con la organización por diferencias políticas que no son irreconciliables, para crear otra agrupación donde *yo* sea capaz de establecer la línea oficial es permanecer dentro del punto de vista del ego, que es el punto de vista de la inocencia que se autoexcluye de la responsabilidad. Y quien renuncia a la responsabilidad, quien se exime de tener que decidir (y que, sin embargo, decide, pero mal, porque decide contra la organización), acaba ejerciendo presión para que los demás también se des-responsabilicen. La falta de democracia al interior de un partido o la conducción deficiente no se pueden juzgar ni resolver desde parámetros externos. Son los mismos militantes los que tienen que cargar con los problemas e inventar su solución. Cuando Errejón afirma que necesitaban "marcar coordenadas discursivas que no iban a ser del agrado de los militantes, pero que nos darían más votantes", lo que expone es una falta total de confianza en la militancia: como si la militancia no pudiera *asumir como propia* una determinada

[2] Recordemos una famosa afirmación de Juan Domingo Perón: "Lo primero que hay que hacer es despertar en la masa el sentido de la conducción. Los hombres se conducen mejor cuando quieren y están preparados para ser conducidos. Es muy difícil conducir una masa que no está preparada; y esa preparación es de dos órdenes: una preparación moral para que sienta el deseo y la necesidad de ser conducida; y otra para que sepa ser conducida y ponga de su parte lo que necesite para que la conducción sea más perfecta. El último hombre que es conducido en esa masa tiene también una acción en la conducción. Él no es solamente conducido; también se conduce a sí mismo. Él también es un conductor, un conductor de sí mismo". (*conducción política*).

intervención en la coyuntura; como si la militancia todavía fuera menor de edad.

El segundo conjunto de ideas hace hincapié en las limitaciones inherentes a una estrategia populista. Pero existe una mediación entre ambos grupos que es la hipótesis de que la militancia está *ensimismada*, de que vive en una realidad propia, de que la verdad está afuera y no adentro de la organización. Esto es muy pero muy problemático y lo único que abre es la visión del militante quemado, orgulloso y enceguecido. O de que la militancia necesita que algo milagroso ocurra en la sociedad porque ella –la militancia– se encuentra privada de la respuesta. "Lo necesitamos como el comer, como el aire, pero no lo podemos producir", confiesa Errejón. Y antes, sobre el surgimiento de lo nuevo, había dicho: "No va a surgir de nuestras entrañas, porque no tenemos tiempo, gente, hueco en la cabeza, espíritu, ni ilusión como para empujarlo". Su razonamiento se ajusta a una lectura de la filosofía del acontecimiento que pone el foco en que el acontecimiento es siempre imprevisible o incalculable. No obstante, lo que olvida Errejón es el carácter acontecimental de la militancia: que ella sea nada más que por su fidelidad a un acontecimiento del que decide sacar consecuencias todos los días. Sin militancia no hay acontecimiento, porque para que el acontecimiento sea tal necesita de la intervención de un sujeto fiel, que dé testimonio de su verdad y lo declare retroactivamente. Claro que tampoco hay militancia sin acontecimiento. Pero Errejón habla en un momento en el que la militancia es una realidad. Y, aun así, su posición de enunciación no es la que debe adoptar un militante, porque seguir el hilo de sus planteos nos llevaría a reconocer que la militancia ya se ha agotado y anhela recibir fuerza vital del *afuera*.

Es en ese sentido que Errejón es completamente coherente con los postulados de la teoría del populismo, siendo quizás uno de sus puntos intelectuales más altos. El dirigente español señala

3 Sobre la filiación populista de nuestro autor, puede leerse el libro que Errejón escribió junto a Chantal Mouffe: *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*.

las limitaciones del populismo sin superar jamás el populismo como paradigma teórico[3]. Diagnostica un problema, que coincide con la fase de reflujo de los movimientos populares y con las escenas ya clásicas de las personas votando "contra sus propios intereses", a sus "sepultureros", al "neoliberalismo". Errejón trata de explicarlo con un discurso que, saliendo del seno de la teoría del populismo (o de la hegemonía), acaba retrocediendo y no avanzando. Si la "gente" vota mal, *¿de quién es la culpa?*, parece ser la cuestión. "Hay que pensar cómo nos hacemos cargo de esa gente a la que le hemos cambiado la vida, y después les decimos 'qué traidores sois'", sugiere Errejón. Por supuesto que no se trata de enojarse con la "gente" e insultarla. Discutir contra la furia (contra los partidarios del enojo) siempre es fácil si lo que pretendemos es tener la razón. No hay que enojarse, perfecto, pero *¿qué hacemos?* Ahí es donde Errejón equivoca el camino, ya que al igual que Mouffe termina ofreciendo un culto a la sabiduría práctica de la "gente" ("siempre existe una razón por la que hace lo que hace", etc.). De esta manera, lo único que muestran es cómo el populismo es un perro que se muerde la cola.

Errejón dice la verdad del populismo y en el mismo momento que la dice pierde de vista el horizonte. La verdad del populismo es que la polarización exagerada (que constituye las identidades colectivas) termina despolitizando al pueblo, porque el pueblo se mantiene en el régimen de la demanda, sobrecargando así al Estado (incapaz de atenderlas) y haciendo fracasar a los gobiernos populares o de izquierdas. Toda esta pedantería (que se oculta detrás de una falsa humildad) de escuchar más a la sociedad, de no ensimismarse, de aceptar que las personas no viven de política, es el colmo del populismo y su fatal decadencia. Que lo que la "gente" quiere es volver a la normalidad, una gestión eficiente, un orden que funcione, instituciones que canalicen sus reclamos y que los partidos dejen de atosigarla con su intensidad ideológica es, en realidad, la narrativa ideológica por excelencia. O sea: para Errejón la sociedad quiere que los dirigentes políticos, en lugar de excusarse, se hagan cargo de sus problemas. Lo que no piensa es, al igual que Laclau y que Mouffe, la *militancia*, que al asumir la responsabilidad absoluta no se hace cargo de lo que la "gente"

quiere (¿qué quiere la "gente"? ¿Quiere siempre algo bueno? ¿Demanda lo que dice demandar?), sino que se hace cargo de que el pueblo se haga cargo de sí mismo, ergo, de que devenga militante. Que la "gente" regrese de la movilización a la casa y elija la tranquilidad por sobre el compromiso político, para que los que toman decisiones (¿es un oficio?) decidan por ella, he ahí el hueso atorado en la garganta de la teoría del populismo.

Errejón *cree* en las razones últimas del pueblo para hacer lo que hace, pero *desconfía* profundamente del pueblo. La militancia, en cambio, *descree* de los deseos e intenciones del pueblo, pero su actitud ontológica básica es una *confianza* innegociable en él. ¿Por qué la militancia "descree"? Porque es la "gente" (hablamos aquí de discursos, no de sustancias) y no la militancia la que está ensimismada, la que se hace pasar por inocente, la que no se hace cargo de su propio destino (al no devenir militante). La organización política, por el contrario, permanece abierta a la incorporación de nuevos militantes. De hecho, esa es su esencia, hasta el punto de que el fin de la organización es la organización. La "gente" suele querer lo que quiere la oligarquía. Es extraño que un gramsciano como Errejón no lo advierta. El buen sentido (digamos, lo positivo que emerge del sentido común) sólo aparece donde aparece la responsabilidad. Y de lo que trata la militancia es de sostener esa responsabilidad en el tiempo, de no reducirla a un momento efímero. Porque si sólo nos ocupamos de representar a la "gente" y no de solicitar su presentación, ¿cómo vamos a esperar que la "gente" se transforme para mejor? En la medida en que buscamos parecernos a la "gente" (¿para que nos vote?) no logramos más que *despolitizarla, diciéndole quedate ahí y dejá todo en mis manos, que yo te voy a representar bien*. No es muy coherente el argumento que indica que los seres humanos pueden volverse mejores si se los exime de responsabilidad. Desde Heidegger (o, mejor, Hegel), como mínimo, sabemos que la existencia de los seres humanos tiene la estructura del ser-en-el-mundo. Como no está el yo (el sujeto) por un lado y el mundo (el objeto) por el otro, como nuestro punto de vista es coconstitutivo del mundo, lo peor que se le puede ocurrir a un militante es justificar a la sociedad por hartarse de la política.

En ese contexto, Errejón dice: “Claro que hay que chocar contra poderes concentrados y espurios si queremos construir un país más justo. Y ganarles. Pero somos buenos en eso y no somos igual de buenos cuando se trata de organizar una cierta normalidad”. Que seamos buenos confrontando mas no organizando “una cierta normalidad” sólo tiene sentido para nosotros si el déficit de organización se asume como necesidad de más militancia y no de más gestores. O sea, cuando en vez de quitarle responsabilidad a la “gente” se le exige el doble (exigencia que tiene la forma de un dar: dar el bastón de mariscal). Que la militancia le exija al pueblo responsabilidad significa que es el pueblo el que se autoexije. Retirar a la militancia de la discusión es eliminar lo mejor que tiene el pueblo y, a la vez, lo más incómodo. Porque la militancia es un agujero, una “nada”, que lo que devela es la inconsistencia del ser, la falta de fundamento último, o sea, que las cosas siempre pueden ser de otra manera. En la historia de la humanidad la militancia es lo menos normal, es la excepción, la interrupción, lo inédito. El problema de Errejón está en ver a la militancia como una identidad más (diferente de otras identidades) y no como la *subversión de todas las identidades*. La militancia, como vida no-individual, está abierta a todos y a todas. No hay ninguna razón por la que una persona, en determinadas circunstancias (que la interpelan), no puede tomar la decisión de militar. Se trata de un salto difícil y arriesgado, pero lanzar dardos contra la militancia como si se hiciera desde la perspectiva insatisfecha del cualunque es incluso desarticular al mismo pueblo populista. Atacar la forma-partido, más que a romantizar las relaciones horizontales, contribuye a espantar al pueblo y, consiguientemente, a alejarlo de la (auto)disciplina y la organización, que son nuestras únicas y mejores armas para que los poderosos no nos aplasten. En una organización no hay culpables e inocentes, que son categorías jurídicas o morales, pero no políticas. En una organización hay responsables, que son básicamente todos. Con su retórica supuestamente comprensiva y abierta, Errejón le da argumentos a la inocencia (al cualunquismo). La militancia, por el contrario, tiene que militar la responsabilidad, que es lo único que nos salva, o que habilita la

posibilidad de salvación. La tesis de Errejón introduce el eterno retorno de lo mismo, el ciclo trágico de la autodestrucción. La tesis de la militancia se (auto)postula como *corte* de eso que nos destruye. Y solo pide dos cosas: persevera y ama.

Si el populismo, quedándose en el populismo, fracasa inevitablemente, porque despolitiza a sus "beneficiarios", entonces lo que al principio se planteaba como un problema (el partido, la organización) deviene la solución que andábamos buscando. No es que las cosas no puedan funcionar mal en la organización. El tema es *quién* las resuelve, *quién* decide. Porque lo otro de la organización, *¿qué es?* ¿Regresar a la vida individualista del cualunque que todo el tiempo señala la paja en el ojo ajeno? ¿O forzar una escisión, una ruptura, un cisma y armar una organización más pequeña, una fracción? Un giro táctico como ese ¿no debilita más que fortalecer?

Para la perspectiva del ego, que ve en la organización una sustancia externa e independiente, no hay dudas de que la inocencia está de su lado y no del lado del monstruo de mil cabezas. Paradójicamente, aquí el ego dice la verdad, aunque por los motivos erróneos. Al llegar a su conclusión libertaria (que llamaremos el *discurso de la autocrítica*), el ego se revela como la auténtica inocencia. Y esto porque su autocrítica es una falsa autocrítica, en la medida en que, de entrada, el ego se autoexcluye de sus severas implicaciones. Es evidente que en esta querrella lograr un compromiso con la organización es mucho más incómodo que darle la razón al ego. Porque, en efecto, las preguntas que se hace el ego son más tranquilizadoras para nosotros. ¿No es demasiado el precio a pagar por transformarnos en un cuadro político, como la organización nos demanda? ¿No conllevan esos sacrificios una pérdida de nuestra libertad personal? ¿No hizo bien Íñigo Errejón al romper con Podemos? Durante el siglo XX, la oposición ego/organización tomó la forma de la antítesis individualismo/totalitarismo. Puesto que "somos" un yo, una conciencia soberana, con derechos naturales anteriores al Estado, o a la organización en la que elegimos ingresar a militar (sin entregar un cheque en blanco), todo lo que aparenta ser una invasión o intromisión (una *politización*) en

nuestro espacio privado, no consentida libremente por nuestra voluntad, es considerado por nuestra opinión subjetiva como ilegítimo y, por ende, nos está permitido resistirnos frente a esos abusos de autoridad. Cuando la militancia se concibe como una actividad más dentro de nuestro cronograma diario, es obvio que no vamos a desear que la organización se meta con nuestra rutina o que nos solicite dejar de lado ciertas comodidades que antes nos tomábamos. Si no se piensa una solución dialéctica a este problema, el militante, producto del hastío, se volverá a la casa (por el desfasaje entre expectativa y realidad), o se convertirá en un autómata, en la pieza de una máquina que no piensa y sólo ejecuta, perdiendo la capacidad para *traducir*.

