



Seminario

Hacia el Fin del Milenio

(8 de abril - 1º de julio 1992)

Tema General:
Las incertidumbres del pensamiento

Mesa
El lugar del sujeto

2

Enrique Marí
Raúl Cerdeiras
Fernando Ulloa

INTRODUCCION A CARGO DEL COORDINADOR GENERAL Lucio Cerdá

La mesa del miércoles pasado nos ha brindado un interesante pie para la reunión del día de hoy. En un momento de su exposición, José Nun, planteó que el debate o los debates que se podían hacer sobre la historia interpelaban precisamente a la condición de un sujeto de la historia. El tema de hoy se relaciona en tanto incluye aquellos interrogantes acerca del sujeto y su lugar, en un momento en que —como señalaba Claudio Lozano y yo mismo— se nos impone una reflexión acerca de los silencios de un pensamiento que considerábamos omnipresente, hegemónico. Entonces, creo que

viene bien en esta segunda mesa la interrogación acerca del sujeto.

Nos acompañan, a mi izquierda, el Dr. Enrique Marí (en algún momento nos ha dicho que es ex-abogado); en la punta de la mesa, el Dr. Raúl Cerdeiras y, a mi derecha, el Dr. Fernando Ulloa (algunos lo llaman “el Maestro”).

Quien les habla, Lucio Cerdá, va a hacer de moderador de la mesa de esta noche. Seguiremos las mismas pautas del miércoles pasado: expondrán los panelistas y luego Uds. harán las preguntas que crean convenientes. Le doy la palabra a Enrique Marí y comenzamos.

EXPOSICION DE Enrique Marí*

El tema que voy a desarrollar se incluye dentro del problema del sujeto al fin del milenio, que es el tema general del Seminario.

Para hablar del sujeto al fin del milenio tendré en cuenta una situación de evolución, evolución histórica. Hablaré, entonces, de la evolución del sujeto en la filosofía y en la historia.

El problema del sujeto y de la subjetividad humana se plantea en muchas disciplinas. Se plantea, ciertamente en psicoanálisis, en sociología, en el terreno jurídico, se plantea en fin en muchas direcciones. Me voy a referir a algunas orientaciones evolutivas que toma la forma del sujeto.

El concepto de sujeto aparece en la modernidad, digamos Siglo XVI, y parecería que, en la actualidad, somos testigos de su "canto de cisne", baste observar los problemas ocasionados por la reacción contra la modernidad después de lo que se conoce por posmodernismo o posmodernidad.

Si arrancamos del Siglo XVI, para saber cómo se plantea la temática del sujeto habría que analizar qué es lo que plantea esta nueva temática propia de la modernidad. Veremos, entonces, que resulta un problema de la subjetividad con referencia a un acontecimiento histórico anterior, con referencia a episodios históricos anteriores. Es decir, los episodios anteriores se instalan en la Edad Media. La Edad Media ocupa casi la mitad de los 20 siglos, así que es un período muy extenso, muy largo. No existían referencias al sujeto porque había garantías de la organización social, garantías de la estructura

medieval que eran de tipo divino.

En el plano de la política, la Edad Media se caracterizaba por una organización piramidal, una concepción descendiente del poder. El poder venía desde la punta de la pirámide y se depositaba en las cabezas o en las testas de los príncipes y reproducía una estructura de tal forma que, debajo de los señores feudales, un sistema de soberanías desagregadas, estaba el clero que le servía de sustento, de apoyo ideológico al poder de los señores feudales. Por debajo del clero, en una situación de absoluta inferioridad, se encontraban los siervos de la gleba, considerados en un estatuto mejor que los esclavos de Roma o de Nubia o los esclavos de las galeras, pero a nivel muy inferior respecto de las otras dos capas o las otras dos clases.

Esta existencia de diferentes capas y clases sociales era una verdadera división en clases sociales, y —sabemos— donde existen clases sociales, hay lucha y contradicciones de clase. Al presentar los fundamentos de esta sociedad, el clero no hacía referencia a división de clases o contradicción de clase alguna; por el contrario, planteaba esta situación como una simple división del trabajo. Así como en la esfera celeste había jerarquías —Dios, los ángeles, los arcángeles— las había también en la esfera terrestre.

Esta teoría sustentaba la armonía de una sociedad o de la división de este tipo: era una simple división social y había una armonía social, en lugar de lucha de clases había armonía social. Por supuesto que los siervos de la gleba no pensaban así. En el Siglo XVII, se levantaron 30.000 en Milhausen, conducidos por un pastor protestante, Tomás Müntzer, que fueron derrotados y muertos. Había, entonces, contradicciones de clase. En el orden económico, se

(*) Profesor de Filosofía en Bs. As. e Investigador del CONICET.

presentaba una economía muy cerrada, sin excedentes de capital, porque la producción era agraria y, por lo tanto, la economía era específicamente de consumo, de materia prima para consumir. La gente del poder, los señores feudales, aumentaban la producción cuando era escasa, sencillamente por medio de la guerra, la lucha de todos contra todos, como va a decir Hobbes más adelante. Se producía, entonces, aumento de los siervos de la gleba y de la producción agraria, pago de rescates, alianzas, etcétera.

Esta sociedad estática se basaba en su referente divino. Después de una conquista había excedente de producción que tenía que ser consumido porque, de lo contrario, se deterioraba. Adam Smith habla de una anécdota del Conde de Working, quien luego de una guerra en la que derrotó a sus enemigos se encontró con un exceso de excedente, el cual al no haber intercambio comercial, por ausencia de una economía monetaria, debió ser consumido. De allí que se recurriera al timbre de honor de los señores feudales que eran las fiestas, los torneos, la dilapidación de los productos conseguidos, etc. Es decir, que no se concebía el ahorro.

