

La crítica de la razón militante

Una reflexión con motivo de La fidelidad del olvido de Blas de Santos y el “affaire del Barco”

Elías José Palti*

La fidelidad del olvido de Blas de Santos se despliega a partir de una paradoja: que el ejercicio obsesivo de la memoria se haya convertido en un mecanismo de olvido. Contra lo que afirma cierta crítica reaccionaria, no se trata de que la fijación obsesiva en el objeto rememorado impida mirar al futuro (crítica que, en verdad, no resiste el menor análisis: el castigo de las atrocidades del pasado es, muy claramente, al mismo tiempo un modo de construir el futuro, uno que no reciba como herencia ni de lugar alguno a la impunidad), sino, por el contrario, que no permite mirar ese mismo pasado. Tal fijación obsesiva en un hecho traumático ocurrido tres décadas atrás haría manifiesta la incapacidad subjetiva de investirlo simbólicamente y reconocerse en él, indicaría la falla del mecanismo de subjetivación (el “eso o ello se volvía sujeto” de que hablaba Freud).¹ Convertida la izquierda en mero objeto, ya no puede verse como sujeto de esa historia pasada, salvo en el solo papel de víctimas.

El “prohibido olvidar” o, peor aun, la obligación de recordar (Ley Provincial de la Memoria, propuesta por el diputado Eduardo Sigal) son muestras de la preocupación de una subjetividad social, cuya identidad parece amenazada por una culpa y una deuda con el pasado que, obsesivamente, debe exhibir el recibo del peaje que tributó su práctica política para que sea absuelta la sobrevivencia de lo vivo sobre lo muerto (p. 72).

La defensa de los derechos humanos coloca así a sus abanderados a resguardo de toda responsabilidad, los sitúa en una extraterritorialidad muy parecida a un limbo que se desentiende de la propia historia, desvinculando a los sujetos con su suerte. Tal afán conmemorativo encubre, en última instancia, otras patologías,

¹ El trabajo de la memoria, nos recuerda Blas de Santos, no tenía para Freud otro objeto que sí mismo. No es el hecho rememorado lo que importa, sino el modo en que se elabora subjetivamente. “El irremediable fracaso de un intento de recuperación sin mediación simbólica, esto es sin historización, es el que vuelve su cumplimiento inalcanzable y alienta el castigo de un incremento incesante” [Blas de Santos, **La fidelidad del olvido. Notas para el psicoanálisis de la subjetividad militante** (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2006),73].

mucho más complejas de analizar, a las que se propone tratar de escudriñar. ¿A qué otras dudas inconfesadas estará aplacando su repetición?”, se pregunta Blas de Santos (p. 390).

En la acepción de Freud, el recuerdo no estaba destinado a cubrir los huecos que pudo dejar una época, sino a interrogar el sujeto sobre los rellenos que ocultan los de su actualidad (p. 130).

Sería, pues, consolador pero erróneo interpretar este libro como un intento de desbrozar los aspectos negativos de la tradición de izquierda de aquel núcleo que aún permanecería vigente de ella, identificarlo y rescatarlo entre los accidentes de su práctica efectiva, atribuibles al sustrato de facticidad en que toda acción política se despliega, pero que no invalidan al ideal como tal (lo que llevaría a reducirla nuevamente a mero objeto de su historia). La suya no es una empresa de discernimiento, un juego tan viejo como el marxismo mismo (distinguir a Stalin de Lenin, a Lenin de Marx y aun a Marx de sí mismo). Blas de Santos se propone (y nos propone) algo más difícil y problemático: pensar *desde la izquierda* aquello que resulta *impensable para ella*, abismarse en esa zona negada suya en que afina su propia identidad.

Ética, responsabilidad y práctica militante

Es ese el mismo terreno en que se desenvuelve la polémica desatada por la reacción de Oscar del Barco ante las declaraciones de Héctor Jouvé a **La Intemperie** (un entrevista en la que relata los fusilamientos de militantes por parte de la organización guerrillera en la que Jouvé militó). En principio, la carta de del Barco se trata, simplemente, de un llamado a reconocer la atrocidad que significa el asesinato de semejantes, no importa quién lo haga ni en nombre de qué principios, y a aceptar la responsabilidad que le cupo a la izquierda por ello.