Claro que si la voz de la organización se vuelve una figura de la ley (la conciencia moral), la obligación, al solo plantearse, genera la posibilidad de su propia transgresión, es decir, abre las puertas del pecado, de lo patológico. El resultado, cualquiera sea, es terrible para el "sujeto": tanto si acata los pedidos de la organización como si no los escucha, sentirá culpa. Obedecer el imperativo categórico, con todas sus exigencias alocadas e imposibles, lo pone a uno en el difícil lugar de saber que nunca está a la altura, de que nunca será el supermilitante que la organización parece requerir de él, de que siempre le faltarán "cinco para el peso". Pero si el militante desafía a la organización y le pone límites a sus mandatos, entonces empezará a dudar de si es un verdadero militante, porque demanda a los demás sacrificios que él no está dispuesto a hacer. La solución, en este punto de impasse, requiere de un cambio de perspectiva, de un desplazamiento formal del punto de vista. Se trata de asumir como propio el planteo de la organización, de entender que elegir la organización es elegirme a mí mismo, de quitarle a la organización el velo de la sustancialidad y descubrir que tras el telón no hay nada salvo yo, que me pongo ahí. Pero el militante, como dijimos antes, ya no es un yo sustancial, unitario, moderno. En el militante *yo es otro. Un militante es lo que representa al sujeto para otro militante.* Cuando en la organización alguien comete un error grosero, no puedo mirar para otro lado. De lo contrario permanecería mi subjetividad en la posición de la

inocencia o la hipocresía. Esto no quiere decir que si estoy en desacuerdo con la línea orgánica tengo que obedecer con la nariz tapada. Toda decisión ético-política depende del carácter concreto de una situación. Lo que se puede decir a priori es que, si el yo es *en* la organización, si la organización sólo es la multiplicidad de voluntades y fuerzas que la componen y que se dicen *militantes de*, es decir, si la organización es la organización (los militantes organizados) *más* su nombre, entonces cualquier diferencia con una definición específica o con la vertiente hegemónica debe canalizarse como una discusión interna, en el *seno* de la organización

A la eterna pregunta, ya sugerida, de ¿qué pasa con las minorías?, o peor, ¿qué pasa si la minoría tiene razón y la mayoría se equivoca?, debemos responder dialécticamente. Aquí no vale aplicar un criterio cuantitativo y afirmar que la mayoría siempre tiene razón porque es la mayoría, ya que desde Platón sabemos que la verdad nada tiene que ver con el número. La regla de la mayoría puede servir y de hecho sirve para destrabar votaciones que no son unánimes, y su saldo no suele ser una división entre lo que la mayoría y la minoría dijeron por su parte, sino que aquel veredicto se presenta como la voluntad de un partido unido (lo que llamamos *confianza*). La verdad de una situación es contraria al sentido común de la época (pues lo nuevo quiere desprenderse de lo viejo) y por ello es declarada por una minoría solitaria (solitaria es la decisión, pero lo que lleva al militante a tomar la decisión no es la soledad o la angustia, sino la confianza en los otros) que tiene que dar muestras de su fidelidad (Lenin). Eso significa que si una minoría, al interior de una organización política, tiene que remar contra la corriente (como le pasó a Errejón), debe hacerlo de la misma manera en que un militante, si desea realizar su idea, está obligado a convencer a todos los cualunques que lo rodean de que una vida más allá del individualismo hedonista es posible.

Un sector minoritario que rompe con su organización sin haber explorado las diferentes alternativas de (re)construcción hacia adentro, está al borde de la irresponsabilidad, porque cree que su verdad tiene entidad sin la voluntad colectiva capaz de vehiculizarla. Cuando el militante, en pos de defender su verdad,

se aleja de la organización, inmediatamente su verdad deja de serlo, porque sólo era verdadera en el campo de fuerzas de la misma organización como posibilidad de que las cosas sean de otra manera. Es por eso que el tan placentero y cómodo discurso de la autocrítica (planteado en los términos de una intelectualidad crítica que expone los defectos de todo el mundo, es decir, que le pide autocrítica a los demás) juega con fuego, porque elude la propia responsabilidad que le corresponde al militante, es decir, no reconoce que su pensamiento tiene carácter coconstitutivo en relación con la organización. El militante que dice la verdad debe demostrarlo políticamente, ganando la discusión interna, aunque lleve tiempo. Lo que desde el punto de vista mayoritario era entonces un error, se manifestará luego, retroactivamente, como la verdad. Si en una reunión la perspectiva de un militante queda en minoría pero este se encuentra muy convencido de que está en lo cierto, deberá trabajar para persuadir al resto (como hizo Lenin en numerosas ocasiones), pues ya le tocará el turno de estar del lado de la mayoría. Enojarse y empezar a resistir cada iniciativa que no sale de la propia voluntad subjetiva es una actitud que todavía se mantiene dentro de una perspectiva individualista. Es de este modo que tenemos que leer la prosopopeya del partido que Bertolt Brecht escribió en uno de los cantos de *La medida*, donde básicamente la pregunta rectora que inquieta al Joven Camarada (que podría ser Errejón) es "¿qué es el partido?". ¿Qué significa este momento de alienación que vive el ego frente a la apariencia de sustancialidad que el partido le opone? La respuesta simple pero genial que le ofrecen los Tres Agitadores es: *el partido somos nosotros*. El Joven Camarada, crítico con la conducción, está incluido dentro de ese nosotros. Por eso le explican:

> Muéstranos el camino que debemos tomar y
> Lo tomaremos como tú; pero
> No tomes el buen camino sin nosotros.
> Sin nosotros, es el peor de todos
> ¡No te separes de nosotros!

> Podemos equivocarnos y tú puedes tener razón, por lo tanto
> ¡No te separes de nosotros!
> El camino directo es mejor que el rodeo, nadie lo discute:
> Pero si alguien lo conoce
> Y no sabe mostrarlo, ¿de qué sirve su ciencia?
> ¡Compártela con nosotros!
> ¡No te separes de nosotros![4]

La particularidad jamás tiene que ponerse por encima de la universalidad, porque el militante no es militante por su opinión subjetiva, la cual carece de toda potencia política (es irrelevante) si no está organizada. *El militante sólo es en la organización*, si acepta la disciplina de la organización como autodisciplina y obedece la línea política porque entiende que, al ser mediador, está obligado a traducirla y, por ende, *es él quien la decide*. Lo que no significa que la base no pueda cuestionar a la conducción o a los cuadros intermedios. De hecho, es la fidelidad al acontecimiento la que le permite contar con elementos de juicio, porque del trabajo militante sobre las consecuencias del acontecimiento se desprenden las concepciones del bien y la justicia que se habrán de seguir. Pero el juicio es siempre interno a la organización y, de esa manera, *es un juicio que la organización se hace a sí misma*. Una organización *mala* es, simplemente, una organización en la que sus militantes deciden no renunciar a su goce narcisista y prefieren, en su lugar, responsabilizar a los demás de su propia inconsistencia y falta de perseverancia.

Cuando la conciencia politizada deviene militancia orgánica, se debe a que considera que la verdad a la que decidió (retroactivamente) incorporarse posee un alcance universal, es decir, que puede ser dirigida a todos o, en otras palabras, que a todos les está abierta la posibilidad de convertirse en militantes. Por lo tanto, sería hipócrita que un militante, por perder una discusión, aunque se encuentre convencido de que

[4] Este fragmento de la obra de Brecht fue incluido por Žižek en *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*.

tiene razón, acuse a los demás de que no lo escuchan y no intente persuadirlos para que retomen la senda que él cree correcta. En caso de lograrlo, su punto de vista no será ya mera opinión subjetiva, sino espiritualidad, decisión ética de un conjunto que se autodetermina. Una de las claves de la autonomía es la capacidad de rectificar sus propios errores, que es lo mismo que hacerse cargo de ellos. Un militante que no reconoce eso, porque, cueste lo que cueste, necesita tener razón (de que él está en la verdad y todos los demás se equivocan), se mantiene en la mirada del ego y, por lo tanto, es él quien se equivoca. De ahí que el principio fundamental de toda organización sea seguir los lineamientos de la conducción en la medida en que el militante *se conduce a sí mismo*, lo que no es otra cosa que adoptar el punto de vista de la organización y de la conducción situado concretamente en la propia praxis de todos los días. La organización (*que somos nosotros*) se dedica a *pescar* y a *velar*, como mandó Cristo.

La decisión militante, en la que la organización se basa, le es inherente. Podemos decir que la organización es lo que los militantes quieren que sea. Irse de la organización, por muchas diferencias que existan, no libera al "individuo" de sus penas, sino que, al perder la confianza, pone en contradicción su propia fidelidad. La organización siempre puede ser mejor, contener mejor a sus integrantes y convocar mejor a los potenciales militantes. Pero para que sea mejor, los militantes deben ser mejores. Y un militante, cualquiera sea su nivel de responsabilidad orgánica, no deja de ser responsable de lo que hacen o dejan de hacer los demás. Que su responsabilidad sea absoluta significa que es responsable por la responsabilidad del otro y que toda crítica que salga de su boca deberá ser reformulada como una *autocrítica*. ¿Por qué, en definitiva, debemos permanecer en la organización? Porque sólo somos libres en ella, perseverando. Aquello lo comprendió a la perfección el gran teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, quien concluyó su ensayo titulado "¿Por qué permanezco en la Iglesia?" con la siguiente reflexión, una reflexión a la que suscribimos y que podríamos firmar como propia, siempre que se refiera a la organización política:

Naturalmente, la Iglesia “debiera”. Ella “debiera” todo y mucho más de lo que puede. Solamente falta por saber si todos los que la dejan porque la Iglesia no cumple lo que de ella esperan, vayan a otro lado a buscar más satisfacción. Cuando oigo que la Iglesia “debiera”, no me queda por decir sino: “yo debiera”. Tanto más cuanto que recibo de la Iglesia más de lo que merezco. Más que cuanto un hombre o una comunidad puede comunicarme. A mí, a nosotros toca velar por que la Iglesia corresponda mejor a lo que ella es en realidad.

# MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO NACIONAL
## NICOLÁS VILELA

### La formación política de la militancia

Desde hace medio siglo, la militancia del campo nacional y popular viene leyendo exactamente los mismos libros, y de la misma manera. En las unidades básicas, en las bibliotecas personales, en los pdf que se envían por las redes sociales, en los ciclos de formación sindical, nos encontramos siempre con esto: *la tradición del pensamiento nacional*.

Si hacemos una periodización amplia, esa tradición podría comenzar en el siglo XIX (Mariano Moreno, Alberdi, Echeverría…). Pero en el punto que nos toca (lo que lee la militancia), se circunscribe más que nada a los libros surgidos al calor de la Resistencia Peronista, entre el revisionismo histórico de la izquierda nacional, los aportes teóricos de las Cátedras Nacionales, los análisis políticos de la izquierda peronista y un conjunto de ensayos que intentaron sintetizar marxismo y peronismo –o revolución socialista y liberación nacional.

La pregunta es: ¿podemos hacer y pensar la política hoy únicamente desde esta tradición? ¿Alcanzan Ramos, Puiggrós, Cooke, Arregui, Podetti, Galasso y Jauretche para la formación de una militancia del siglo XXI? La tentación inmediata, provocada por la lectura de estos autores, sería decir que sí: los problemas de la Argentina son los mismos que en los siglos XIX y XX; la Historia se repite como un largo y tortuoso combate entre un proyecto nacional y otro antipatria; el kirchnerismo es el peronismo, etc. ¿Pero es realmente así? Las transformaciones producidas en el país desde la dictadura, la experiencia de los gobiernos de Néstor y Cristina, y muy especialmente la derrota

del campo popular a manos del macrismo… ¿no nos obligan a replantear la teoría sobre la que descansa nuestra práctica política? ¿El pensamiento nacional le bastará a la militancia en una nueva fase de gobierno popular?

(Estas preguntas se sostienen de una premisa inocultable: *los proyectos políticos tienen que fundamentarse en un marco teórico de conceptos que orienten la acción. Nunca se milita en el vacío intelectual.* Si no hay una teoría propia que encuadre a la militancia, algún marco de ideas ocupará su lugar. Dicha convicción llevó al propio Perón a escribir una enorme cantidad de textos filosóficos y doctrinarios que dieran sustentabilidad a la construcción política.)

Tomemos el libro más reciente sobre pensamiento nacional para evaluar esta situación. Se trata de *La Argentina imaginada*, de Hernán Brienza, publicado en 2019. Es, como dice el subtítulo, "una biografía del pensamiento nacional". No nos interesa tanto lo que dice Brienza sobre cada uno de los pensadores nacionales sino otras dos características. Por un lado el título, cuya motivación se aclara en la introducción, sobre la base del concepto de "comunidad imaginada" de Benedict Anderson. Esta elección, nos parece, va por el camino correcto: abrir la tradición del pensamiento nacional a cruces teóricos contemporáneos, "desesencializar" sus representaciones. Anderson contribuye con una noción creacionista que permite pensar a la "nación" del pensamiento nacional como el producto de una construcción imaginaria, una invención discursiva de carácter dinámico, y no como el resultado de una esencia originaria fija en el pasado. Brienza lo dice claramente: "la nación no existe". No hay una "argentinidad" pura y natural. La sustancia del ser nacional no son "las lanzas y las masas", "la pampa y su metafísica"… porque no hay sustancia, sino un "proceso cultural e histórico que se

va construyendo y reacomodando con el paso de los años y con 'narraciones' posteriores"[1].