En cierta forma, tiene razón este sociólogo conservador, Daniel Bell, al decir que, a diferencia de una economía capitalista, de ahorro, donde se ahorra para después conseguir inversiones para el futuro, en la sociedad feudal sucedió exactamente lo contrario. De allí, acaso, una frase muy interesante que dice: *"...el enemigo más importante de una sociedad capitalista no es el marxismo sino las tarjetas de crédito"*, porque con la tarjeta de crédito, consumo hoy en lugar de ahorrar y guardar para mañana. Este sistema político de armonía social y sistema económico desigual tenía su fundamento ideológico en la religión.

A fines del Siglo XV se produce la crisis a raíz del desarrollo del trabajo artesanal y acontece, entonces, un cambio en toda la estructura de la Edad Media. Aparecen —Siglos XVI, XVII,

XVIII— concepciones en la Modernidad, totalmente diferentes. Es decir, contra un sistema cuyo garante era Dios, la divinidad, se opondrá como garante a un sujeto individual secularizado, al individuo. Por supuesto que no me refiero al individuo aislado, —Juan, Diego, Pedro— sino al sujeto, el sujeto filosófico, el sujeto del que habla Descartes cuando habla de sujeto libre, constituyente, que pone las categorías de la historia, de la filosofía. Entonces, esto es lo que explica, históricamente, el nacimiento del sujeto: las oposiciones contra el antiguo sistema feudal.

Esta función del sujeto como garante, en sus distintas expresiones pero sobre todo en el aspecto jurídico —de sujeto jurídico, el hombre que tiene igualdad de derechos como lo define la Revolución Francesa, un sistema igualitario de reparto del derecho "todos son iguales ante la ley"— constituye realmente una ficción porque en economía las cosas no suceden así. Es decir, existe una definición previa, una estructura previa que determina el lugar que cada uno de los hombres ocupa dentro de una estructura.

El Siglo XVIII, que es el siglo del Iluminismo, ha pasado y ha pasado también el XIX, del Positivismo, llegando a este Siglo XX, donde la concepción del sujeto comienza a deteriorarse un poco.

¿Cómo se expresa este deterioro en el pensamiento occidental? Comienza con la puesta en duda del sujeto fundante o garante de todas las categorías. Si vemos, por ejemplo, lo que pasa en Francia, en el pensamiento francés, en el Siglo XX, cómo inicia el siglo, llegaremos hasta dos grandes tendencias. Por un lado, la filosofía positivista, heredera de la filosofía del Siglo XX y, por otro, una tendencia que siempre estuvo en pugna con el positivismo, cual es la espiritualista, tendencia católica, religiosa, etc. Cuando se produce la Primera Guerra Mundial, la guerra del '14, trae consigo un terrible pesimismo, toda guerra produce un gran pesimis-

mo. Aparecen, entonces, movimientos como el de los surrealistas, gente de gran lucidez, brillantes en sus cosas pero totalmente contrarios a todas las categorías filosóficas de sujeto, sujeto racional portador de la razón. Aparecen, por ejemplo, dichos como: *"todo lo escrito es una porquería"* o actitudes como la de Prevert quien se para frente a un grupo de mujeres y muestra sus miembros desnudos, él mismo lo defiende diciendo: *"es el acto de libertad más grande que existe sobre la tierra"*. Se trata de responder a los instintos, a los sueños, a la imaginación y no a la razón.

En la entreguerra, cuando se perfila la Segunda Guerra Mundial, comienza la declinación del surrealismo, acaso porque ante los acontecimientos hay que tomar posiciones. Algunas figuras del surrealismo como Aragón, por ejemplo, van tomando posiciones. Algunos se hacen comunistas. Es decir, toman posiciones concretas y ya no pueden seguir apegados a la imaginación o a los sueños. Aparecen el primer Sartre y el segundo Sartre. El primero existencialista, el segundo, más ligado al marxismo. Y la Segunda Guerra produce una gran ola de optimismo, porque se supone que si se ha derrotado a la irracionalidad del nazismo, entonces el racionalismo tiene que venir a ocupar nuevamente su lugar. Y en el racionalismo que ocupa de nuevo su lugar encontramos a la filosofía cartesiana, la concepción del sujeto constituyente de todas las categorías y de la filosofía y de la historia.

Una serie de acontecimientos políticos pone en duda todo este tipo de cosas. Por ejemplo, la derrota de los franceses en Dien-Vieng-Pu, los Ho-Chi-Ming ganan la partida. Existe un hecho político decisivo que es Argelia. Argelia produce un gran trastorno en toda la intelectualidad francesa, que ve que franceses de la OAS, compatriotas de ellos, torturan, matan, atropellan los derechos humanos.