Pero no se trata sólo de asumirme como responsable en general sino de asumirme como responsable de un ase-

* Universidad Nacional de Quilmes – CONICET. Es autor, entre otros libros, de **Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”** (Buenos Aires: F.C.E. 2005) y **El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado** (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

sinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido: todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, somos responsables del asesinato de Pupi y de Bernardo. Ningún justificativo nos vuelve inocentes. No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano.²

Todo su argumento se condensa en una admonición ética: el respeto escrupuloso al principio de “No matarás”. Aun cuando reconoce el papel ineludible que la violencia juega en la historia, encuentra en ese principio el fundamento —imposible pero necesario a la vez— en que se funda toda comunidad.

Sé que la historia es en gran parte de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre.³

La larga serie de críticas que recibiera su carta siguen todas una misma línea de argumentación: el cuestionamiento a un planteamiento ahistórico, incapaz de distinguir formas de violencia opuestas entre sí: la que emana del poder y la que busca resistir a ella. El problema de la legitimidad o ilegitimidad del uso de la violencia, insisten, no es uno que pueda resolverse sencillamente mediante la aplicación de una regla genérica, sino que debe analizarse en cada caso según el contexto histórico particular en que se produce. “El enunciado ‘la violencia es siempre igual a la violencia’, visto desde la Lógica constituye una identidad formal pre y antidialéctica (A es igual a A); visto desde la Ética se inscribe en el más vulgar neokantismo, que antepone los valores abstractos a las leyes históricas”,⁴ arguye Carlos Keshishián. Se desentien- de, en fin, de las relaciones fácticas de poder sobre las que se funda toda sociedad. “Sólo condena el crimen, porque imagina una historia ejemplar, donde los conflictos y la muerte no pueden tener lugar (y por lo tanto, no deben tenerlo); pero es incapaz de adentrarnos en las lógicas concretas de la historia humana, donde la vida y la muerte están dramáticamente anudadas”,⁵ asegura Alberto Parisi.

Para Diego Tatián, con su invocación a las “condiciones históricas” los impugnadores de del Barco sólo escabullen el núcleo del planteo de del Barco: “me refiero”, dice, “al problema de la responsabilidad; abandonar la coartada de la Historia, asumir la primera persona y hablar en primera persona”.⁶ Más que reducir la realidad, el precepto “No matarás” tiene por función “expresar lo inexpresable y lo inaccesible para el léxico científico-social”;

se trata de uno de esos sintagmas “que no resisten la literalidad” sino que buscan “presentar lo impresentable”.⁷ Tampoco este argumento de Tatián resiste la literalidad. Leído superficialmente, parece sugerir que la polémica desatada por del Barco se trataría sólo de un nuevo capítulo en la vieja historia de enfrentamientos entre “idealistas” y “realistas”, entre aquellos que se adhieren a los principios desentendiéndose de las contradicciones que genera todo intento de aplicar los mismos a la realidad y aquellos que, en su afán de intervenir en ella, terminan perdiendo de vista los principios elementales que deben guiar toda acción política. Tras esta diferencia manifiesta permanecería aún una premisa compartida y que se resume en el viejo argumento empirista de la imposibilidad de la realidad de elevarse al ideal (argumento que remonta a San Agustín quien, a fin de salvar los postulados de la suma bondad y omnipotencia divina, descarga sobre el hombre la responsabilidad por el mal del mundo dada su naturaleza caída.). La intervención reciente de Horacio Tarcus desde las páginas de **Políticas de la Memoria**, buscando proveer un fundamento más sistemático a la admonición de del Barco, nos revela mejor aquellas facetas de este debate que trastocan este dualismo.

La crítica de la razón instrumental

Tarcus descubre, por detrás de todas las atrocidades cometidas en nombre de la revolución, operando una misma *razón instrumental*, según la cual la consecución de los fines justifica los medios. En este sentido, coincide en que ningún fin puede justificar la violación del precepto “No matarás”; hacerlo no es un acto de justicia revolucionaria sino llanamente un crimen. Desde el momento en que se desprenden los fines de los medios, la acción revolucionaria se vuelve terrorismo revolucionario. Aun así es cierto todavía que la violencia es inherente a toda práctica política. Y es aquí que el argumento de Tarcus se complica.