La otra característica atractiva del libro de Brienza está en el epílogo. Allí el autor se despacha con una enorme cantidad de preguntas de coyuntura, todas de mucho interés, para verificar si pueden ser respondidas desde los autores que acaba de biografiar. Por ejemplo: "¿Puede pensarse lo nacional sin restañar las heridas que dejó el cimbronazo de plagas ideológicas como 'el pensamiento único', 'la globalización', 'el fin de la historia', la caída del bloque socialista y el fracaso del neoliberalismo?" o "¿Cómo elaborar la cuestión nacional con las políticas de género? ¿Cómo dialogan nacionalismo y feminismo?".

Para dar respuesta a estos interrogantes (algo que Brienza deliberadamente no hace), y a otros, primero hace falta un balance, honesto y militante, del pensamiento nacional. Es lo que nos propondremos a continuación.

## Cómo orientarse en el pensamiento (nacional)

¿Qué sigue vivo hoy del pensamiento nacional desde el punto de vista de la militancia? ¿Cuáles son los problemas conceptuales que debemos enderezar? ¿Cómo podemos actualizar la biblioteca militante? Veremos, en ese orden, las tres cuestiones.

### *a. A favor*

El pensamiento nacional no es un marco teórico sino un punto de vista. Supone el análisis del modo en que pensamos

[1] Al mismo tiempo hay que decir otra cosa: que este aporte sea una novedad da cuenta de la lentitud de movimientos (o del estancamiento de la biblioteca) en el pensamiento nacional, pues Horacio González, en el 2001, en el que tal vez sea el libro más importante de las últimas décadas sobre estos asuntos (*Restos pampeanos*), ya impugnaba el marco conceptual de Anderson por despojar demasiado livianamente a las identidades de "su peso ontológico". Es una objeción válida, y volveremos más adelante sobre esto, demostrando que se puede tonificar al pensamiento nacional con las herramientas actuales sin que por eso se pierda de vista el "horizonte nacional y popular" de las intervenciones.

nuestra vida en común desde una perspectiva que no se nutre de "ideas extranjeras" sino de la mirada de nuestra "condición nacional", inscripta en el continente y luego en el mundo, para luego traducirse en un programa de emancipación. Partiendo de la contradicción entre "imperialismo" y "nación", afirma la existencia de un "ser nacional" cuyo despliegue es constantemente impedido por la dominación foránea.

Según estas premisas, se entiende perfectamente que la disciplina elegida por el pensamiento nacional, al calor de la experiencia peronista, fuera la historia. La prioridad era demostrar que la irrupción de los descamisados en 1945 tenía detrás una larga trayectoria de luchas por la liberación nacional y que por tanto el peronismo podía tratarse en los términos del pensamiento argentino y no acudiendo a marcos teórico-científicos extranjerizantes que reforzaran la dominación de la que nos estábamos empezando a librar. *Es en nuestro pasado donde se buscan las claves del presente.*

Esto nos lleva al primer gran aporte del pensamiento nacional: es un insumo clave cuando alguien se incorpora a la militancia colectiva porque proporciona un camino, refuerza una identidad, vincula el despertar de una conciencia política con todos los despertares que la precedieron. La irrupción del acontecimiento que convierte al sujeto en militante (pongamos algunos ejemplos: la 125, la muerte de Néstor, la llegada de Macri) genera un efecto inicial de tabula rasa, de corte abrupto con el pasado, y todo parece iluminado por el brillo de la novedad absoluta. La pertenencia a una tradición política demostrable se convierte en un activo valioso en la construcción de esa subjetividad. Garantiza parte de la épica que todo proyecto colectivo necesita. Permite elaborar una perspectiva histórica que ayuda a dar la discusión con sectores no militantes. Y, no menos importante, manifiesta que la práctica política es algo que se piensa.

El segundo gran aporte de esta biblioteca lo encontramos en la introducción de la "cuestión nacional". Es imposible organizar un proyecto político popular en la Argentina sin tomar consideración del avance que significó en el pensamiento de izquierda la discusión con las corrientes deterministas y

economicistas del marxismo. El pensamiento nacional, en la senda pionera de *La comunidad organizada*, logró pensar la vida política de la Argentina creando conclusiones originales que se anticiparon al discurso "tercermundista/no alineado" de liberación nacional de los años 60/70, y que proyectan su vigencia hasta hoy.

El establecimiento del par "imperialismo vs. nación" como contradicción principal –trabajado por Ramos, Arregui y muchos otros– tomó el relevo del caduco discurso netamente clasista y permitió explicar mucho mejor qué estaba significando el peronismo en nuestro país. Esa fórmula conserva su poder explicativo, y la militancia puede utilizarla en varios niveles. Primero que nada: nos recuerda que vivimos en Argentina, y que nuestro discurso y nuestra práctica tienen que tomar los problemas nacionales como punto de partida (y no como punto de llegada o chequeo de una teoría elaborada en otras latitudes). Autoriza a desarrollar análisis políticos sin perder el eje en el asunto crucial, esto es, la necesidad de preguntarnos cómo queremos vivir en este país[2]. Segundo: ayuda a entender la construcción política de nuestro espacio en tanto creación de frentes heterogéneos, policlasistas o multisectoriales, y determinar sus grados de cohesión y sus limitaciones. Desde los libros de Ramos y Cooke de los años 50/60 hasta los artículos que produjeron los exiliados de la izquierda peronista en México (Nicolás Casullo principalmente), hay un trayecto de análisis político de gran interés para identificar las relaciones entre el pueblo, la burguesía nacional, los sindicatos, las organizaciones políticas y la oligarquía y, por supuesto, el/la líder.

Otra manera de caracterizar la contradicción principal, "pueblo contra oligarquía", fue inaugurada por Rodolfo Puiggrós

[2] Sobre esta cuestión hay aportes sumamente valiosos que realizó Roberto Carri en el marco de la revista *Antropología 3er Mundo* asociada a las Cátedras Nacionales. Allí Carri presenta las condiciones disciplinares de una sociología nacional, sus modos de validación en función de la praxis política local y su discusión con los presupuestos filosóficos y metodológicos "universales" de la sociología "del Primer Mundo". También es fundamental, en su tratamiento sobre las asincronías temporales entre las modernidades de Europa y América Latina, la primera parte del libro de Alcira Argumedo *Los silencios y las voces en América Latina*.

por la vía de incorporar "la causa interna" que mediaba entre las condiciones socio-económicas externas y las peculiaridades nacionales; esta conceptualización sigue siendo luminosa porque es la base para establecer cualquier construcción en el sentido populista de dicotomizar el campo político y definir un adversario claro. No pocas veces hemos recurrido a las páginas de Puiggrós en el contexto de la disputa por la resolución 125.

También es muy importante la contribución de Arturo Jauretche porque su concepto de "colonización pedagógica", que comprende toda la arquitectura institucional de la formación "cívica" en Argentina (desde la escuela a la universidad, desde los medios de comunicación hasta la cultura general), ayuda a desnaturalizar la manera en que incorporamos conocimientos y por tanto a generar anticuerpos críticos contra los instrumentos de dominación. Se trata de cuestiones que se han actualizado fuertemente en la militancia, sobre todo a partir de la discusión por la Ley de Medios.

Finalmente, los análisis políticos de John William Cooke nos interesan especialmente por varios motivos. No es en el ámbito de la fijación de conceptos donde este pensamiento consigue su mayor destreza, sino en la lucidez de sus observaciones y en la construcción del punto de vista desde el que están escritas. En Cooke aparece la militancia como lugar de enunciación: es la propia praxis política la que delimita los contornos de sus análisis. Pero también aparece como destinataria: *Apuntes para la militancia* describe ya desde el título una muy clara vocación por formar cuadros políticos y organizarlos en una fuerza colectiva, vocación que será retomada muy pocas veces en el pensamiento nacional hasta la llegada de los "patios militantes" de Cristina. Por otra parte, la afirmación de la "primacía de la política" (como retoman José Pablo Feinmann en su cookiano libro de 1973 y luego Alcira Argumedo en *Los silencios y las voces en América Latina*) por sobre las determinaciones de la estructura económica es un motor clave para la militancia, especialmente en los "malos momentos", donde la convicción debe torcer la correlación de fuerzas, donde el optimismo de la voluntad tiene que sobreponerse al pesimismo de la inteligencia.

La disposición de un "pensamiento nacional" no puede perder la centralidad de la figura de Cooke, quien inaugura la corriente del peronismo de izquierda, la única "originariamente local, pues todas las otras [se refiere a la historia de las izquierdas], inclusive la izquierda nacional, refractan corrientes políticas de otras latitudes latinoamericanas o encuentran formaciones ideológicas análogas", como escribe Omar Acha en el imprescindible *Historia crítica de la historiografía Argentina. Vol I. Las izquierdas en el siglo XX*.

### *b. En contra*

Ahora bien, ¿qué pasa si recorremos la pendiente del pensamiento nacional guiados por las preguntas de coyuntura como las que se hacía Brienza? ¿Qué tiene el pensamiento nacional para decir sobre el ambientalismo, el activismo transgénero o la militancia territorial? El resultado es este: no solamente advertimos la dificultad de esta tradición para dar cuenta de los temas del siglo XXI sino también las causas de estas dificultades, sus inconsistencias de base, sus limitaciones generales. Enumeremos los asuntos para remontar la pendiente.

*Contradicción originaria del proyecto: un pensamiento propio con categorías ajenas*. El pensamiento nacional trabaja con los mismos supuestos iluministas y románticos de los países centrales que busca combatir. Es algo que se puede apreciar fácilmente, por ejemplo, en la construcción evolucionista, "progresista", del tiempo histórico, distinguido en etapas que van necesaria y linealmente desde la barbarie a la civilización, desde el capitalismo al socialismo, tal como se pensaba en Occidente. Ocurre lo mismo con el concepto de "pueblo", auténtico y puro, tomado sin mediaciones del romanticismo europeo, en una tradición que inaugura Esteban Echeverría y que casi no se ha modificado hasta hoy. Nuestra propuesta irá en un sentido de apertura hacia las teorías de todo el mundo; nos limitamos, en este punto, a registrar la incongruencia epistemológica de este pensamiento.

*El tiempo del progreso y el tiempo del mito: dos obstáculos para la militancia*. El discurso histórico, dijimos, se plantea en

términos evolutivos. No importa si esa evolución es juzgada como positiva o negativa; será lo primero para los sectores de izquierda nacional/peronista como Arregui, que ven el desarrollo del proletariado industrial como un momento superior en lo técnico y en lo político respecto de las masas decimonónicas, y será lo segundo para la corriente filosófica emparentada con Heidegger (abierta por Carlos Astrada), que aborda el progreso técnico como un olvido del ser-estar de nuestra tierra[3]. Lo que comparten ambas miradas es que la historia se experimenta como una línea recta dividida en etapas. Esta caracterización, que chocó de frente contra el siglo XX, resulta insostenible para la práctica política actual. Lleva a cometer una cantidad innumerable de errores en nombre de la garantía del progreso y, lo que es peor, luego es incapaz de explicar esos errores (salvo como excepciones, anormalidades, suplementos[4]) para corregirlos o no repetirlos. Si la Historia es un camino inexorable, sea hacia la comunidad organizada o sea hacia la decadencia absoluta, la militancia se limita a administrar los pedales de freno y aceleración como mero dispositivo de fuerzas que lo trascienden.

*El pueblo idealizado y la desigualdad de las inteligencias.* Peores consecuencias trae el concepto de pueblo, que el

[3] Dice Jacques Rancière, hablando *sobre la Idea comunista*, algo que resuena prístinamente para nosotros: "Todas esas narraciones temporales continúan siendo dependientes de las dos formas de usurpación que ejerce la lógica desigualitaria contra la lógica de la emancipación: primero, la lógica progresista de la Ilustración, que le concede al capitalista el privilegio de que el maestro de escuela eduque a los obreros ignorantes (...) y, segundo, la lógica reactiva contraria a la ilustración que identifica las formas de la experiencia vivida moderna con el triunfo del individualismo burgués sobre la comunidad" ("¿Comunistas sin comunismo?", incluido en *Sobre la idea de comunismo*).