En fin, toda una serie de cosas que cuestionan a la Razón. Entonces, se comienza a pensar que,

en realidad, no existe un sujeto libre, constituyente o un sujeto tipo kantiano, el sujeto trascendental que acompaña todos los actos del hombre. Aparece así, el gran desarrollo del estructuralismo en todas las disciplinas cuyo auge se sitúa en las décadas del '60 y '70 y que se desenvuelve prácticamente en todos los círculos; posteriormente reemplazará al racionalismo tradicional basado en la teoría del sujeto. Ya no es el hombre, ya no es el individuo, ya no es el sujeto el que fija el lugar, sino que son las estructuras las que fijan las sociedades. Es decir, la estructura fija el lugar en un cuerpo social. La estructura, tal como lo plantea, por ejemplo, Althusser en sociología, en la historia; la estructura del inconsciente, la que fija el lugar de las personas, temática que desarrolla Lacan; la estructura que fija el lugar de las personas, en los estudios de Lévy-Strauss sobre antropología. Entonces, todas estas estructuras, ya sea en psicología, en sociología, ya sea en historia o en el derecho, donde está también el sujeto jurídico, empiezan a sustituir la concepción del sujeto de la modernidad que, a su vez, se había erigido contra lo religioso-medieval.

Así continúa la historia en la que aparecen autores llamados posestructuralistas. Hasta que, prácticamente a fines del milenio en filosofía, ese estructuralismo, que tenía también una enorme dosis de racionalismo, empieza a ser sustituido, después de los escritores posestructuralistas como Derrida, Deleuze, etc. por los posmodernos. Y los posmodernos también eligen, vuelven un poco aunque no exactamente, a una especie bastante semejante a la de los surrealistas, descreen del sujeto racional que pone las categorías, descreen de la racionalidad y apuestan a una desagregación ubicada en los distintos segmentos. Para ellos no existen conjuntos, no hay centralización, sino que se trata de una descentralización donde los hombres están aislados, donde hay un juego no coherente y regulado por una estructura, un juego de libertades que no responden a un orden determi-

nado, que no responden a un sistema fijo y regulado de relaciones sociales.

Por eso si uno observa las cosas desde un punto de vista histórico, se encuentra con que toda concepción del sujeto, producto del racionalismo del Siglo XVI e indispensable y fundamental porque tenía que ofrecer un fundamento, una garantía al desarrollo de las sociedades frente a la garantía divina que había sido desapoderada de alguna manera, tiene estos dos o tres siglos de brillo y, al final del Siglo XX, al final del milenio, aparece sumamente cuestionada por el posestructuralismo y luego por la posmodernidad.

He planteado este tema del sujeto mediante una serie de referencias históricas porque las categorías filosóficas, es decir la filosofía no cae del cielo, ni brota de las piedras: responde

a circunstancias y a relaciones históricas y por eso es importante conocer cómo se produce, qué es esto del sujeto, por qué aparece, por qué tiende a desaparecer. La tendencia del sujeto a desaparecer me parece que plantea esta cuestión del desarrollo actual del capitalismo tardío, del capitalismo de avanzada como suele llamarse también, donde la máquina, el robot va sustituyendo al hombre cada vez más. Una sociedad cibemética, una sociedad informática, una sociedad donde se quiere hacer aparecer al hombre como pleno de individualidad, el individualismo llevado a su máxima expresión, que es una manera de dejarlo inerme frente a todas las acechanzas que recibe, desde el exterior, ese individuo aislado, a quien se le pretende hacer creer que ahora sí es dueño verdadero de sus actos.

EXPOSICION DE Raúl Cerdeiras*

Yo creo que nos toca vivir un tiempo excepcional. Casi comparable al 1600. Porque hoy estamos recibiendo los efectos de lo que podríamos llamar una serie de gritos, de ruidos, de situaciones incomprensibles en su momento que, desde hace más de 100 años, están golpeando a una determinada visión de la cultura, a una determinada concepción del sujeto, a una determinada forma de estructurarse la experiencia humana.

Pero claro, esos gritos fueron proferidos, pero no escuchados. Fueron rebobinados, interpretados dentro de la concepción dominante, siendo que, justamente esos gritos venían a subvertir las bases mismas donde estaba apoyada toda la estructura dominante sobre la cual se realizaba una experiencia humana.

¿Qué concepción era la dominante y qué iba a quedar cuestionado por esos gritos? Una palabra la puede resumir: la modernidad. Un gesto inaugural la puede ubicar: la filosofía de Descartes. Movimiento por medio del cual se funda una posición subjetiva y una concepción del mundo que abre el espacio para a su vez poder componer aquellos gritos proferidos hacía más de 200 años en Europa, y que subvertían el sistema hegemónico, teológico y medieval reinante. ¿Cuáles fueron los gritos de los que se hizo cargo Descartes? Hablamos del Renacimiento florentino, hablamos de los viajes de Colón, de Copérnico, de la revolución científica, es decir, del nacimiento de la ciencia moderna y su proyecto gigantesco de matematizar el conocimiento por medio del esfuerzo de Galileo, de

Kepler, contemporáneos todos de Renato Descartes.

Descartes construye, abre un espacio de composición de todas estas experiencias y muchas otras más que no podría enumerar, ya que quiero atenerme a los 20 minutos que se me han otorgado.

Actualmente ese espacio cartesiano recibe también, hace ya más de un siglo y medio, los gritos suficientes para que seamos en la actualidad efectos y, al mismo tiempo, gestores de una posición absolutamente novedosa en el plano de la cultura. Por eso yo creo que éste es un tiempo excepcional. ¿Qué estructuró Descartes? Descartes estructuró —dijo Marf— un sujeto pero que se autofundaba. Es decir, un sujeto que encontraba su certeza, su verdad, en esa certeza que la conciencia tiene de sí misma, constituyéndose de esa manera en un sujeto en sí, por sí y para sí, independientemente de cualquier sanción exterior, sea ésta divina o puramente objetal, es decir, del mundo circundante.