Está claro que el precepto de del Barco no debe entenderse en un sentido llano, que uno no debe *materialmente* asesinar al otro (de hecho, no fue éste su caso), sino que cabría traducirlo como “no debes aceptar la muerte viniere de donde viniere”. La izquierda, en efecto, no puede pretender excluirse de este principio. Pero, está claro, el mismo comprende a *toda forma de violencia*, tanto la propia como la ajena. Como en el caso de los fusilamientos y las purgas internas, el hecho de no ejercerla uno materialmente no nos salva de responsabilidad. “El humanismo del Alma Bella, que se recoge en la conciencia y se niega a intervenir en la historia, mantiene su conciencia limpia al costo de practicar una observación pasiva del mal y de la violencia en la historia”.⁸ Y esto nos lleva a la expresión de Maurice Merleau-Ponty que sirve a Tarcus como guía: “el humanismo, cuando quiere realizarse rigurosamente, se transforma en su contrario, es decir, en

2 Oscar del Barco, “Carta de Oscar del Barco”, **La Intemperie**.

3 Oscar del Barco, “Carta de Oscar del Barco”, **La Intemperie**.

4 Carlos Keshishián, “Carta de Carlos Keshishián”, **La Intemperie**.

5 Alberto Parisi, “Carta de Alberto Parisi”, **La Intemperie**.

6 Diego Tatián, “Carta de Diego Tatián”, **La Intemperie**.

7 Diego Tatián, “Carta de Diego Tatián”, **La Intemperie**.

8 Horacio Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, **Políticas de la Memoria** n° 6/7, 2006, p. 19.

violencia”.⁹ En suma, el principio “no debes aceptar la muerte viniere de donde viniere” supone la violación de aquél otro, del cual éste no es sino una traducción suya, “No matarás”.¹⁰ Es, en fin, en este sentido que el mismo es “imposible”, como señala Tatián; no porque no sea *aplicable* a la realidad (algo demasiado bueno para ser cierto) sino porque es él mismo autocontradictorio; destruye su propio fundamento. Y, sin embargo, sigue siendo necesario: sin él no hay forma de distinguir política de terrorismo, un acto de justicia de un vulgar crimen.

Esto define lo que Tarcus llama la “conciencia trágica” del humanismo revolucionario. “El humanista”, dice, “se ve ante una íntima y desgarradora contradicción cuando debe matar, enfrentado al dilema entre el ‘no matarás’ y el deber de matar”.¹¹ Ella forma la estructura misma de la “razón militante”.

En **The Fragility of Goodness**, Martha Nussbaum analiza la estructura básica de la tragedia. Según muestra, toda la trama de una tragedia se despliega a partir de una contradicción, un “conflicto trágico”, como, por ejemplo, ¿debo proteger a mi familia aunque para ello deba perderse mi patria, o debo salvar a mi patria aunque para ello deba sacrificar a mi familia? La *adikia*, el trastocamiento del orden de un mundo, resulta de la “coexistencia irracional de dos *dikai* opuestos pero ambos válidos”.¹² En algunos casos, como en la **Antígona** de Sófocles, el héroe finalmente zanja el dilema simplemente optando por una u otra alternativa. Esto, sin embargo, de ningún modo resuelve la contradicción. La decisión se hace posible para el héroe sólo por el estrechamiento de su universo ético, que lo lleva a priorizar uno de los términos de la antinomia en detrimento del otro. Así, termina produciendo una acción moralmente reprochable, sin que pueda culpárselo por ello (es el propio campo de disyuntivas lo que lo obliga a hacerlo). La tragedia en sí, no obstante, mantiene abierta la contradicción, revelando su irresolubilidad última, mostrando que la coherencia en el conflicto sólo se logra al precio del autoengaño. “Lo más que nosotros (el Coro) podemos hacer por él es respetar la gravedad de su predicamento, respetar las respuestas que expresa su bien”;¹³ no podemos, sin embargo, compartir las mismas, simplemente porque no podemos optar, como el héroe, sin diluir el trasfondo trágico que subyace a su misma opción, sin vaciarla de contenido.

9 Maurice Merleau-Ponty, **Humanismo y terror**, Buenos Aires, Siglo XX, 1956, p. 54, citado por Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, **Políticas de la Memoria** n°6/7, p. 19.

10 Si hay algo que está claro también es que la democracia no es un medio apropiado para resolver el problema de la creciente injusticia social en el mundo. Los datos son absolutamente abrumadores al respecto. Para citar sólo dos: 1) las tres personas más ricas del mundo tienen la misma riqueza que el producto bruto interno combinado de los 48 países más pobres del mundo; 2) mientras que veinte años atrás el 30 % más rico del mundo poseía 30 veces más que el 30 % más pobre hoy posee 80 veces más.

11 Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, **Políticas de la Memoria**, p. 22.