[4] Es atinado el señalamiento de Omar Acha, quien en el libro que antes mencionamos escribe: "La historiografía de izquierda cimentó sus juicios históricos en el contraste del esquema y la realidad. Así fue que la historia se plagó de espectros. No hubo una 'verdadera' industrialización porque la acontecida estuvo subordinada a las necesidades del colonialismo; ni una 'verdadera' clase obrera porque la existente estaba disminuida por su origen extranjero o la prisión ideológica del peronismo. Un desafío de una historiografía de izquierda por venir consiste en evitar la repetición de una teratología historiográfica que encuentra 'monstruos' detestables, sin por eso anestesiarse en un empirismo apologético de lo ocurrido".

pensamiento nacional esencializa al modo romántico como dato puro e inamovible de la realidad, proveedor de una verdad nativa y geológica, tal como escribe Rodolfo Kusch: "En América no hay otra constante que la de su pueblo. La base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social". Idealizado o tratado con conmiseración, el pueblo nunca se equivoca. La reeducación de los intelectuales a cargo del pueblo trabajador es el reverso de la convicción filomarxista en el poder de la ciencia contra la ingenuidad del pueblo. En uno y otro caso, populismo o marxismo, se parte del axioma de la desigualdad de las inteligencias; y la política, ya sea como toma de conciencia o como proletarización, se pone como objetivo la reducción sacrificada de esa desigualdad. Al revés que los "simuladores en la lucha por la vida" de Ramos Mejía, los pensadores nacionales se autoflagelan por no alcanzar la pureza y autenticidad de nuestro pueblo. Pero… ¿qué pasa cuando la militancia, haciendo una cuadrícula casa por casa, se encuentra con que los "intereses del pueblo" también pueden ser expulsar a los inmigrantes, pagar más cara la luz con tal de que le digan "la verdad" o justificar los femicidios según el comportamiento de las mujeres? ¿El pueblo es uno solo? La división autocontradictoria del pueblo entre politizados y despolitizados, comprometidos e inocentes, resulta totalmente ajena a esta tradición de pensamiento. Tampoco resulta sencillo concebir la militancia como "empoderamiento" del pueblo si sus características (pureza, inocencia, autenticidad) la colocan únicamente del lado del Bien, es decir, de la víctima. Bajo esta premisa, las victorias populares se expresan como momentos de elevación de la "conciencia nacional" pero las derrotas sólo pueden explicarse mediante el mantra del "engaño al pueblo" (por parte de los medios de comunicación, la derecha, la publicidad, etc.).

*Los tonos del pensamiento nacional: defensivismo, victimización y tragedia*. Asociado al problema del pueblo como víctima, encontramos un tono común, una misma manera de emplear el punto de vista, en la mayoría de los textos del pensamiento nacional. Si la Historia es la historia de la lucha por la liberación nacional y de las incontables atrocidades

cometidas por la oligarquía para evitarla; si el ser nacional es la voluntad de encontrarnos a nosotros mismos sin recurrir a ideas foráneas; si el pueblo argentino es puro porque está vinculado a la tierra, y la tierra, porque es nuestra, garantiza la Verdad del Ser Nacional frente a la mentirosa pedagogía colonial con que el Imperio nos quiere dominar… entonces se nota hasta qué punto el pensamiento nacional es antes que nada un pensamiento defensivo, que intenta evitar que el otro haga antes que hacer algo por sí mismo, discutir la mirada del otro antes que desarrollar la propia, pensarse como víctima a ser redimida antes que como potencia a ser desplegada. Así se construye, es cierto, el relato del populismo. Y, útil como es a la hora de fundar una táctica política, también provoca obstáculos serios a la hora de avanzar y profundizar. ¿Cuáles son estos obstáculos? La voluntad de pensar sin intromisión extranjerizante le impidió al pensamiento nacional enriquecerse y tonificarse en la discusión con algunas teorías contemporáneas, por ejemplo el psicoanálisis; el punto de vista de los textos es, por momentos, tan defensivo, que pega toda la vuelta e invita a pensar que la verdadera Historia es la historia de cómo el pueblo argentino intenta evitar la ofensiva de las élites y mantenerlas a raya; paradójicamente, *el pensamiento nacional se obsesiona tanto con negar lo ajeno* ("la negación en el pensamiento popular", escribió Kusch) *que de algún modo deja de inventariar lo propio*: páginas y páginas dedicadas a describir la colonización pedagógica europea, la perversa historiografía de Bartolomé Mitre, la impertinencia de los conceptos científicos de la modernización europea para pensar la realidad de nuestro país, la vocación de la clase media por la zoncera, el egoísmo patológico de la clase terrateniente… y cuando llega la hora de antagonizar desde un cuerpo teórico propio los textos se terminan, o se diluyen, o nos queda la impresión de que lo dejan para otro momento (en las versiones más telúricas, parece que la verdad de la condición nacional es tan raigal y profunda que ni siquiera puede decirse); por todo lo anterior, predomina una entonación irascible, solemne, grave, trágica, de la que en el fondo no logran escapar ni los más zumbones como Ramos y Jauretche, y que puede resultar contraproducente por cargar con una impronta de fatalismo que inmoviliza la práctica política.

*¿Qué pensamiento es el pensamiento nacional? Problemas disciplinares y supervivencia doctrinaria*. El pensamiento nacional, ya lo observamos, es un pensamiento histórico. Hay tendencias antropológicas, sociológicas, filosóficas, pero lo que domina es la historia argentina. Sucede algo paradójico: la historia escrita por el pensamiento nacional pretende erigirse como disciplina capaz de darle racionalidad al acontecer y por tanto discutir contra las interpretaciones míticas; sin embargo, ella misma se convierte en mito en cuanto fija una serie de sentido concebida como objetiva, universal y pura (por más "comprometida" subjetivamente que esté la perspectiva del autor) cuando en realidad es el muy particular modo de narración histórica admitido en un momento específico de la civilización occidental. Esta impugnación que presentamos no niega la "verdad" contenida en los libros del pensamiento nacional –ya hemos destacado sus enormes aportes– sino que pone en entredicho su autopercepción de rigor disciplinario y la "argentinidad" de su marco metodológico al tiempo que subraya, como otra cara de la misma moneda, la represión de su condición discursiva, mítica, ficcional. Enfocando el mismo tema desde otro ángulo, habría que decir también: la biblioteca del pensamiento nacional no está compuesta por libros de historia sino por libros que incluyen la narración histórica como directriz de sentido. ¿Y entonces a qué género pertenecen? A ese tipo de ensayo, bastante argentino por cierto, denominado "de interpretación nacional", cuyo origen puede filiarse en *Facundo* y en cuyo recorrido podemos encontrar *Radiografía de la pampa* o *El hombre que está solo y espera*. Lo que le agrega el pensamiento nacional a esta tradición es justamente el carácter "historicista" de sus argumentos, en tensión con el pensamiento mítico, por "invariantes", que era habitualmente utilizado. Teniendo en mente a la militancia contemporánea, debemos decir que la vaguedad de este género ensayístico dificulta la supervivencia de muchas de sus ideas: sobran narraciones puntuales de sucesos del siglo XIX y falta un sistema teórico firme, sobra sociología zonceril al paso y falta rigor en la construcción intelectual, sobra circunstancia y faltan conceptos.

*El sujeto político de la Historia: basta en la práctica, pero no en la teoría.* Un último asunto a repensar en el marco de la tradición del pensamiento nacional es la cuestión del sujeto de la historia, aquel encargado de hacer la revolución, o de acelerar el progreso hacia la liberación nacional o de custodiar la realidad sagrada de la barbarie pampeana. Miles de páginas están dedicadas a pensar si este sujeto es la masa, el pueblo, la plebe, la clase, el caudillo... El pueblo –de acuerdo al canon romántico– asoma como la opción más recurrente para ocupar ese lugar. Por lo tanto, lo que cabría esperar en la producción del pensamiento nacional es una "historia del pueblo argentino" (como tituló Milcíades Peña a uno de sus ensayos). Pero sucede lo opuesto: leemos, por ejemplo, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina* de Ramos, o *Los profetas del odio* de Jauretche, y encontramos que los protagonistas de la Historia son las élites –o bien caudillos que movilizan y protegen al pueblo, o bien aparatos coloniales que reprimen su emancipación. El pensamiento nacional había conceptualizado de manera original y aguda las relaciones entre el líder y las masas, pero a la hora de escribir la historia se dedicó mucho a las peripecias de Rosas, Urquiza o Mitre y poco a los modos de organización y práctica política del pueblo. Según la perspectiva de la militancia, es imprescindible incorporar al pensamiento nacional el protagonismo teórico del pueblo y la reflexión sobre los efectos de subjetivación que significa la organización colectiva de la práctica política.

## Hacia un pensamiento de la militancia

Una vez resumido aquello que puede ser conservado y aquello que debe ser revisado del pensamiento nacional, estamos en condiciones de avanzar sobre nuestros interrogantes preliminares. Entonces diremos que, para la práctica militante, *sin el pensamiento nacional no se puede, con el pensamiento nacional no alcanza*. ¿Qué hacer, entonces? Ya tenemos los conceptos que queremos conservar; nos queda por averiguar qué elementos somos capaces de incorporar. Y, cuestión fundamental,

desde qué sistema de pensamiento podemos conservar aquellos conceptos e incorporar estos elementos. Los aportes que ponemos a consideración van en ese sentido.

*Descentramiento disciplinar y construcción de conceptos.* Con nostalgia, hoy podemos despejar la centralidad de la historia como factor explicativo del pensamiento político. Saber que "los que ahora se niegan a pagar el impuesto a la riqueza son los mismos que hicieron negocios con el Estado en la dictadura" o que "la derecha moderna de hoy es la misma que mandó a fusilar a Dorrego ayer", o cualquier otra sentencia afincada en la recursividad histórica, aunque destacamos sus méritos secundarios, no produce un avance en la construcción de poder político para el pueblo. En un encuadre contemporáneo, hoy podemos darles lugar a todas las disciplinas, a todos los campos del saber que parezcan ayudar a la construcción de nuevas ideas.

*Apertura desprejuiciada al pensamiento universal.* Tenemos que animarnos a leer cualquier biblioteca, antigua o contemporánea, que consideremos válida para producir conceptos nuevos. El pensamiento nacional, ya quedó claro, es antes que nada un punto de vista sobre la política nacional. Ese rasgo, sumado a la existencia concreta de la militancia organizada en Argentina, actuará como garantía de que la lectura que hagamos será política y geográficamente situada. Dando por hecho que la sociología, la antropología y la filosofía en general ya formaban parte del subsistema del pensamiento nacional (y deben seguir formando parte), veamos en detalle algo de lo que conviene incorporar: 1) psicoanálisis; 2) literatura; 3) feminismo; 4) posfundacionalismo; 5) epistemología narrativista y pensamiento poscolonial; 6) lingüística cognitiva.

1) Psicoanálisis. No podemos seguir pensando políticamente sin el psicoanálisis. Ni siquiera el concepto de inconsciente, tal como fue formulado por Freud a finales del siglo XIX, está presente en nuestra tradición nacional (salvo en casos muy aislados, como León Rozitchner). La división del sujeto y del

pueblo, la construcción de poder en relación con la verdad y el saber, la implicación subjetiva de la militancia… son temas en los que la teoría psicoanalítica tiene mucho, casi todo, para decir. Es sorprendente (tal vez explicable) su ausencia en un país donde la disciplina está tan extendida. Debemos y podemos revertirlo. Además, el psicoanálisis lacaniano en Argentina tiene escrituras propias, singulares, ricas en ideas, que se pueden rastrear desde Pichon-Rivière hasta Jorge Alemán o desde Oscar Masotta hasta Alfredo Eidelsztein.

2) Literatura. Los primeros textos políticos del pensamiento nacional son indistinguibles de la literatura. Pensemos en *Facundo*, por decir el más obvio. Que el campo intelectual se haya autonomizado a partir del Centenario no significa que la literatura haya dejado de producir pensamiento político fértil e innovador. Si miramos la literatura argentina del siglo XX, por ejemplo, encontramos que hay *otro peronismo*, absolutamente peculiar, en los hermanos Osvaldo y Leónidas Lamborghini, donde la gauchesca convive con el psicoanálisis y la comedia con las consignas del peronismo combativo. Las contradicciones del peronismo se pueden mirar desde un lugar totalmente inédito a la luz de "El Fiord" de Osvaldo Lamborghini. Leónidas, desde su invitación a pensar la gauchesca como arte bufo, descubre un Martín Fierro (personaje medular del pensamiento nacional) cómico, muy distinto al de Lugones, Carlos Astrada o Jorge Abelardo Ramos; "Eva Perón en la hoguera", por su parte, describe mejor las características del espíritu montonero que muchos libros de historia setentista.

3) Teoría feminista. El crecimiento virtuoso de la militancia feminista argentina obliga a repensar todo lo que sabíamos (o lo que creíamos saber), por lo cual es evidente la necesidad de agregar este aprendizaje a una tradición de pensamiento donde el patriarcado no constituía un adversario a combatir (a veces, todo lo contrario). Hay mucha producción teórica e histórica en nuestro país. En el arco que va desde trabajos pioneros de Dora Barrancos hasta el flamante *La razón feminista* de Malena Nijensohn se destaca además la clara y trascendente vocación por sentar las bases de un feminismo popular.

4) Pensamiento posestructuralista y "posfundacional". El surgimiento de estas teorías en el marco de la derrota de los movimientos populares de los años 70 le obstruyó al pensamiento nacional distinguir su momento de verdad. Se trata de sistemas teóricos sumamente enriquecedores para la práctica política nacional, incluso con independencia de las motivaciones con que fueron escritos en sus países de origen. De Foucault y Derrida a Badiou y Rancière, estas teorías proporcionan un antídoto indispensable contra las tentaciones esencialistas y deterministas de nuestra tradición.

5) Epistemología narrativista y pensamiento poscolonial. Se trata de dos aportes muy concretos, referidos a la necesidad de volver a pensar las categorías de historia, colonia, pueblo y nación, que protagonizan la narración del pensamiento nacional. Hayden White, desde la consideración del texto histórico como artefacto literario, enriquece la mirada historiográfica, así como los textos europeos y latinoamericanos de la tradición poscolonial actualizan los presupuestos de los discursos nacionales antiimperialistas.