Sobre la base de la constitución autónoma del sujeto, se abre la experiencia fantástica que es la experiencia de la modernidad, una de las más impactantes experiencias humanas. Porque a partir de ese sujeto, lo otro, lo que queda enfrentado al sujeto se va a constituir en objeto y, a partir de esa relación sujeto-objeto, se va a establecer el proyecto de conocer ese objeto; y ese conocimiento sólo podía ser posible si se estructuraba un procedimiento de acceso al objeto que rompiera las estructuras del pensamiento medieval en el plano del saber. Me refiero a que ese proyecto de formalización del pensamiento, llamado matematización del conocimiento —la ciencia moderna—, podía reinscri-

* Filósofo, abogado, director de la revista "Acontecimiento".

bir a ese sujeto en su relación con el mundo, con el que había roto para poder constituirse autónomamente. Esta estructura, de la que yo sólo quiero plantear sus bases fundamentales, encuentra en este sujeto, que sostiene la representación del mundo, su centro fundante. A partir de este momento se abre lo que podríamos llamar la era de las representaciones del mundo, y la época de las representaciones del mundo necesita un articulador sobre el cual se pueda sostener una representación; eso es lo que afirma y constituye Descartes, es decir, ese sujeto autónomo, sujeto transparente, sujeto idéntico a sí mismo: Yo, que se sostiene en su propio acto de pensar. Ese es el sujeto que sostiene la representación de lo otro, que es ahora puesto en términos de mundo, en términos de objeto. Los instrumentos que van a quedar ensamblando toda esta estructuración resultan una cierta lógica, una lógica aristotélica, intocada. Una cierta representación del espacio, el espacio euclideo, intocado. Una cierta visión de la naturaleza, la visión mecanicista, racional, que se conoce con el nombre de mecánica o física newtoniana. Lógica aristotélica, geometría euclidea, física newtoniana, sujeto autoconsciente y noción del conocimiento y del saber en un proyecto, el proyecto del progreso, el proyecto de que es posible conocer el mundo, de que es posible conocer sus leyes, apropiarse de la realidad, poner objetivos a partir de los cuales los hombres se movilizarían.

Esa es, fundamentalmente, la estructura de la modernidad. Ahora vienen los gritos. Allá por 1830, nacen lo que se llaman las geometrías no euclidianas. ¿A quién le importa las geometrías no euclidianas? Pasa. Un filósofo, Nietzsche, da un grito aterrador: ojo, el desierto crece, vamos a vivir la época del nihilismo, quizás esto lleve siglos, viviremos la etapa del último hombre, ¡Dios ha muerto!, ¿se enteraron? Al mismo tiempo, en esa misma época, un vienés pronuncia algo absolutamente inaudible en su época: hay pensamientos inconscientes, el sujeto no

está centrado sobre la conciencia, el sujeto está constituido en otro lugar que no es el de la conciencia. Siguen los acontecimientos. A principio de siglo se produce una crisis fundamental, inquietante, en el campo de la razón. Se quiebran la razón y la lógica aristotélica, aparece una lógica que ahora actúa sin referente, aparece una matemática que descubre que la paradoja no es algo que es exterior a ella. Aparecen teoremas fundamentales: el teorema de incompletitud, el de la indecidibilidad demostrando que es imposible que la razón, librada a su propio esfuerzo, llevada a su más alta y digna tarea —que es la formalización de los lenguajes de la matemática y de la lógica— aún ahí es imposible que componga la idea de un todo. Llega Saussure, la lingüística estructural, para agregar otro componente: la arbitrariedad entre el signo y la cosa. El sentido no es una propiedad de las cosas del mundo, el sentido, el significado es un asunto del lenguaje. Einstein perturba totalmente la visión tridimensional de la mecánica newtoniana y no me quiero adentrar en el tema de las vanguardias estéticas, no me quiero poner a hablar de Van Gogh o de Picasso. Eso sucedió hace 100 años o más, sin embargo, la función ideológica de la modernidad, fundada en esa estructuración cartesiana, lee esto, lo recibe y lo inscribe todo como puede, a su manera, en los pilares que sostienen su interpretación, siendo que esos pilares eran los que estaban perturbando estas ideas.

Y así transcurre la Historia. Pero hay un momento en que las cosas parecen cambiar, y yo lo voy a fijar, no casualmente, en un hecho: Auschwitz, el nazismo, Hiroshima, los crímenes del terrorismo stalinista. Punto de inflexión a partir del cual se va a desarrollar todo lo que Uds. habrán percibido, porque fue parte de nuestra cultura: lo que se llamó "la vuelta a". Volvamos a Freud y aparecerá Lacan, volvamos a Marx y aparecerá Althusser, volvamos a la lingüística estructural y aparecerá Lévy-Strauss. Es decir, volvamos a aquellos gritos que no fueron

escuchados en su momento para ver si otra cosa se puede procesar en esas configuraciones. Y realmente sí.

En todas esas visiones, en todas esas experiencias, se estaba configurando el derrumbe de una manera de pensar, de una manera de constituir una experiencia. Actualmente asistimos a ese espectáculo, pero resulta un espectáculo trucado, porque quedó o está quedando ahogado en una polémica estéril, polémica entre modernos y posmodernos. Unos, reafirmando, explícita o implícitamente que la modernidad tiene cuerda para rato; incluso para pensar estos hechos que acabé de nombrar, y la "filosofía" posmoderna que vive de los escombros de la caída de la modernidad y que ha pronunciado explícitamente su renuncia a pensar, dejando esto librado a un juego, el juego del lenguaje, a una filosofía que podríamos llamar la sofisticada moderna, a un principio del cual Wittgenstein fue su enunciador: *"dé lo que no se puede hablar, callarse"*.