12 M. Gagarin, **Aeschylean Drama**, Berkeley: University of California Press, 1976, p. 13, citado por Nussbaum, **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 26.

13 Nussbaum, **The Fragility of Goodness**, p. 50.

La pregunta que aquí surge, la perseverancia en esta “conciencia trágica”, ¿no nos conduce a la inacción, y, con ello, nos devuelve a las aporías del Alma Bella? En definitiva, ¿no es ella misma insostenible? El argumento de Tarcus parece moverse en esa dirección cuando señala la “ingenuidad” de León Rozitchner de querer hacer pasar los fusilamientos relatados por Jouvé como “hechos aislados y excepcionales”. Como muestra, forman parte integral de la tradición de izquierda y se suman a una larga lista de atrocidades sistemáticas perpetradas en nombre de la revolución. Es más, si somos consecuentes con el argumento de Merleau-Ponty de que “el humanismo, cuando quiere realizarse rigurosamente, se transforma en su contrario”, hay que admitir que forman parte esencial suya; están implícitos ya en la propia lógica de la razón militante. “Si el humanista quiere alcanzar la eficacia del represor, necesita liberarse de las ataduras de sus escrúpulos, desacreditándolos, por ejemplo bajo el rótulo de ‘moral pequeñoburguesa’”.¹⁴

Éste es, justamente, el núcleo del argumento de Merleau-Ponty en **Humanismo y terror**, en quien Tarcus se basa. Quienes condenan las masacres de la U.R.S.S., decía, “olvidan el problema que ha atormentado a Europa desde los griegos, a saber, que la condición humana pueda ser tal que no admita soluciones felices”.¹⁵ En definitiva, el militante, como el héroe trágico, estaría obligado a optar entre dos alternativas imposibles, privadas de todo contenido ético. Sea cual fuere su opción, en ningún caso podrá ya observar el principio de “no aceptarás la muerte del otro viniere de donde viniere”. Y esto hace estallar la distinción entre militancia política y terrorismo, entre justicia revolucionaria y vulgar crimen: ambos estarían inextricablemente asociados al punto de volverse indiscernibles.

Encontramos aquí, pues, la razón del carácter revulsivo de la carta de del Barco, puesto que hace colapsar el conjunto de antinomias a partir de las cuales la izquierda puede definir su identidad. Ella, pues, es mucho más que una admonición ética; tiene implícita una *crítica de la razón militante*. Como señala Tarcus, por detrás de la cuestión de la violencia, asoma aquella otra, que la apelación a la Historia busca rehuir, relativa a la subjetividad militante; no tanto *cuándo, en qué casos y circunstancias* la violencia es legítima, sino *quién* debe determinarlo.

Aceptemos, en principio, que es imprescindible, para lograr la liberación, matar al enemigo. Pero, ¿cómo se

14 Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, **Políticas de la Memoria**, p. 22.

15 Merleau-Ponty, **Humanism and Terror**, Boston, Beacon Press, 1969, p. xxviii. Más concretamente, con relación al juicio que terminó con la ejecución de Bujarin, Merleau-Ponty afirmaba: “Sus jueces no son impulsivos ni están mal informados. Es mucho más serio: saben que [Bujarin] es honesto; sin embargo, lo condenan como un deber político puesto que creen en el futuro socialista de la U.R.S.S... Él mismo sabe que es honesto (tanto como uno puede serlo) y se acusa a sí mismo porque siempre ha creído en la revolución. Nuestros críticos no pueden manejar estos tormentos y estas dudas. Repiten bravamente que un inocente es un inocente, un asesinato es un asesinato. Montaigne dijo: ‘el bien público demanda que uno mienta, traicione, masacre’. Él describía al hombre político atrapado en la alternativa de no hacer nada o ser un criminal ¿Cuál es el remedio? No hay remedio, si realmente se encuentra atrapado entre estos dos extremos aun tiene que actuar” (*Ibid*, xxvii-xxviii).

delimita al enemigo? ¿Es el militar alzado en armas, es todo militar, es todo policía? ¿Es la cúpula eclesiástica comprometida con el Poder, o toda la Iglesia con cada uno de sus curas y monjas? ¿Es el representante local del imperialismo, es el gran burgués nativo, es todo miembro de la burguesía, es el pequeño burgués fluctuante entre las clases, es incluso el campesino o el proletario sin conciencia de clase que apoya al enemigo?