6) La lingüística, especialmente en su rama cognitiva. George Lakoff y el Instituto Rockridge han hecho contribuciones insoslayables al pensamiento contemporáneo, y desde la formación política orientada a la militancia resultan especialmente relevantes porque al insistir en la construcción de marcos interpretativos propios erradican la tendencia defensivista asociada al pensamiento nacional.

*Cambio de tono.* "Ver lo trágico desde lo cómico", decía Leónidas Lamborghini, y creemos que con acierto. Podemos subvertir la propensión dramática del pensamiento nacional, y con eso estimular la convocatoria a la acción política, si nos concentramos en trabajar otros tonos, por ejemplo la comedia. Mladen Dolar, compañero de ruta de Žižek, escribió páginas sublimes sobre la representación del nazismo en la película *Ser o no ser* de Lubitsch, una farsa que ridiculiza la ascensión de Hitler al poder: "En esta película hay un mensaje clave que es muy simple: los nazis pueden ser derrotados. Y no sólo son derrocables sino que pueden, de hecho, ser vencidos por engreídos y pretenciosos

actores de segunda, que son tan estúpidos como los nazis. El mensaje de la comedia es el empoderamiento, infundir poder a los impotentes, una negativa a la impotencia".

*Reconsideración de la idea de Tiempo.* Ya notamos los descalabros que produce la certeza de afirmarse en un tiempo mítico al que la historia se llevó puesto, o al revés de afirmarse en el progreso inevitable que deja atrás la barbarie. Últimamente, notamos en el discurso público una derivación de estas certezas hacia otra, igualmente paralizante: el tiempo circular, es decir, "en la Argentina siempre volvemos a lo mismo". Necesitamos nuevas formas de pensar el tiempo histórico-político; en las bibliotecas mencionadas hay herramientas de sobra. Por ejemplo: la noción de Acontecimiento de Badiou empuja a pensar la irrupción de "lo nuevo" en "lo mismo" de una manera radicalmente rigurosa y, sobre todo, movilizante políticamente.

Muchas de estas meditaciones ya están incluidas (en rigor fueron inspiradas por) textos que se escribieron en Argentina durante las últimas décadas. Entre ellos, se destaca la obra de Ernesto Laclau, desde *Hegemonía y estrategia socialista* hasta *Los fundamentos retóricos de la sociedad* pasando por el merecidamente célebre *La razón populista*. La particularidad de Laclau es que se trata de un autor proveniente de las filas del pensamiento nacional, más precisamente de la izquierda nacional capitaneada por Jorge Abelardo Ramos. Su obra es el punto más alto de esta tradición al mismo tiempo que su indudable sepultura. Por eso, para ir concluyendo y reencuadrar el pensamiento político de la militancia actual, el paso por Laclau es obligado.

Liberando de prejuicios a su propia tradición, Laclau se animó a integrar de manera crítica y situada los descubrimientos de la lingüística, el psicoanálisis y el posestructuralismo. Desde estos enfoques, trató los mismos temas del pensamiento nacional: pueblo, líder, peronismo, nación, populismo, oligarquía. Y obtuvo un resultado escandaloso: ninguno de esos conceptos es algo dado y evidente por sí mismo, esencial e invariable, sino que son construcciones discursivas en disputa hegemónica. Como

escribía Brienza: "la nación no existe, la argentinidad tampoco". Laclau le sumó rigor y le restó metafísica al pensamiento nacional. Hay algo de médico forense o de mago que muestra el truco en la operación, pues nos revela "cómo están hechos" los conceptos basales que sostienen nuestra práctica militante. El pueblo no es una "constante" sino una "construcción"; los únicos fundamentos de la sociedad son "retóricos", etc. Con ese criterio, los libros citados de Laclau son tan posmarxistas como pos-pensamiento nacional[5].

Laclau desarmó los conceptos del pensamiento nacional y demostró de qué estaban hechos. Pero quedaron cables sueltos, tal como se explica en otros artículos de este libro. En síntesis: *la razón populista* revela la construcción del pueblo como sujeto político partiendo de la idea de demanda insatisfecha (al Estado o a un otro que debe resolverla). Cuando un conjunto de demandas se vuelven equivalentes (en tanto todas están insatisfechas) y se llena el lugar del significante vacío que las contiene y totaliza (con el nombre de un líder, con una consigna) el campo político se antagoniza, se divide en dos: de un lado el pueblo demandante, del otro la oligarquía que frustra las demandas. El pueblo, entonces, es una construcción discursiva surgida de ese proceso, y nunca una esencia previa. Sin embargo, una vez constituido, el pueblo adopta, como escribe Damián Selci en *Teoría de la militancia*, una "apariencia de sustancialidad", es decir una imagen mítica por la cual se representa como "habiendo sido pueblo" siempre, desde su origen, desde antes de la existencia de la oligarquía (podríamos agregar: como "nación" antes de la existencia del "imperialismo").

5 Viene bien en este punto recuperar las prevenciones de Horacio González sobre Benedict Anderson. Es verdad que Laclau "despoja a las identidades de su peso ontológico". Pero las consecuencias de esa intervención para la práctica política son muy reales y muy efectivas. Laclau le devolvió dignidad teórica al concepto de populismo (y de paso oxigenó el de peronismo), vilipendiado por las derechas del mundo. En *La razón populista* Laclau postula "cómo se construye un pueblo", nos invita a hacerlo, nos ofrece herramientas eficaces para la acción militante. Los gobiernos populares de América Latina, de Chávez a Néstor y Cristina, de Correa a Evo Morales, pueden explicarse perfectamente en esos términos.

Mediante este ángulo podemos advertir cómo sobrevuelan nuevamente los fantasmas metafísicos del pensamiento nacional: el pueblo se sustancializa en un origen puro, se piensa como ser constante, y con ello se vuelve víctima e inocente, defensivo e indivisible, dado que es el Otro (la oligarquía, el imperio) el que agrede e impide su existencia. En ese giro el pueblo siempre quedará impotente y la oligarquía, del lado del poder. Laclau nos había enseñado "en la teoría" que nada tiene "sustancia" pero retroactivamente la termina recuperando "en la práctica". Tenemos que ir un paso más allá de su enseñanza, en su misma dirección pero un poco más lejos.

Laclau afirma entonces, apoyado en el pensamiento contemporáneo, que nada es obligatoriamente de una manera (nada tiene ser ni esencia), que no hay naturalidad sino construcción (y esa construcción es política), que no hay totalidad posible (sino que hay antagonismo). Todo esto hoy resulta indiscutible. Por eso, lo que deba ser pensado a los efectos de fortalecer la práctica política del presente, tendrá que serlo bajo el signo de la responsabilidad, de un "hacernos cargo" de ese vacío insustancial y antagónico, de la asunción del carácter político (no natural) de los hechos. Ese pensamiento está en marcha: es la teoría de la militancia.

La militancia es el reverso opuesto de la inocencia, la naturalidad y la victimización: es una práctica basada en el ejercicio de la responsabilidad absoluta. Todos los temas y todos los hechos, en tanto no son naturales ni obedecen a una lógica inevitable, pueden ser tratados y asumidos desde la práctica política. Este es el mayor hallazgo del pensamiento actual: que la militancia no solamente constituye una práctica sino también una teoría, un discurso, un punto de vista. Es algo que estaba latente, titilando en nuestro pensamiento nacional… Sin ir más lejos, Cooke decía que es la práctica política la que nos permite lanzar una mirada más lúcida, profunda y militante sobre los hechos. Pero tuvimos que dar un largo rodeo por la historia y la teoría contemporánea para llegar a este punto. Y no parece casual que haya sucedido justo en este momento. Si el saldo intelectual de los dos primeros gobiernos de Perón, donde asomamos al mundo

como país soberano, fue la introducción de la cuestión nacional (y de ahí el pensamiento nacional), el saldo intelectual del gobierno de Cristina, protagonizado por la masiva participación política de la juventud, es la cuestión de la militancia (y de ahí el pensamiento de la militancia). En otros términos: *si del gobierno de Perón vino el pensamiento nacional, del gobierno de Cristina viene el pensamiento de la militancia*. Se abre una época distinta.

# ADIÓS AL POPULISMO: POR UNA NUEVA CONFIANZA EN EL PUEBLO

MANUEL SARALEGUI

¿El pueblo puede equivocarse o siempre tiene razón? En esa pregunta se encierra uno de los más grandes problemas a los que se ha enfrentado la militancia a través de los tiempos. Por un lado es el amor al pueblo, el dolor por el sufrimiento del pueblo y el deseo de justicia para con el pueblo lo que mueve a las personas a asumir responsabilidades militantes. Por el otro, hay circunstancias en las que el pueblo toma decisiones que para algunes compañeres resultan incomprensibles. ¿El pueblo se equivoca o tiene razón cuando elige a sus verdugos? ¿El pueblo se equivoca o tiene razón cuando engendra fascismos? ¿Y cuando vota gobiernos neoliberales? ¿El pueblo argentino se equivoca al votar a Macri en 2015? Claro que también existen momentos donde decimos de forma taxativa que el pueblo tuvo razón. Cuando un proyecto nacional-popular gana las elecciones, decimos que el pueblo tuvo razón. Cuando una gran movilización frena un ajuste previsional, decimos que el pueblo estuvo ahí, que el pueblo apareció, que el pueblo tuvo razón. Pero ¿cuál sería esa razón? ¿Una convalidación en las urnas de políticas keynesianas? ¿El repudio a una medida concentradora de la riqueza? Parecen respuestas parciales. ¿Cuál es la razón del pueblo? La tarea de la militancia en relación al pueblo, ¿cuál es? ¿Interpretarlo? ¿Gobernarlo? ¿O se trata también de *transformar al pueblo*?

Ante las grandes derrotas de la historia, la militancia se pregunta una y otra vez: ¿el pueblo se equivoca? Tomemos primero la gran derrota del siglo XX: el triunfo del neoliberalismo y el fin del proyecto comunista como se conoció desde la Revolución Rusa. Para simplificar, digamos que el marxismo postulaba que *el pueblo está equivocado*, puesto que la falsa conciencia burguesa

le impide reconocer sus verdaderos intereses de clase. La tarea de la militancia, que tiene la razón, es por lo tanto *esclarecer* al pueblo y correr el velo ideológico que esconde la lucha de clases. Ante el supuesto fracaso histórico del proyecto marxista, la militancia se vio forzada a aceptar un saldo aterradoramente conservador, que sería algo así: *el pueblo siempre tiene razón, quien está equivocada es la militancia*. Debemos aceptar que Fidel Castro y el Che Guevara estaban equivocados y junto con ellos generaciones enteras de militantes revolucionaries que dieron sus vidas sin sentido, porque el pueblo prefería otra cosa. Debemos renunciar al anhelo de cualquier utopía, puesto que la gente no quería el socialismo, la gente no quería la revolución; simplemente quería que la dejaran en paz. El capitalismo es mejor, si no pregúntenle a la gente, que lo elige una y otra vez.

¿Qué vino después? Desde la caída del bloque soviético, la militancia no volvió a encontrar una filosofía del fuste del marxismo, pero ha tenido un arma poderosísima en la *teoría populista*. Montada sobre las críticas al determinismo rígido de la ortodoxia comunista, el populismo permitió explicar las victorias populares en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI, proveyó una serie de conceptos y tácticas para replicar su éxito y reivindicó experiencias nacionales-populares de antaño como el primer peronismo argentino[1]. Pero

[1] El problema de la razón del pueblo tiene en la tradición peronista un recorrido muy particular, que ameritaría un ensayo en sí mismo. Sí nos interesa marcar cierta persistencia de un peronismo fetichista que supone que *el pueblo ya está ahí*, en el peronismo. A modo de ejemplo, ante el triunfo electoral del peronismo contra la coalición neoliberal Cambiemos, la reconocida politóloga María Esperanza Casullo escribió en el diario oligárquico *La Nación* una nota muy leída ("Qué pasó en las PASO" del 14 de agosto de 2019) donde explica el resultado de la siguiente manera: el peronismo ganó porque se unió. Semejante afirmación deja abiertos enormes interrogantes. ¿Eso fue todo lo que sucedió entre 2015 y 2019? O sea, ¿unido el peronismo es imbatible? ¿Por qué? ¿Cuál sería la verdad oculta del peronismo que hace que el pueblo esté "ahí dentro"? Y si es así, ¿por qué no gana siempre en todos lados? De alguna forma, este peronismo fetichista (que bajo ningún concepto es el único peronismo posible) es antipolítico, y ciertamente anti-militante. No hay nada que hacer como militantes políticos más que unir retazos de peronismo, ganar y luego gobernar. ¿Y el pueblo? ¿Es tan sólo un espectador pasivo? ¿Un consumidor de peronismo que espera que se le ofrezca un producto optimizado? ¿Sería el pueblo un sujeto o un objeto en este razonamiento?

el ciclo populista en nuestro continente encontró límites: golpes de estado clásicos, *impeachments*, golpes mediáticos, ataques imperialistas, bloqueos económicos, lawfare, persecución mediática, lockouts patronales; las derechas se organizaron, ganaron algunas elecciones. Ante estas derrotas, la propia teoría populista finalmente abrazó la moderación: *el pueblo siempre tiene razón*, incluso cuando nos da la espalda. Macri ganó porque se hizo populista, Bolsonaro ganó porque es populista, Trump ganó porque es populista; los populismos de derecha desplazan a los populismos de izquierda.