Esta polémica entre modernos y posmodernos tiene un punto de coincidencia fundamental. Ambos renuncian a la política. Ambos renuncian al pensamiento político. Unos, los modernos, porque han aceptado la moral del esclavo, la democracia: la representación es mala —dicen— pero frente a lo peor que es lo otro, quedémonos con esto. Los posmodernos dicen: Si no hay más un sentido en la Historia, si no hay más realidades consistentes, si no hay más garantías para la acción, si todo esto es un juego que termina en un agujero en el que todo se pierde en una indiferencia generalizada, ¿qué podemos hacer? Nada. Cuidemos nuestros cuerpos, vivamos la intimidad, gocemos lo que podamos, el mundo pasará. Otra alternativa no nos queda. Seamos realistas, hagamos, entonces, lo posible. No nos aventuremos a nada que implique alterar este marco, saltar este cerco.

Pues bien, intencionalmente he dejado un nombre sin mencionar. Acaso, para mí, el más

importante, puesto que trato de dirigirme a Uds. para plantear el problema del sujeto político y no he nombrado a Carlos Marx. Pero él tiene mucho que ver en todo esto, ya que hoy también se asiste a unos supuestos funerales de su pensamiento. A mí me gustaría tener mucho más tiempo para explicar qué quiere decir "supuestos funerales". Pero lo cierto es que el marxismo está en una posición sumamente conflictiva porque, por un lado, es cierto que el pensamiento de Marx se constituye en el seno de una filosofía de la Historia, en la constitución de un sujeto de la Historia que tiene todas las propiedades de un sujeto cartesiano, esto es, un sujeto que es central, sustancial, reflexivo y esto forma, diríamos, las condiciones fundamentales de lo que globalmente uno llama el pensamiento metafísico. Pero también es cierto que el marxismo resultó portador de una gran invención política, cual es haber constituido un sujeto, haber constituido al proletariado en sujeto de la Historia. Y aquí podemos encontrar una doble alternativa para leer este acontecimiento.

O nosotros interpretamos —como lo interpretó el conjunto del pensamiento moderno— que Marx analizó las leyes de la Historia, encontró un sujeto portador del destino y del progreso de la Humanidad, por lo tanto, no hizo más que proceder a señalar que el político debería ser *"la partera de la Historia"*, es decir aquel que ayuda a que algo que inevitablemente se va a producir, se produzca —ésta es una versión. O bien nos inclinamos por otra versión, aquella que dice que no existe proletariado con capacidad para la política si no hay una intervención creativa de ese acontecimiento, en función de la obra y la acción del propio Marx. Es decir, pensar que este sujeto es un sujeto no descubierto sino construido. Y alrededor de este sujeto se organiza una experiencia, la más grande experiencia política que recuerda la Historia a partir de la Revolución Francesa y que actualmente se dice que está muerta.

Obviamente está muerta. Yo creo que está muerta. Pero lo que yo no acepto es que la muerte del marxismo sea la muerte que proclaman estos enterradores. ¿Por qué? Porque yo no puedo aceptar que maten al marxismo quienes fueron irremediabilmente muertos antes por el propio marxismo. Porque no creo que nadie, Margaret Thatcher, Ronald Reagan, Bernardo Neustadt, o cualquiera de los personajes que proclaman la muerte del marxismo —junto con una gran pléyade de renegados que han ocupado puestos importantes como asesores— yo no creo —repito— que sean ellos los que presenten otra nueva concepción de la política que no sea la vieja concepción democrática, representativa y liberal. Es cierto, el marxismo ya no puede generar actividad política, el marxismo realmente está muerto, pero no es ésa la muerte que, eventualmente hay que celebrar sino que, la muerte es lo que tenemos que hacer realizando en el campo de la política, el grito necesario que se realizó en otros campos de la actividad humana.

Es decir, la política es aquello que quedó intocado, atravesado por toda la Modernidad. Hoy se muestra como el reducto de toda la metafísica y la visión sustancialista de la vida y del hombre. Mientras que en el plano de la ciencia se han producido los cambios que yo les habíamencionado, en el campo de lo estético, en el campo de la subjetividad humana, etc. Mientras eso ha hecho eclosión, lo que no ha hecho eclosión —gracias a lo que yo podría llamar, un paradójico paso atrás— es justamente el campo de la política. Por eso afirmo que hoy la política está sustraída al pensamiento. No hay política, no hay sujeto político. Al sujeto político no podremos, en consecuencia, ir a buscarlo y encontrarlo de la mano de los procedimientos clásicos con los que se pensó siempre a un sujeto. Es decir, no se puede restaurar la idea de un sentido o de un progreso en la Historia y, a partir de eso, designar como tal a tal sujeto y de ahí reproducir nuevamente, una experiencia que sabe-

mos de antemano agotada.