No se trata sólo de establecer *dónde* termina la violencia legítima y comienza la ilegítima. También se trata de saber *quién* la determina, cuál es el sujeto que *decide* ese límite: ¿las masas a través de organismos de autodeliberación? ¿o las vanguardias armadas por su propia cuenta y riesgo, interpretando un “reclamo” de las masas? ¿o esperando su “aprobación” después de los hechos? Parafraseando a Lenin, podría decirse que el foquismo en la forma superior del sustituisimo.¹⁶

En última instancia, lo que muestra la carta de del Barco es que estos interrogantes se han vuelto irresolubles; que no hay modo de delimitar ese *nosotros* (los sujetos éticos) que pueda decidir al respecto en la medida en que justamente *es este mismo intento de hacerlo lo que es atroz*. No estamos aquí, pues, ante una imposibilidad de orden fáctico sino inherente.¹⁷

El planteo de Tarcus revela, sin embargo, hasta qué punto él tampoco puede aceptar completamente esta conclusión. Ello lo lleva a persistir en esa empresa (imposible) de discernimiento estableciendo algunos criterios que permitan determinar de manera “objetiva” cuándo la violencia es legítima.

El primer criterio, que surge de la cita anterior, pasa por retomar la vieja distinción (que agitó los debates en los años '70) entre “foquismo” y “guerra popular revolucionaria”. Sólo la violencia de las masas sería legítima. La raíz del problema radicaría en el “sustituisimo”, esto es, la pretensión de un pequeño grupo de arrogarse la representación popular y ejercer la violencia en su nombre. Esto, sin embargo, está claro que no resuelve la cuestión que él mismo plantea. ¿Es cierto que la violencia de muchos es más legítima que la de pocos?, ¿cuántos se necesitan para legitimar un asesinato?, ¿cómo distinguir entre un acto de justicia popular revolucionaria y la ley de Lynch? Y esto nos devuelve a la cuestión de fondo que este argumento de Tarcus no termina de resolver; quién puede decidir al respecto (y qué pasa si tampoco entre aquellos encargados de hacerlo hay acuerdo, ¿habrá que suspender entonces el juicio?, qué hacer, en fin, con los “disidentes”). Está hoy claro que los hechos históricos, en general, y los políticos, en particular, no llevan grabado su sentido en su frente. El criterio “objetivo” que establece Tarcus, en última instancia, ocluye el hecho de que toda acto de violencia

legítima de las masas requiere alguien que lo designe como tal; supone, en fin, su inscripción dentro de una cierta narrativa que le dé un sentido. Y es aquí que aparece el segundo criterio que propone Tarcus.

Llegado a este punto, retoma otro argumento de Merleau-Ponty que liga la cuestión de la legitimidad o no de la violencia a una imagen del porvenir. La cuestión, dice, “no es saber si se acepta o se rechaza la violencia sino si la violencia con la cual se pacta es ‘progresista’ y tiende a suprimirse o tiende a perpetuarse”.¹⁸ La traducción que el propio Merleau-Ponty realiza de esta afirmación (y que Tarcus no cita) es: “la astucia, el engaño, el baño de sangre y la dictadura se justifican si llevan al proletariado al poder y sólo en esa misma medida”,¹⁹ que es, en última instancia, el mismo argumento que sostienen los críticos de del Barco. Se trata, en definitiva, nuevamente de transferir a la Historia la responsabilidad por la determinación del sentido, lo cual se asocia, a su vez, al supuesto de que existe una meta en ella, un momento en que ésta (como Dios en el día del Juicio Final) habrá de emitir, de manera inequívoca, su veredicto.²⁰

“Humanismo ético” y “objetivismo revolucionario” son, en fin, dos caras de una misma moneda; ambos se fundan en una común visión teleológica de la historia. Ello es así porque, en última instancia, así como sin Dios tampoco la Historia se sostiene, sin Historia tampoco el Sujeto se sostiene, se revela igualmente ilusorio (una ilusión atroz, además). Llegado a este punto, pues, no podemos volver atrás y confiar que la historia nos redima de responsabilidad, pero tampoco podemos aferrarnos a la admonición ética subjetiva como salvaguarda, justamente porque los que se han quebrado (y este es el núcleo de la carta de del Barco) son los criterios que permiten delimitar el “nosotros” (sujetos éticos) de los “otros” (asesinos carentes de moral).²¹ Ese “nosotros” se ha convertido en un significativo vacío, el cual no puede llenarse de contenido sin reactivar todo aquello que determinó su quiebra.