Pero acá debiéramos anteponer una salvedad: las autocríticas son buenas y necesarias, pero autocrítica no es lo mismo que *capitulación*. Los saldos de nuestras derrotas, la del siglo XX y la de las primeras décadas del siglo XXI, deben ser revisadas minuciosamente, a modo de no tirar el bebé con el agua del baño. Porque fue Envar "Cacho" El Kadri, militante peronista revolucionario, quien lo dijo de la forma más descarnada: "Perdimos, no pudimos hacer la revolución. Pero tuvimos, tenemos y tendremos razón en intentarlo". Lo importante es el gesto de persistencia: puede ser que hayamos perdido y que haya que revisar todo lo que hicimos, pero no renunciamos. La militancia tuvo, tiene y tendrá razón en luchar por la transformación de la sociedad, y el espíritu revolucionario debe ser *repetido* otra vez. Pero la teoría precisa un nuevo comienzo.

El recorrido que proponemos es del marxismo al populismo y del populismo a la militancia. Una nueva teoría que emerge desde la propia praxis, como heredera de aquella vieja y noble noción marxista. Algo tan simple y evidente como una *teoría de la militancia*. Un horizonte, un método y una batería de conceptos que permitan explicarnos lo que ya hacemos como militantes para poder llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Desde ese lugar, desde el lugar de la acción y la reflexión militante nos preguntamos: ¿qué tiene para decir la militancia sobre el pueblo? ¿Considera la militancia que el pueblo siempre tiene razón? Adelantemos la respuesta: no se trata de que el pueblo tenga razón o no, sino más bien se trata de confiar en el pueblo.

¿Qué es lo que hace la militancia? Organiza al pueblo. ¿Y quiénes pueden organizarse? Absolutamente todo el mundo. No hay nada ni nadie que no pueda organizarse, ni sumarse a la militancia. Pero para poder hacerlo exitosamente, la militancia debe previamente, y como decisión fundante y radical, confiar en la capacidad del propio pueblo de ser organizado. Nos podemos organizar. ¿Y qué es organizarse? Asumir responsabilidades no sólo por la propia individualidad, sino por el todo. Tomar cada problema, por ajeno que sea, como propio. La militancia confía en la posibilidad de todo el pueblo de devenir militante: todas las personas pueden militar, cualquiera puede organizarse. No se trata de lo que el pueblo sabe, sino de lo que el pueblo puede. Es en este sentido que la militancia confía, puesto que su éxito o fracaso se mide en la organización. No hay un afuera, no hay otro horizonte, no hay motor de la historia más que el devenir de la organización popular.

Militancia y pueblo no son otra cosa que lo mismo. En todo caso, la militancia es el proceso de organización del pueblo. La confianza no radica en creer ciegamente en que la gente es buena y va a hacer lo correcto. Por el contrario, sabemos que las personas pueden comportarse de modo egoísta e individualista bajo determinadas circunstancias. En consecuencia, la antropología militante postula que el ser humano es bueno, pero organizado es mejor. Confiar en el pueblo es confiar en la capacidad de la militancia de organizar al pueblo, que es lo mismo que decir la capacidad de la militancia de auto-organizarse. Confiar en el pueblo es asumir plenamente que el destino colectivo está en *todas las manos* y no sólo en unas pocas, que el destino colectivo es sumar todas las manos. Pero nos estamos adelantando.

## Del marxismo al populismo

El marxismo fue la principal teoría para la militancia durante el siglo XX, orientando el pensamiento y la acción de generaciones en la lucha por la construcción de una sociedad poscapitalista. El rol del pensamiento, afirmó Marx en su famosísima tesis 11 sobre

Feuerbach, no es interpretar el mundo sino transformarlo. Esa tarea sigue vigente al día. Y, sin embargo, no se puede abrazar acríticamente el legado marxista sin tomarse seriamente las lecciones del posestructuralismo. En ese sentido, fue la teoría del populismo quien inauguró el tiempo posmarxista de la militancia. Pero ¿cuál era la perspectiva marxista sobre el pueblo? Sencillo: la sociedad era una entidad objetiva, dividida en clases sociales, cada una de las cuales poseía intereses objetivos en disputa. El motor de la historia, sabemos, era la combinación dialéctica entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Para el marxismo, los sujetos sociales existen previamente a los esfuerzos por nombrarlos u organizarlos. La clase obrera existe y sus intereses también; la burguesía existe y sus intereses también. La tarea de la militancia entonces es develar los intereses objetivos de la clase obrera contra las ideologías que los ocultan, la famosa falsa conciencia, y organizar los instrumentos de la clase obrera: el partido, el sindicato, la guerrilla, la prensa. Volviendo a nuestra primera pregunta, para el marxismo el pueblo está equivocado (en el sentido de que no reconoce sus verdaderos intereses) y la tarea militante es corregir ese error.

¿En qué confía el marxismo entonces? Confía en su propia ciencia, el materialismo marxista, la dialéctica, etc. Esta certeza funda su concepción de la militancia: contra las ideologías, la ciencia marxista posee la verdad sobre de dónde venimos, dónde estamos y hacia dónde vamos. Cuatro elementos fundan ese núcleo marxista y cada uno de ellos fue lentamente erosionado por el posestructuralismo:

a) la objetividad de lo social: que las cosas existen antes de nombrarlas, por fuera de los procesos discursivos; por ejemplo, el proletariado;

b) la necesidad histórica: que las cosas tienen que desenvolverse en determinado sentido necesariamente; por ejemplo, que el mundo marcha al socialismo porque es la etapa necesaria que supera al capitalismo;

c) la determinación económica de los procesos sociales: que todas las cosas están en última instancia gobernadas por las relaciones económicas, que tienen jerarquía y explican todas las otras formas sociales; por ejemplo, el patriarcado, la división de poderes y la poesía contemporánea serían todos subproductos de la explotación capitalista;

d) el proletariado como sujeto de la transformación histórica: la clase obrera tiene una misión, que es sepultar al capitalismo y dar origen a un nuevo orden; y el resto son actores secundarios de la trama.

Sobre estos mismos cuatro elementos la teoría populista anclará su crítica al marxismo. En 1985, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe escribieron *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, libro fundamental para la militancia. Allí, se hace una genealogía del concepto de hegemonía, el parche teórico que encontraron diversas generaciones de pensadores marxistas para cubrir las falencias de su ortodoxia. Cada vez que fallaba la teoría, que el devenir histórico no acompañaba el camino que debía tomar, la noción de hegemonía suturaba. Por ejemplo: la teoría predecía que la contradicción entre la burguesía y el proletariado industrial se cristalizaría cada vez más, que la clase obrera tendería a la homogeneidad y la masificación; pero las cosas se daban de otro modo. Entonces, si la clase obrera estaba dispersa y fragmentada, el partido o la vanguardia obrera debía *conducir* los fragmentos; si la clase obrera era pequeña y poco representativa, a través del liderazgo cultural podía ser la guía de otros sectores económicos.

Como demostraron Laclau y Mouffe, no existe ningún motivo por el cual "la clase obrera" en tanto sujeto de un rol particular en el proceso de producción deba ser el centro de una construcción política. No hay sujeto privilegiado para liderar los procesos transformadores, sino que es la propia política, la propia construcción de hegemonía, la propia tarea *articulatoria* de distintas luchas o demandas la que construye ya no sujetos sino *posiciones subjetivas*. Apropiándose del arsenal teórico

de Antonio Gramsci (hegemonía, guerra de posiciones, bloque histórico), pero librándolo del determinismo marxista, elaboraron un nuevo rumbo posible para las militancias, delineando una *táctica concreta*, es decir, la articulación, para una nueva *estrategia socialista*: la radicalización de la democracia. Sobre los cuatro puntos anteriores, Laclau y Mouffe sostuvieron:

a) el antagonismo externo como imposibilidad de lo social: toda identidad supone una exclusión, todo discurso produce un exterior, por tanto la sociedad como tal no existe objetivamente, sólo existen procesos precarios que intentan nombrarla, suturar esa incompletud, producir una totalidad que siempre está incompleta y deja algo afuera; ese intento de cerrar lo abierto, de nombrar y suturar no es más ni menos que la lucha por la hegemonía en una sociedad;

b) la contingencia: en el proceso histórico rige la incertidumbre; las cosas son de cierta forma, pero podrían haber sido de otra. El tiempo no avanza ni retrocede en ninguna dirección evolutiva ni circular. La política es la decisión y la acción en ese terreno indecidible;

c) el discurso como campo de la política: las luchas políticas, los reclamos, las demandas, las pasiones e intereses existen en términos simbólicos en el plano discursivo. La tarea militante es trazar estrategias de articulación entre esos elementos discursivos mediante la creación de equivalencias;

d) el significante vacío: no hay sujeto sino posiciones subjetivas, y ciertos significantes tienden a vaciarse y hegemonizar las cadenas de equivalencias. El conflicto de un pequeño sindicato, el nombre de un líder o una bandera pueden simbolizar la lucha de todo un pueblo.

Sostiene Jorge Alemán que el gran descubrimiento de Laclau y Mouffe para el pensamiento y la acción política es la noción de *equivalencia*, el mecanismo por el cual distintos significantes

pueden ir sumándose en el plano discursivo hasta construir una gran cadena, en la cual un elemento logra simbolizar la cadena entera. Recordemos nuestra pregunta original: ¿el pueblo siempre tiene razón? Laclau y Mouffe incorporan una pregunta sencilla y a la vez novedosa: ¿qué es un pueblo?

Para la teoría populista el pueblo no es toda la sociedad, sino *una parte que cumple la función del todo*. El pueblo es "los de abajo" contra "los de arriba". En su propia jerga, la *plebs* se arroga la representación del *populus*. Esta es la tesis central del segundo hito de la teoría del populismo, el famoso e irreverente texto de Ernesto Laclau de 2005, *La razón populista*. Un pueblo, dirá el pensador argentino, es una construcción hegemónica a nivel discursivo, y no puede ser otra cosa más que eso. La tarea fundamental de la acción política transformadora debe ser entonces *crear* un pueblo. El argumento comienza suponiendo en términos abstractos que en toda sociedad hay demandas, algunas satisfechas y otras insatisfechas. Cada una de ellas es un elemento en el campo simbólico, diferente a la otra. Pero a medida que una importante porción de demandas se encuentra insatisfecha, la lógica discursiva permite que entren en relaciones de *equivalencia*, es decir, igualarse y concatenarse en relación a un elemento externo, un *exterior constitutivo*. La *articulación* entre elementos en cadenas equivalenciales los transforma en *momentos* de un todo discursivo, cuya unidad está dada no sólo por un *antagonismo* contra un enemigo sino también por la simbolización de toda la cadena por parte de *significantes tendencialmente vacíos*, es decir, significantes que pueden simbolizar la totalidad de la cadena equivalencial. Estos significantes devienen *hegemónicos* por medio de una operación semántica, una metonimia: una parte nombra al todo. Para que un significante sea capaz de vaciarse de modo de significar una pluralidad enorme de momentos heterogéneos entre sí, debe abandonar su particularidad. Un pueblo entonces es una cadena equivalente de momentos discursivos que poseen una identidad simbólica común alrededor de ciertos significantes hegemónicos y en oposición a un elemento exterior, un antagonista.

Liberándonos del chaleco de fuerza del marxismo ortodoxo, el populismo abría un camino nuevo para la militancia. Cualquier agrupación militante en cualquier lugar del planeta puede tomar las herramientas del populismo para luchar *para que haya un pueblo que nos dé la razón*. Es por esto que la palabra *estrategia* se encuentra en el nombre mismo del libro de Laclau y Mouffe, y eso no es poca cosa. Pero ¿se puede llamar a esto estrategia? Puesto que la práctica articulatoria explica sólo una lógica *formal,* es decir, explica un mecanismo por el cual se pueden construir identidades populares, no nos clarifica hacia dónde debemos llevarlas. ¿Qué razón deberíamos proponerle al pueblo? ¿Qué camino? ¿No podría un fascista como Bolsonaro utilizar el mismo arsenal conceptual para construir "equivalencias" dentro de la sociedad *en contra* de los intereses populares?

## La deriva de la teoría populista

*La razón populista* se publicó en 2005, en pleno auge de los gobiernos progresistas latinoamericanos, mientras se enterraba el ALCA y se coronaban Evo Morales y Rafael Correa. En medio del ciclo de expansión de derechos y avance de los movimientos nacional-populares, Laclau venía a explicar su éxito, y a la vez proveer una hoja de ruta para emularlos. Una década después en Europa ya pululan proyectos herederos de la razón populista: Podemos en España, Francia Insumisa, Syriza en Grecia. El clivaje arriba/abajo rompe los esquemas tradicionales parlamentaristas europeos, el neoliberalismo se espanta: ¡hay populistas por todos lados! Pero como sabemos las izquierdas populistas europeas no lograron tomar el cielo por asalto, y el ciclo ascendente en América Latina encontró serias limitantes: el lawfare contra líderes populares, golpes militares, traiciones y secesiones, presiones e intervenciones imperialistas. Más aún, las dificultades para romper de lleno con las lógicas neoliberales en el marco de la crisis económica global inaugurada en 2008 trajeron importantes obstáculos para la profundización de las transformaciones y la continuidad de los proyectos. A su

vez, al interior de las sociedades se construyeron fuertes polos antipopulistas que también ganaron capacidad de movilización y expresión política. Desde la muerte de Néstor Kirchner y Hugo Chávez en adelante, el ciclo popular comenzó un reflujo, y esto también impactó en la teoría.