Supongamos a muchos, creyendo que el Sur es el nuevo sujeto de la Historia: la palabra Sur condensaría, entonces el progreso, lo bueno, el sufrimiento, la esperanza. Todo aquello que esté con el nombre Sur resultará, entonces, bueno. Todo lo que está con el nombre de Norte será, en cambio, malo. Esta sería una forma que tomo rápidamente como ejemplo para graficar lo que significa recaer exactamente en la misma problemática. En cuanto a lo que habría que pensar hoy en día, convoco con esta exposición a todos los que como Uds. tienen la paciencia de escucharme, a que hagamos el esfuerzo, sin olvidarnos las tremendas revoluciones que sacuden todos los campos de la cultura, que no renunciemos a pensar lo radicalmente nuevo de nuestro propio campo, allí donde uno pone su corazón. Es en el plano de los sentimientos políticos, en el plano de la decisión política, que el pensamiento no debe renunciar a pensar la política, no debe renunciar a pensar un sujeto, pero eso sí, reconociendo que hay una época que se desmorona, hay una época a la que ya no se puede volver más. Recién cuando nosotros podamos pensar, podamos inventar, podamos reflexionar una nueva forma de pensar la política, podremos acaso gestar a los verdaderos enterradores del marxismo, a éstos hay que ir a buscar, a éstos hay que esperar, éstos son los que nosotros tenemos que producir.

Sé que estoy excediéndome en el tiempo, pero quiero terminar con una frase. A Einstein le sucedió lo mismo, de alguna manera con Newton. Porque qué significó Einstein sino una ruptura fundamental y decisiva con todo el universo del pensamiento newtoniano. ¿Desapareció la física porque se hizo saltar por el aire la concepción newtoniana? No. ¿Desapareció la matemática porque esté llena de paradojas? No, etc., etc. Y menos qué decir que no desaparece el sujeto porque él sea ahora considerado sujeto del deseo inconsciente. Pero Einstein se encuentra con un pequeño problema, llamémos-

le sentimental, que a mí me toca. Escribiendo sus memorias personales, cuestionándole toda la estructura y las bases sobre las que se sostenía el pensamiento de Newton, en el medio de sus fórmulas, en el momento en que está desgarrando a ese pensamiento, escribe algo que es el homenaje, el homenaje que los grandes le promulgan a los grandes y dice así: *"Basta ya Newton, perdóname. Tú encontraste el único camino que en tu tiempo era posible para un hombre con las más altas capacidades del intelecto y la creatividad. Los conceptos que creaste dominan todavía nuestro modo de pensar en física, aunque sepamos ahora que han de ser reemplazados por otros mucho más alejados de la esfera de la experiencia inmediata si queremos intentar una comprensión más profunda de cómo se interrelacionan las cosas"*.

Si cambio a "Newton" por Marx y "naturaleza" por política, quedaría algo así: *"Basta ya, Marx, perdóname. Tú encontraste el único camino en tu tiempo..."* Estos son los enterradores que hay que producir. No los que han enterrado a un marxismo vulgar, que han pensado que el problema de la política se solucionaba diciendo que con el stalinismo reinó el terror y no darse cuenta, justamente, de la más absoluta paradoja, cual es que el único triunfo fue el del marxismo vulgar. ¿Por qué? ¿Quién niega hoy

que la economía lo recubre todo? ¿Qué político de derecha en la actualidad no proclama abiertamente que un buen ministro de economía, si es un exitoso empresario es mejor? ¿Quién no sabe que las relaciones comerciales, económicas y de mercado atenazan a todo el globo terráqueo? ¿Quién no sabe hoy, por la experiencia de los países del Este, que quieren pasar de un régimen totalitario a un régimen democrático, que no se puede sostener un régimen democrático, políticamente, sin llamar al propietario privado de los medios de producción? ¿Y quién si no estos "malditos" marxistas habían dicho que los gobiernos eran las gerencias generales de los intereses económicos de la burguesía? Hoy, decir esto es una tontería. Si yo me paro en la vereda y digo: este gobierno está dominado por determinados intereses económicos, todos me dirán: "pero, por supuesto que sí y ¿por quién querés que esté dominado?, si para eso están los políticos, para gestionar a esta gente, para tratar de encontrar la mejor salida". Eso demuestra dos cosas: que el marxismo ya no puede fomentar más una política y que aquellos que dicen que el marxismo está muerto, al que mataron fue a un marxismo vulgar y, por último, que la paradoja reside en que están cumpliendo a pie juntillas lo que ese marxismo vulgar había establecido.

EXPOSICION DE Fernando Ulloa*

Fui pensando dos comienzos para mi intervención. Voy a decir los dos. El primero surgió cuando escuchaba a estos dos filósofos de tan abarcativos diseños, y pensaba que yo, como psicoanalista clínico y acá sentado donde estoy, en el medio, corro el riesgo de quedar en el lugar de *"la mortadela del sandwich"*. Felizmente, junto a mí, está otro clínico, así que, en todo caso, será un sandwich mixto por lo menos. Pero después, levantando más la puntería, pensaba en lo que decía Cerdeiras con respecto a los enterradores, y esto trajo a mi memoria un poema de León Felipe que dice así: *"...que no se acostumbre el pie a pisar el mismo suelo / ni el tablado de las farsas ni la losa de los templos / ...No sabiendo los oficios los haremos con respeto. / Para enterrar a los muertos / como debemos / cualquiera sirve, cualquiera... menos un sepulturero..."* A esos sepultureros seguramente inservibles se estaba refiriendo Cerdeiras como enterradores pretensiosos del marxismo.

Yo no voy a hablar desde lo abarcativo filosófico, sino desde una práctica teórica extraída de mi práctica concreta, como un analista que trabaja diariamente en el campo público, que trabaja como institucionalista, no en los hospitales sino con los hospitales.