18 Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, p. 1.

19 Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, pp. xviii-xix.

20 Tarcus, en realidad, agrega un tercer criterio para legitimar un acto de violencia: que la misma tenga un carácter defensivo. En este punto, sigue a Carlos Brocato, quien en *La Argentina que quisieron* afirma: La violencia se legitima históricamente por la intervención de las masas” al mismo tiempo que, éticamente, se justifica por “la inevitabilidad defensiva de las muertes que produce” [Carlos A. Brocato, *La Argentina que quisieron*, Buenos Aires: Sudamericana-Planeta, 1985, p. 157; citada por Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, *Políticas de la Memoria*, p. 15]. Sin embargo, esta afirmación contradice la anterior de que lo que legitima la misma es su efectividad en lograr terminar con toda forma de violencia: está claro que ello supone que la violencia de las masas asuma, en algún momento, un carácter ofensivo, y no sólo defensivo, con lo que dejaría de ser ya legítima. Es decir, sólo sería legítima en la medida en que fuera ineficaz para terminar con la violencia, permitiendo así que se perpetúe. Sea como fuere, el hecho es que tampoco esto resuelve el punto más fundamental: ¿cómo puede determinarse cuándo un hecho de violencia es un acto justificado de autodefensa popular y, fundamentalmente, a *quién* le toca la misión de hacerlo?

21 “La izquierda”, dice Blas de Santos, “podrá aspirar a autorizarse —y ganar credibilidad— cuando reconozca su continuidad con los impulsos, intereses y motivos que son causa de los comportamientos de sus adversarios; es decir, cuando renuncie a su extraterritorialidad subjetiva y admita que es parte de la misma estofa que el resto de la humanidad” (de Santos, *La fidelidad del olvido*, p. 76).

16 Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, *Políticas de la Memoria*, p. 22.

17 En un manuscrito inédito, Roque Farrán desarrolla la diferencia entre un concepto neokantiano de la ética, que tiende a interpretar el “No matarás” como una suerte de imperativo categórico, y un concepto lacaniano, que asocia dicho precepto como una referencia a lo *Real*. Agradezco a Roque Farrán por haberme facilitado su manuscrito.

Volvemos aquí a nuestro interrogante inicial planteado por Blas de Santos: ¿qué significa, para la izquierda, volverse sujeto (el “eso o ello se vuelve sujeto” de Freud) y dejar de ser mero objeto de la Historia? No se trata simplemente del gesto ético de asumir la responsabilidad por las atrocidades cometidas, sino de algo mucho más profundo y complejo: *lograr objetivar aquellas ilusiones primitivas en que se funda la propia identidad*. La historización de las “circunstancias en que la violencia se vuelve legítima” que demandan los críticos de del Barco no es meramente una autojustificación: es el mecanismo de defensa por el cual se elude la tarea de historizar esa misma afirmación, esto es, analizar cuáles fueron las condiciones históricas y circunstancias precisas que hicieron posible la emergencia de una *subjetividad militante*. Es aquí donde la frase de Levinas que cita del Barco cobra todo su significado: “La maldad consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos”. De lo que se trata, en fin, es de ir más allá de una *crítica de la razón instrumental* y avanzar en el sentido de una *crítica de la razón militante*. ¿Cómo puede la izquierda adentrarse en ese ámbito de ilusiones primitivas suyas sin destruirse como tal? La respuesta a este interrogante no es obvia. Entramos aquí en ese terreno en que todas las certidumbres de la izquierdas colapsan, ese núcleo traumático del cual la fijación obsesiva en el pasado es uno de sus síntomas.

Génesis y estructura de la razón militante

“Pedirles que abandonen sus ilusiones es pedirles que abandonen una condición que exige ilusiones”, decía Marx en su **Crítica de la filosofía del derecho de Hegel** sin sospechar que esta misma máxima se aplicaría con igual rigor a la propia militancia revolucionaria. La ilusión última en que ésta se sostiene radicará, justamente, en que el hecho de que comprometerse en una acción emancipadora nos libera de la necesidad de ilusiones. La destitución de las ilusiones es su ilusión primitiva, fundadora y, por lo tanto, intematizable por definición para ella. Como señala Blas de Santos:

Para Marx el problema de los sujetos frente a la exigencia de superar las ilusiones sobre su situación era pasar por alto que de lo que se trataba era de una situación que funcionaba a fuente de ilusiones. O sea, no se trata de condenar ese recurso de la subjetividad ante las realidades que decepcionan sus deseos. En rigor esa defensa tiene por función evitar el descalabro subjetivo que significa el fracaso de los dinamismos que preservan su colapso, en lo que Freud describió como trauma psíquico.²²

La izquierda no puede hoy, sin embargo, eludir la tarea de confrontar la precariedad y contingencia de sus mismos fundamentos aún al riesgo de su descalabro subjetivo.