La crítica intelectual más común sobre el cambio de signo político en América Latina ha tenido dos facetas: *contra* Laclau y *desde* Laclau, en ambos casos para condenar los supuestos "excesos" populistas que llevaron a las derrotas en la segunda década del siglo. *Desde* Laclau se afirmó que los gobiernos progresistas fueron incapaces de atender las "nuevas demandas de la sociedad". Habiendo sacado millones de personas de la pobreza, garantizado derechos y creado instituciones, ahora los pueblos reclaman derechos de segunda generación, como comprar dólares libremente, encarcelar corruptos o linchar delincuentes en las calles. Al no haber atendido estas demandas *flotantes*, fueron quedando vacantes para enlazarse en cadenas equivalenciales opositoras, sedimentando un sentido común anti-populista que luego fue coronado en los cuarteles, en los tribunales o en las urnas dependiendo el caso. A partir de ahí se ha engendrado la versión conservadora y anti-militante de la tesis populista: *el pueblo tiene razón siempre, no importa qué demande*. Hay que articular lo que hay disponible, ganar elecciones y después se verá cómo gobernar el engendro resultante. En simultáneo, *contra* Laclau se postuló el exceso de politización y confrontación. Los gobiernos populistas, al crear permanentemente clivajes amigo/enemigo, buscando antagonismos por todos lados hastiaron a la sociedad, que pedía "enfriar la política". La *buena* política no es la confrontación ni el conflicto, sino la concordia, el diálogo, la mesura, la búsqueda del centro.

En ambos casos, la crítica postula que el pueblo tiene razón y la militancia está equivocada. Equivocada en no darle a la gente lo que la gente quiere, y equivocada en exigirle a la gente más de lo que la gente quiere dar. La tarea de la militancia populista sería entonces bajar un cambio, hacer la autocrítica correspondiente y escuchar al pueblo para dar pie a formulaciones políticas más moderadas y atemperadas. El saldo de estas críticas es

fuertemente conservador: el populismo fue demasiado lejos, y debe volver sobre sus pasos, moderar sus expectativas y sus horizontes, contentarse con menos. A fin de cuentas, la gente quiere vivir en paz sin preocuparse demasiado por quién gobierna. Lo curioso del caso es que la propia teoría populista, en su desarrollo conceptual, llega finalmente a las mismas conclusiones que sus críticos: por un lado la creencia en que el pueblo *siempre* tiene razón en demandar lo que demanda y por el otro lado una búsqueda de *confianza mutua* con los enemigos, en tren de bajar la intensidad del conflicto político.

A modo ilustrativo, concentrémonos un momento en el reciente libro *Por un populismo de izquierda* de Chantal Mouffe. Ya dijimos que desde los 80 su propuesta *estratégica* para la izquierda europea era lo que llamó la *democracia radical y plural*. Partiendo de la premisa de que las instituciones democráticas permiten la competencia regulada (y debemos agregar desleal) de proyectos políticos alternativos, se puede utilizarlas como campo de batalla para sublimar los conflictos, los antagonismos, en una forma de lucha política civilizada a la que denomina *agonista*. La democracia agonista implica el reconocimiento del conflicto como fundante de la política, pero canalizado por la vía democrático-electoral, bajo el supuesto de que se puede convertir al enemigo en adversario, de que se puede *democratizar* la sociedad toda, lo cual a su vez supone que nosotres también recibamos el mismo trato, que se nos reconozca la legitimidad de participar de forma limpia en la disputa democrática.

Se ha advertido numerosas veces que el populismo latinoamericano se topó con lo que podríamos llamar la "paradoja de Mouffe": *te trato como adversario y vos me tratás como enemigo*. Los proyectos populistas crean pueblos pero también instituciones, democratizan la sociedad y la política; lejos de las caricaturas que se hace de ellos, han sabido encarar los conflictos de forma agónica. Sin embargo, sus detractores no han hecho lo mismo. Pensemos en la relación entre el kirchnerismo y el grupo empresario multimedios Clarín. El gobierno popular busca la democratización de los medios de comunicación, busca que se ajuste a leyes antimonopólicas. ¿Y cómo se devuelve

esta confrontación agonista? Con la mentira, la difamación, la persecución. ¿Se puede entablar una relación agónica con Juan Guaidó? ¿Con la dictadura Añez en Bolivia? ¿Con la Red Globo en Brasil? ¿Con el imperialismo norteamericano? Quizás haya que insistir en el agonismo, pero no podemos descansar toda nuestra estrategia política en confiar en nuestros adversarios, porque buscan destruirnos[2].

Sumado a esta confianza en el adversario, Mouffe sostiene también lo que podríamos llamar una postura de *retaguardia iluminada*: el pueblo siempre sabe lo que quiere, simplemente hay que ayudarlo a expresarlo en nuestros términos:

> Para detener el ascenso de los partidos populistas de derecha, es necesario diseñar una respuesta propiamente política mediante un movimiento populista de izquierda que unifique todas las luchas democráticas contra la posdemocracia. En vez de excluir a priori a los votantes de los partidos populistas de derecha por estar necesariamente motivados por pasiones atávicas, y condenarlos a permanecer prisioneros de esas pasiones, es necesario reconocer el núcleo democrático que origina muchas de sus demandas. Un enfoque populista de izquierda debería intentar proporcionar un vocabulario diferente para orientar esas demandas hacia objetivos más igualitarios.

[2] Quien ha desarrollado una interesante crítica al modelo agonista de Mouffe es Álvaro García Linera. El vicepresidente boliviano ha señalado la ausencia de lo que llama el *momento leninista* en la teoría populista, el momento donde se derrota al adversario. Porque ¿qué sentido tiene abrir frentes de batalla si no se piensa en cerrarlos eventualmente? No se confronta por el placer de confrontar, sino porque detrás de esos antagonismos hay posibilidades reales de hacer una sociedad más justa y una vida más igual para todes. Si Laclau desarrolla con su arquitectura teórica la tarea gramsciana de la guerra de posiciones, con el trabajo cultural y simbólico, la articulación de distintas luchas, la sedimentación de sentidos y la construcción de bloques históricos, lo que falta es desarrollar la guerra de movimientos, es decir, el proceso mediante el cual se ataca de pleno al adversario y se lo vence. Aquí Linera es hegeliano, porque la derrota del adversario no es la eliminación directa, sino su incorporación, dentro del bloque de poder popular. Es decir, se vence al adversario para interiorizarlo ya no como clase antagónica, sino como clase derrotada.

Según el diagnóstico que realiza el libro, la hegemonía neoliberal tambalea en Occidente. El caldo de insatisfacción social genera lo que llama un "momento populista", que puede dispararse por izquierda o por derecha. Aunque la intención –mecanismos para captar votantes que hoy eligen propuestas reaccionarias– es encomiable, el léxico cristaliza una mirada condescendiente con el pueblo, que aparece "prisionero" de la derecha. El populismo de izquierda, para "liberarlo", debe aprender a escuchar mejor y reconocer la legitimidad democrática de sus demandas puesto que el pueblo *sabe* lo que quiere. Pero ¿de dónde vienen estas demandas? ¿Nacen espontáneamente? ¿Son todas necesariamente democráticas? ¿Debemos simplemente traducirlas? ¿El horizonte de la política populista es simplemente *satisfacer* demandas de la sociedad? Si el populismo simplemente satisface demandas del pueblo, ¿confía en él? ¿O lo trata como un niño caprichoso al que simplemente hay que contentar? ¿Sueña el populismo con el pueblo haciendo política? ¿O se contenta con que la gente demande y el gobierno resuelva? Contrario a lo que plantea Mouffe, una posible lección de las experiencias populistas en América Latina podría ser que ceder ante las demandas infinitas que se nos presentan resulta en el debilitamiento de los proyectos populares. ¿No es esta una lectura razonable del desmoronamiento político en Brasil? ¿No fue el gobierno de Dilma un perfecto ejemplo de querer satisfacer demandas sin importar si provenían de los medios de comunicación o del establishment?

Repasemos: los antagonismos irresueltos y las demandas insatisfechas fueron dos límites concretos que enfrentaron los proyectos populistas en América Latina. La teoría encara estos dos dilemas proponiendo una suerte de moderación: retaguardia iluminada y confianza en el adversario. Pero es exactamente en esos dos puntos donde la militancia se escinde del populismo para ir más allá. Comencemos por el problema del *antagonismo* y la politización. ¿Fue errada la confrontación del kirchnerismo contra las patronales agrarias? ¿Fue errada la confrontación chavista contra el imperio norteamericano? ¿Fue errada la confrontación boliviana contra las empresas multinacionales?

¡Todo lo contrario! La construcción de antagonismos y cadenas equivalenciales fue doblemente acertada: por un lado evidenciaba los nudos de poder concentrado en la sociedad, que impiden la distribución de la riqueza y el bienestar de las mayorías. Por otro lado, al invocar y convocar al pueblo, se logró la politización y la movilización de millones de personas.

Los antagonismos crean militancias; y esas militancias rápidamente descubren que la tarea fundamental no es *exterior* al pueblo sino *interior*, que para transformar la realidad se debe transformar a las personas que la habitan. Esto es precisamente a lo que se dedica la militancia en cada rincón donde se junta y se organiza. Transformar la realidad para sumar más militantes que transformen más la realidad. La premisa es simple: el pueblo debe transformarse a sí mismo, más y más personas deben militar políticamente para realmente poder superar los antagonismos que nos enfrentamos. Porque el problema de fondo no es, por ejemplo, que haya medios de comunicación que mientan, sino que millones elijan seguir consumiéndolos. El problema no es que vivamos en economías explotadoras y desiguales, sino que haya personas que lo convaliden con su silencio y apatía. El problema no es la miseria y la pobreza, sino la indiferencia ante la injusticia.

Así es como la militancia descubre el problema de la otredad, lo que en lenguaje inclusivo podríamos llamar *le otre*. El gesto de la militancia ante le otre no se limita a satisfacer sus demandas, sino que también se ocupa de sus responsabilidades y la necesidad de que sean asumidas colectivamente. La militancia se hace cargo de las responsabilidades de le otre como si fueran propias, y así llama a le otre a hacerse cargo de esas responsabilidades también. De lo que se trata no es de satisfacer demandas infinitamente, sino de *salir del régimen de la demanda* para pasar a un régimen de la responsabilidad, es decir, dejar de asumir que habrá un alguien o un algo que me va a resolver mis problemas y empezar a comprometerme a resolver los problemas propios y ajenos. En otras palabras, que todo el mundo haga política. De esto se trata la confianza militante en el pueblo: todes pueden hacer política, todes pueden militar.

Para la teoría de la militancia, las derrotas del campo popular en la última década en América Latina no deberían hacernos retroceder en los postulados del populismo, sino obligarnos a para poder lograr mayores transformaciones, más profundas y duraderas.

## La confianza militante

Una conocida frase de Perón, de esas que sonaban medio en chiste medio en serio, reza de la siguiente manera: *el hombre es bueno, pero si se lo vigila es mejor*. Se trata de una afirmación de orden antropológico, en tanto responde a la pregunta sobre la bondad o maldad intrínseca del ser humano. Las dos posiciones más conocidas en el mundo de la filosofía política son la rousseauniana –los seres humanos son buenos y establecen un contrato social de buena fe– y la hobbesiana –los seres humanos son malos por lo que necesitan un gobierno que los controle–. A partir de la máxima peronista, podemos delinear una tercera posición para una antropología de la militancia: *el ser humano es bueno, pero si se lo organiza es mejor*. Las dos partes son importantes: somos buenos, pero podemos ser mejores de lo que somos cuando asumimos responsabilidades por cuestiones ajenas a las propias. No se trata, como en Rousseau, de seres humanos naturalmente buenos corrompidos hacia el mal; ni se trata de la necesidad de un Leviatán externo que imponga un orden por encima de los seres humanos. Se trata de poner énfasis en la capacidad humana para organizarse políticamente en torno de la militancia.