Cuando los organizadores me consultaron acerca de cómo me presentarían, me pareció importante decirles que mencionaran mi pertenencia al grupo H8, grupo que integramos con algunos compañeros, algunos están acá en la sala, y con los que trabajamos permanentemente tratando de recuperar en las instituciones al sujeto humano.

* Profesor, psicoanalista, institucionalista y coordinador del grupo H8.

Tal vez mi exposición va a estar muy atravesada por la subjetividad, hasta diría por la intimidad. En H8 solemos decir que cuando se logra superar la intimidación, se recuperan condiciones de resonancia íntima. Es decir aquello donde se expresa que, activamente, el sujeto es solidario. Es cierto que el concepto de sujeto no es un concepto unívoco, aséptico, sino multifacético. Más allá del memorioso conocimiento primario, donde al sujeto se lo identifica como todo objeto del que dice algo el predicado, y ya introduciéndome en la especificidad psicoanalítica, por momentos en el folklore psicoanalítico, diría que nosotros solemos hablar del infantil sujeto, del edípico infantil sujeto, aquel de los 5 años de vida, que constituye un punto disposicional presente en todo individuo, punto que multiplicado por cuatro —diría— puede organizar aquel amor entusiasta que proclama tener siempre "veinte años en un rincón del corazón". Pero superando el folklore analítico, se ha hablado acá del sujeto cartesiano, y esto me da pie para incursionar en un terreno que no es todo de mi incumbencia, no lo es la filosofía, pero asentaré desde esa base lo que es el sujeto de mi práctica psicoanalítica.

El sujeto cartesiano no corresponde tanto a la frase más difundida del "pienso, luego existo", porque eso implicaría, como se sabe, un silogismo: todo el que piensa existe, yo pienso luego existo. Y creo que la fórmula fuerte de Descartes es *"pienso, existo"*. Vale decir, el sujeto se enfrenta consigo mismo, todo lo que existe en el predicado ya está contenido en el sujeto. Ese sujeto monolítico, el sujeto agente del conocimiento, del pensamiento, de la acción.

El descubrimiento de Freud, como maese vie-
nés al que aludió Cerdeiras, implica una ruptu-

ra de este bloque monolítico. Implica el determinismo inconsciente, lo cual abre el problema de la descentración de la conciencia del hombre a partir de este sobredeterminismo inconsciente. Y, entonces, podríamos considerar lo inconsciente como la sede del deseo, identificando la conciencia con lo yoico, como la sede del compromiso. Esto es importante porque, por lo menos en nuestra práctica, solemos hablar de *la ética del deseo*, de no traicionar el deseo; pero yo no olvidaría que la ética del deseo es una ética propia del hombre, global, debe estar regulada por la ética del compromiso, y es así como existe la posibilidad del sujeto pleno. Este sujeto pleno, se apoya en lo que podríamos considerar los vectores básicos que marcan el pasaje de la condición instintiva, condición animal, a la condición pulsional, esta última, condición humana.

Estos vectores que son casi estilos, en el sentido fuerte de "estilite que marca", están inclinados por el vector epistemológico, el que funda la ciencia, el vector filosófico, más espectativo, el vector político que organiza la sociedad junto al vector económico, el vector místico, el vector poético. Son los elementos del sujeto pleno, aquellos que organizarán los roles básicos iniciales, algo así como los núcleos de los oficios del hombre: el pensador, el líder emocional, el gestor, el realizador práctico, el planificador; y que, como decía, resultan algo así como los estilos básicos con que se asumen los oficios. De cualquier manera, la integración de los estilos básicos, en el sentido de lo que viene dado, con los estilos acaso como maneras de asumir el rol social que ya es más adquirido, integran el despliegue del sujeto pleno.

Pero el sujeto desfallece: cuando en las crónicas policiales leemos por ejemplo: "*sujeto mal entrazado*" o "*sujeto de averías*", el sujeto es un innominado aunque tenga nombre; será un marginal, un cabecita negra, será el que alimenta la delincuencia prerrevolucionaria, la delincuencia de la miseria, pero es un sujeto que es-

tá en repliegue. Ya Sartre decía en una entrevista en el '66, que el problema no es saber si el sujeto está descentrado o no —en un sentido siempre está descentrado. El hombre no existe, y Marx lo decía mucho antes que Foucault y Lacan cuando afirmaba no ver al hombre sino obreros, burgueses, intelectuales. Si se persiste —continúa Sartre— en llamar sujeto a una suerte de Yo sustancial, a una categoría central, siempre más o menos dada, a partir de la cual se desarrollará la reflexión, entonces hace tiempo que el sujeto está muerto.

Insisto: tal vez voy a atravesar mi exposición desde la subjetividad casi íntima. Y entonces me propongo hablar de esta muerte que siempre es muerte del cuerpo, del sujeto corporal, recordando y analizando en varios niveles un antiguo ejemplo, casi diría que de mi práctica novata, un caso clínico.

Yo tenía una paciente que un buen día empezó a quejarse de la conducta de su marido. Desde el residuo de mi saber médico, le dije que llevara a su marido a un neurólogo, ya que posiblemente tuviera una lesión cerebral, una lesión frontal por las conductas, comportamientos que últimamente había asumido. Efectivamente, el hombre tenía un cáncer de lóbulo frontal; fue operado y entró en coma. Pasaron muchos meses; esta señora dejó su concurrencia sistemática a análisis para asistir cuando le era posible. Un sábado yo estaba en mi consultorio estudiando y ella me pide una entrevista y me dice, muy angustiada, que la familia de su marido estaba muy preocupada por los ocho meses durante los cuales el marido llevaba casi una "*vida vegetal*". Aunque la he escuchado muchas veces, esa palabra me impresionó. No se refiere a una vida vegetativa sino que sugiere más la muerte del sujeto. La familia, entonces, —continuó la señora— estaba pensando en una eutanasia.