Como señala Alain Badiou, la subjetividad militante es, en efecto, un fenómeno sumamente reciente, cuyos orígenes no pueden rastrearse más allá de comienzos el siglo XX, y responde a

circunstancias históricas y conceptuales precisas (es decir, se sostiene en un conjunto dado de idealizaciones históricamente localizables). No se trata de que antes no hubieran existido militantes sociales, sindicales, etc. Pero éstos no tenían en su horizonte inmediato la toma revolucionaria del poder; no constituía éste el objeto en función del cual se ordenaba concretamente su accionar (como ya tampoco lo es ahora, más allá de sus invocaciones, que pertenecen al puro orden del discurso). Es más, si seguimos a Badiou, el supuesto de la inminencia de una inflexión fundamental, un acontecimiento decisivo que cambiaría el curso de la historia, es el rasgo más característico que define al siglo XX como período histórico. Badiou lo llama el siglo de “la pasión por lo Real”.

El siglo XIX, dice, había sido un siglo de confianza en la marcha espontánea de la historia, en que ella misma, siguiendo sus propias tendencias inherentes, conduciría a la realización de los fines que le estarían adosados a su propio concepto. Pero ese horizonte de sentido se vería siempre proyectado hacia un futuro vago e indefinido. Con el siglo XX, la realización de ese ideal se volvería, en cambio, al mismo tiempo más inmediata y menos segura. Su llegada señalaría el momento en que las proyecciones de sentido deberían dar cuenta finalmente de su realidad. “Es el siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto, y no el siglo del anuncio y el porvenir”.²³ Pero esto, sin embargo, ya no podría confiarse exclusivamente al propio devenir histórico sino que requeriría una intervención subjetiva, que es la que se colocará ahora en el centro de la reflexión política.

Entre 1850 y 1920 se pasa del progresismo histórico al heroísmo político histórico, porque se pasa, tratándose del movimiento histórico espontáneo, de la confianza a la desconfianza. El proyecto del hombre nuevo impone la idea de que vamos a obligar a la historia, a forzarla. El siglo XX es un siglo voluntarista. Digamos que es el siglo paradójico de un historicismo voluntarista.²⁴

Esto explica el grado de violencia, hasta entonces inaudita y en apariencia irracional, que entonces se desata. “El proyecto es tan radical que en su realización no importa la singularidad de las vidas humanas; ellas son un mero material”.²⁵ Es, en fin, el siglo en que, como decía Malraux, la política se convirtió en tragedia. Y sólo en este contexto histórico pudo emerger la *subjetividad militante*. Privada ya de garantías objetivas a su accionar, rotas las certidumbres teleológicas propias de las visiones evolucionistas de la historia propias del siglo XIX, la empresa revolucionaria se convertiría en una de autoafirmación subjetiva: es el propio sujeto, se piensa ahora, el que construye la historia, le provee un sentido y la orienta hacia él.

¿Cuál es la estructura de esa *razón militante*? Quien planteó la existencia de un vínculo estrecho entre subjetividad militante y conciencia trágica fue Lucien Goldmann. Perdida la transparencia que le proveía la idea de la objetividad de sus fundamen-