Si el populismo nos enseñó una táctica para crear un pueblo en el plano discursivo –la equivalencia, los afectos, el significante vacío–, la tarea militante antecede y también sucede a esa creación. Hablamos de la organización del pueblo, y su motor es la *confianza*. Es imposible organizar a otre sin organizarme yo mismo, por tanto debo partir de la premisa de *le otre soy yo*, y debo confiar en le otre tanto como confío en mí mismo. No se postula una ingenuidad boba que supone que la gente es bondadosa y

solidaria de por sí, que no hacen falta leyes, ni instituciones, ni convenciones para organizar un pueblo. Cualquiera que haya militado en una unidad básica, un barrio, una asamblea, un consorcio, una fábrica, una oficina, un colectivo feminista sabrá bien que las miserias humanas existen y aparecen incluso entre la gente que ya ha decidido organizarse con otres[3]. La confianza es la fe en la capacidad conjunta de la militancia de transformarnos mediante el *proceso de organización*. Ser militante implica confiar en otres militantes por definición, al igual que se confía en que cualquiera puede sumarse a la militancia. Cuando se sale al encuentro de una persona no-militante, siempre se tiene en mente la posibilidad de que esa persona pueda devenir militante. Cuando se reparte un volante en una esquina, se parte de la premisa de que se puede persuadir e invitar a la militancia a quien aún no la ha elegido. Cuando se asiste a una familia en algún problema, se tiene en el horizonte que las personas a las que se está asistiendo el día de mañana asistan a otras. Cuando se organiza un reclamo barrial, se aspira a que quienes hoy se movilizan en defensa propia mañana lo hagan por una temática que no les afecte directamente. La búsqueda es romper con la trampa despolitizadora de quedarse únicamente en la propia demanda. La confianza en el pueblo es la confianza en el devenir militante del pueblo.

A esta altura es conveniente precisar qué queremos decir con la palabra "confianza", y para ello tomamos letra de la filosofía de Alain Badiou. En su libro *Teoría del sujeto*, separa la noción de *creencia* de la de *confianza*. Creer es creer en algo externo, algo que me trasciende, algo más grande que yo misme. La confianza es algo bien distinto, confiar es *con* otres, me incluye a mí y a le otre en la ecuación, nos suma y nos corresponsabiliza. Se confía

[3] Durante los años de la presidencia de Macri en Argentina, Máximo Kirchner solía alertar que los gobiernos neoliberales sacan lo peor de las personas, y que la tarea de la militancia era tratar de hacer lo contrario, incluso en circunstancias adversas. Suscribimos plenamente a esa idea, y lo opuesto también es cierto: un gobierno militante es aquel que saca lo mejor de las personas, es decir, un gobierno que fomenta la organización popular. Un gobierno que no sólo satisface demandas sino que también exige y demanda al propio pueblo asumir responsabilidades.

en una amistad, se confía en les compañeres, se confía en la conducción. La diferencia es clave, puesto que confiar implica que el éxito o el fracaso de otres es mi éxito o mi fracaso. La confianza presupone la igualdad. Badiou afirma que la confianza es axiomática: *la confianza es confianza en la confianza*. Aunque parezca un trabalenguas, lo que quiere decir es que tenemos que confiar en que es posible confiar en otres. La confianza en el pueblo no requiere explicaciones ni pruebas, es imperativa: hay que confiar en el pueblo. Nos implicamos vitalmente, puesto que la confianza es una *decisión indecidible*, un salto al vacío. En este sentido, Badiou rememora la fábula china de Yukong, el viejo tonto que removió las montañas, que solía utilizar Mao Tsé-Tung[4]. Vale la pena leerla completa:

> Cuenta que hace mucho tiempo vivía en el Norte de China un anciano conocido como el Viejo Tonto de las montañas del norte. Su casa miraba al sur, y frente a ella, obstruyendo el paso, se alzaban dos grandes montañas: Taijang y Wangwu. El Viejo Tonto decidió llevar a sus hijos a remover con azadones las dos montañas. Otro anciano, conocido como el Viejo Sabio, los vio y, riéndose, les dijo: "¡Qué tontería! Es absolutamente imposible que vosotros, siendo tan pocos, logréis remover montañas tan grandes". El Viejo Tonto respondió: "Después de que yo muera, seguirán mis hijos; cuando ellos mueran, quedarán mis nietos, y luego sus hijos y los hijos de sus hijos, y así indefinidamente. Aunque son muy altas, estas montañas no crecen y con cada pedazo que les sacamos se hacen más pequeñas. ¿Por qué no vamos a poder removerlas?". Después de refutar la errónea idea del Viejo Sabio, siguió cavando día tras día, sin cejar en su decisión. Dios, conmovido ante esto, envió a la Tierra dos ángeles, que se llevaron a cuestas ambas montañas. Hoy, sobre el pueblo chino pesan también dos grandes montañas, una se llama imperialismo y la otra, feudalismo. El Partido Comunista de

[4] El relato es parte del discurso de clausura que Mao pronunció ante el VII Congreso Nacional del Partido Comunista de China.

> China hace tiempo que decidió eliminarlas. Debemos perseverar en nuestra decisión y trabajar sin cesar; también conmoveremos a Dios. Nuestro Dios no es otro que las masas populares de China. Si ellas se alzan y cavan junto con nosotros, ¿por qué no vamos a poder eliminar esas montañas?

El viejo Yukong actúa confiando en la capacidad de sí mismo, de sus hijos y de quienes vendrán después de él de realizar lo imposible. Mao toma decisiones políticas confiando en que conmoverá a las masas populares y ellas se alzarán en consecuencia. A esta decisión radical Badiou la llama *coraje*. El coraje militante entonces es iniciar un camino que sólo será exitoso si otras personas siguen e imitan el ejemplo, tomando azadones y comenzando a cavar. Para la teoría de la militancia, se suma a otras personas haciéndonos cargo de sus problemas, de sus penares, de sus dificultades, pero también de sus responsabilidades. Nos responsabilizamos por elles, y a su vez buscamos que se hagan responsables por sí mismes y por otras personas también. Este es el camino de la militancia. Confiar en el pueblo entonces es una confianza radical en el potencial militante de otres y a su vez es confiar en la posibilidad de lograrlo, puesto que el pueblo es pura potencia militante.

Confiar en el pueblo es *confiar en ganar*, incluso cuando las derrotas son frecuentes. La militancia es derrotada cuando no logra sumar, cuando un militante se quiebra, cuando se pierde una elección, cuando una movilización no ocurre como fue planeada. La confianza en el pueblo es el grado cero con el que la militancia interpreta la correlación de fuerzas: si algo se debe cambiar, entonces se puede cambiar. La batalla cultural se da en todos los planos, todos los territorios y los sectores, partiendo de la premisa de que en cualquier lugar, incluso en el barrio más oligárquico, hay militantes para sumar y transformaciones subjetivas por realizar. Pero el axioma no es suficiente, la militancia debe probar su validez en la propia acción militante. Si llevo adelante una táctica que no funciona, no puedo contentarme con que eventualmente tendré éxito puesto que el pueblo eventualmente me dará la razón. ¡No! Debo producir la evidencia

de que la confianza rinde frutos, de que hemos construido poder popular. Debo modificar la correlación de fuerzas. Si no lo logro, hoy he fracasado; mañana hay que cambiar de táctica y persistir. En esto también Perón es taxativo: la acción política se mide por sus resultados y nada más que por sus resultados.

La teoría de la militancia, entonces, confrontada a los cuatro problemas que hemos visto en la teoría marxista y la teoría populista, produce respuestas y apuestas novedosas:

a) los antagonismos se interiorizan: partimos de la premisa del posestructuralismo de que la existencia de antagonismos sociales impide la objetividad de lo social. No hay punto de vista "científico" desprovisto de ideología o de hegemonía que pueda decir qué y cómo son las cosas en la sociedad. Pero la teoría de la militancia lleva la insustancialidad hasta el final. Los antagonismos existen en el seno del pueblo, no únicamente entre el pueblo y un exterior constitutivo. Los antagonismos no sólo constituyen lo social, sino la subjetividad como tal, y pueden ser interiorizados una y otra vez. Si no hay sustancia, el pueblo también puede dividirse, produciendo la politización; la politización puede dividirse, produciendo la militancia; la militancia puede dividirse, produciendo cuadros políticos. Finalmente, la teoría de la militancia postula que la sociedad puede devenir militante, que una vida no-individual es posible;

b) la organización es un proceso: para el marxismo la necesidad histórica rige el proceso histórico; mientras que para el populismo el tiempo es pura contingencia, no hay proceso, solo sedimentación, hegemonía y contrahegemonía en permanentes juegos de lenguaje. La teoría de la militancia asume la contingencia, pero postula que el proceso de organización es capaz de producir saltos y saldos, derrotas y victorias. Si las cosas pueden ser distintas a lo que son, que es el fundamento de la contingencia, entonces el deber es organizar todo de nuevo. En otra máxima peronista, podemos decir que sólo la organización vence al tiempo;

c) la política es asumir responsabilidades: si para el marxismo la política era un epifenómeno de las relaciones de producción y para el populismo la política es sinónimo de hegemonía, la militancia postula que hacer política es hacerse cargo, devenir responsable, organizarse. Política es sinónimo de militancia[5];

d) la militancia es una lógica: ¿qué transforma la realidad para la teoría de la militancia? No es exclusivamente la clase obrera en tanto clase para sí, aunque la militancia obrera tiene altísimo valor; ni son los significantes vacíos que articulan y totalizan una cadena equivalencial, aunque la articulación y la hegemonía son fundamentales para trazar tácticas militantes exitosas. Lo que transforma la realidad no es un sujeto sino una lógica, la lógica de la militancia: asumir responsabilidades, organizarse, sumar, asumir responsabilidades, organizarse, sumar, etc.

| | **Marxismo** | **Populismo** | **Militancia** |
|---|---|---|---|
| **La sociedad** | objetividad de lo social | antagonismo externo | antagonismo interno |
| **El proceso** | necesidad histórica | contingencia | organización |
| **La política** | determinación económica | hegemonía discursiva | asunción de responsabilidades |
| **La agencia** | clase obrera / proletariado | significantes vacíos | lógica de la militancia |
| **El pueblo** | el pueblo está equivocado | el pueblo siempre tiene razón | confianza en el pueblo |

5 Si política y militancia son sinónimos, es menester hacer referencia a la anti-política como des-responsabilización. El neoliberalismo se presenta como la cristalización de la desresponsabilización: el ocultamiento de la otredad, el énfasis en el mercado como campo de despliegue de la acción racional egoísta y la ciencia política como el estudio de partidos que compiten en un mercado por votos.

¿Qué rescata entonces la militancia de la teoría populista? Sus herramientas: la creación de pueblos mediante antagonismos, la equivalencia, los significantes vacíos, la noción misma de hegemonía. En un sentido, recupera la primera intuición que tuvo Ernesto Laclau en 1977 cuando escribió "Hacia una teoría del populismo" y desde una perspectiva netamente marxista, defendió el populismo explicando que podía ser entendido como un momento específico en la lucha política revolucionaria. La militancia necesita crear momentos populistas, pero también necesita superarlos.

El cuadro delineado arriba pretende ilustrar lo que hemos planteado en el texto. Lo elaboramos a sabiendas de que puede parecer ingrato para con el marxismo y el populismo, dos cuerpos teóricos gigantes que nos han formado, nos han marcado y nos han traído hasta aquí; son nuestra historia y nuestra memoria. La teoría de la militancia comparte con ellos una característica fundamental: son teorías que buscan darle potencia y vigor a luchas y subjetividades transformadoras *realmente existentes* en su tiempo. Marx escribía para los obreros de Manchester que *ya se estaban organizando*. Laclau y Mouffe fueron capaces de proveer los elementos conceptuales para comprender proyectos políticos populares que *ya producían éxitos tangibles* sin cuadrar en los manuales de teoría política.

El siglo XXI tiene infinitas teorías de izquierda a la carta: hay aceleracionistas que buscan que el capitalismo incremente su velocidad hasta autodestruirse; hay dataístas que se ufanan de descifrar las nuevas subjetividades entre algoritmos de redes sociales; persisten innumerables loas a las multitudes del horizontalismo rizomático; hay populismos moderados y nostalgias socialdemócratas; y sobran prestigiosos pensadores que auguran la revolución –como le gustaba decir a Laclau– como si estuvieran esperando a los marcianos. Contra todo esto, la buena noticia para nuestra propuesta teórica es que *la militancia ya existe*. No es un sujeto que hay que inventar, un tesoro que hay que descubrir, un secreto que hay que develar. Los gobiernos populistas latinoamericanos han sido generadores infinitos de militancias, el feminismo ha despertado nuevas

militancias, el ambientalismo despierta militancias, la pandemia misma despertará nuevas militancias. La militancia ya está aquí, y ya practica de *hecho* una política revolucionaria. No hay más que tomarnos en serio nuestra propia acción y profundizarla. Confianza en el pueblo y organización.

AAVV
***La posibilidad del siglo***
**Cinco ensayos para el pensamiento de la militancia**

Publicado por *Pedro Díaz & Gluck Ediciones*
Potosí 1612, Hurlingham, B1686KKH, Buenos Aires
Argentina

Diseño de tapa y diagramación interior de Cecilia Ibañez

1ª ed.: Buenos Aires: *Pedro Díaz & Gluck Editores*, 2020.
Libro digital

©2020, Pedro Díaz & Gluck Ediciones.
Hecho en Argentina.

Con cinco ensayos breves sobre distintos debates de la militancia, *La posibilidad del siglo* busca incidir y fortalecer este campo, partiendo de una premisa clara: la política o es militancia o no es interesante. Qué horizonte utópico podemos construir para el presente, qué formas organizativas son más eficaces, cuál es la relación del individuo con la organización, qué formación teórica necesita la militancia, y qué hay más allá de la teoría populista son algunas de las preguntas alrededor de las cuales giran estos textos. Lejos de ser una colección de "distintas voces" o un rosario de experiencias“en el barro”, se trata de un libro de y para militantes: un libro orgánico.

EDICIONES PEDRO DIAZ & GLUCK