23 Alain Badiou, **El siglo**, Buenos Aires, Manantial, 2005, p. 83.

24 Badiou, **El siglo**, p. 31.

25 Badiou, **El siglo**, p. 26.

22 De Santos, **La fidelidad del olvido**, p. 66.

tos, la práctica militante cobra entonces, dice, la forma de una apuesta pascaliana. La “apuesta” pascaliana a la existencia de Dios surge, como sabemos, de la imposibilidad radical de poder afirmarla racionalmente, de poder conocerlo a Él. En este sentido, el pensamiento pascaliano no es en absoluto escéptico. Por el contrario, es justamente la imposibilidad de conocer a Dios lo que, para Pascal, empuja al hombre a su búsqueda. La condición para ello, sin embargo, es Su mutismo absoluto: si Él se nos revelase, si encontrásemos en el mundo el menor vestigio de lo absoluto, algo de validez incondicionada, bien podríamos entonces reconciliarnos con éste y olvidarnos de Aquél. Es, en definitiva, en Su radical ausencia que Dios se nos hace presente. Algo similar ocurriría, para Goldmann, con el marxismo. Éste no se sostiene ya en la certidumbre de la Revolución, cuya realización ya no aparecería con la fuerza de un destino ineluctable. No podría aún afirmarse que sea posible. No es ese, en todo caso, el punto en que afina la razón militante. Lo que la funda no es ninguna certidumbre, sino un gesto (primitivo, elemental): la imposible adecuación al mundo, el rechazo radical a la persistencia de un mundo que, desprendido de todo horizonte emancipador, carecería de sentido, de realidad alguna, un mundo, en fin, cuya radical insustancialidad condena a la subjetividad militante a un permanente desajuste respecto de él. Es, pues, esta misma condición que la priva de garantías objetivas a su empresa la que la obliga también a persistir en ella.

Hay que decir, sin embargo, que las condiciones que habían permitido el surgimiento de esta subjetividad militante se han disipado. Si la idea de la Historia como un sustantivo colectivo singular (esto es, una entidad que despliega una temporalidad de por sí) fue denunciada, a comienzos de siglo XX, como una mera ilusión antropomórfica (la proyección sobre la misma de atributos que son propios, en realidad, a la acción intencional) que desnuda, en última instancia, la persistencia de un residuo teológico de pensamiento, hoy es esa misma denuncia la que hace manifiesto su trasfondo metafísico, se revela como sólo otra forma de ilusión antropomórfica.²⁶ En todo caso, ésta presupone ya a aquélla; teleologismo subjetivo y teleologismo objetivo se contradicen y se suponen mutuamente. Así como sin Dios tampoco la Historia puede sostenerse, sin una Historia, ningún Sujeto puede sostenerse: éste no podrá ya cargar, por sí solo, el peso de tener que investir de sentido un mundo y un despliegue histórico que, considerados en sí mismos, carecerían de todo sentido.

Entramos aquí en un contexto post-trágico de pensamiento, en que el accionar político se ve privado no sólo de garantías objetivas (la certidumbre de que las leyes históricas empujan en la dirección de la realización del propio proyecto político) sino también de todo soporte subjetivo que pueda sostener dicha empresa. No se trata que se hubiera demostrado la imposibilidad actual del socialismo: como vimos, no era ésta verdaderamente la premisa en que se fundaba la empresa militante (en verdad, ningún hecho alcanza a explicar el cambio en las condiciones

más general en que se desenvuelve el accionar político) sino algo, en verdad, mucho más grave para la izquierda. En este nuevo contexto aquellas ilusiones fundantes de la subjetividad militante se desnudarán como tales. Un siglo de “pasión por lo Real” dejará como legado la revelación de hasta qué punto la empresa de terminar con las ilusiones no es fuente de ilusiones sino ella misma una ilusión. Que la voluntad de terminar con las atrocidades no es una fuente de atrocidades sino ella misma una atrocidad. Y aun así, sin embargo, es cierto que ello no las vuelve a aquellas más aceptables como tales. De allí que no pueda todavía renunciar a la ilusión atroz de pretender terminar con ellas. En su imposibilidad de conciliarse con el mundo, la izquierda se verá, de este modo, condenada a reproducir esas mismas atrocidades que le impiden hacerlo, a volverse objeto de ese mundo al que desprecia. Y esto nos devuelve a nuestra pregunta original: ¿cómo puede la izquierda volverse *sujeto*?, pregunta que se despliega, a su vez, en otra: ¿cómo pensar la política en un mundo postsecular, en que no sólo nos vemos privados ya de la mano de Dios sino que todos sus remedos seculares (la Historia, la Razón, la Nación, la Revolución, etc.) se han también quebrado. No es posible hoy encontrar la respuesta; tampoco está claro aún siquiera que la haya. Pero, al menos, libros como el de Blas de Santos y polémicas como la suscitada por Blas de Santos nos permiten empezar a precisar cuál es el interrogante. La condición para ello es no hurtarse a sus consecuencias más perturbadoras buscando abrigo en viejas certidumbres que ya no ofrecen, sin embargo, ningún refugio seguro a las intemperies.

26 “Lo curioso”, señala Badiou, “es que hoy esas categorías están muertas, ya nadie se preocupa por crear políticamente un hombre nuevo” (Badiou, *El Siglo*, p. 21).