Le comenté que casualmente en ese momento yo estaba leyendo un artículo de Winnicott, analista inglés que se oponía, no sé si con razón

o sin ella, a la muerte por eutanasia, salvo que el sujeto en plena conciencia actual o anterior lo hubiera dispuesto. Winnicott decía, tal vez con intención metafórica, que cuando el cuerpo se derrumba, física y emocionalmente, la vida se acantona en los últimos refugios, en los últimos bastiones. Tal vez impresionado por un viaje reciente al Perú, yo reforcé un tanto más esa metáfora diciéndole que era lo mismo que los incas habían hecho cuando, agredidos por los españoles, avasallados en el Cuzco, se refugiaron en una ciudadela, en Machu Picchu (después supe que no era precisamente Machu Picchu, pero este nombre cumplía esa función). Esa mujer se quedó muy impactada, aunque yo no había abierto juicio directo acerca de su pregunta. Fue a su casa, tomó las manos de su marido pensando en esa vida refugiada en los últimos bastiones, percibió un trémulo movimiento de la mano del marido y al levantar los ojos se encontró con la mirada viva de su esposo, ojos que sonreían antes de morir.

Esta historia me conmovió mucho en diversos aspectos. Primero, porque con esta metáfora a la que apelé, casi una metáfora piadosa se abrió, en primer término *la ternura*, la posibilidad de recuperar un campo de subjetividad solidaria después de ocho meses de angustia, de preocupación y de claudicación frente a la condición patética de la muerte, es decir la muerte ya instalada.

El hombre es un sujeto patético en tanto sabe de su muerte. Pero una cosa es vivir hacia la muerte como muerte ya instalada y otra cosa es vivir hasta la muerte.

Menciono la ternura porque ella es sustancialmente la institución de la ternura materno-filial. Es la instancia en la que el sujeto que ha nacido en su animalidad instintiva funda la condición pulsional de sujeto humano. La ternura se desglosa, en este caso dramáticamente, en miramiento, o sea en consideración solidaria con un otro que se sabe ajeno, al que no se avasalla calificando de vegetal su condición, para

recuperar una historia donde el amor fue importante.

No abro juicio acerca de si debe o no realizarse la eutanasia, sino que estoy planteando lo que podría llamar "*un milagro*" a la manera spinozana que allí se produjo. La ternura garantizó desde el miramiento la autonomía de este sujeto, si es que se puede hablar de autonomía, aun en su condición comatosa, y este respeto por el otro es un principio ético. Pero desde la empatía que garantiza el suministro parece que se crearon las condiciones que establecieron la comunicación para esa última despedida. Tal vez el milagro de empatía se dio en ese contexto en que se produjo ese desenlace. Pero fundamentalmente, esta metáfora que yo disparé permitió que frente a la muerte se recuperara lo que el poeta *Ricardo Molinari*, en un libro de reciente aparición, llama tan sentidamente, desde sus noventa años *la meditada tristeza*, que no es la claudicante tristeza. La meditada tristeza abre, incluso a sus noventa años, el ocio del vivir. Tal vez ese refugio en los últimos bastiones. En este contexto patético —decía— se produce ese milagro, y no estoy hablando literalmente de milagro, sino de lo que Espinoza llama el milagro, no necesariamente sobrenatural, pero que se da en un contexto determinado, el contexto de la subjetividad. En este caso, la metáfora hizo posible que operara la ternura con su empatía para garantizar el suministro, tal vez el sostener una mano entre las manos, y el miramiento, poder seguir contemplando al sujeto amado, aun en las condiciones de derrumbe físico.

Si estuviera con nosotros esa persona, hoy amiga mía, acaso pensaría que no fue exactamente así como yo lo cuento, que tal vez hubo otros detalles que he suprimido. Pero esto también forma parte de la subjetividad, y los años transcurridos, que son bastantes, pueden darle hasta cierto carácter mítico de historia.

Esta historia pertenece al tiempo primordial, va entrando en el tiempo mítico, no datado. Tal

vez yo podría decir *"era un sábado"*, y no mucho más. Es el tiempo primordial donde nacen los Reyes Magos o Blanca Nieves, el tiempo primordial de lo que Freud llama la novela familiar del neurótico, aquella que le permite estructurar a un sujeto infantil un avance en la construcción de su subjetividad.

Pero yo quiero llegar a otro nivel de análisis para dar cuenta de que este Seminario se hace bajo la advocación no sólo del fin del milenio sino de los quinientos años del desembarco de los europeos. En ese sentido, el Machu Picchu constituye una oportunidad para adentrarnos en este aspecto.

Sea o no sea cierto que Machu Picchu fue la ciudadela desde donde resistieron los incas, resulta una consecuencia de una forma especial del descubrimiento que los europeos hicieron. En realidad yo diría que no hubo tal descubrimiento. Los europeos no vieron en el aborigen a un semejante, lo mismo suele ocurrir cuando no se toma como semejante al otro negro, al otro judío, o lo que ocurrió en el genocidio reciente que hemos sufrido cuando el otro no era un otro semejante. A ese otro no semejante no se lo descubre, hay que conquistarlo, hay que dominarlo, hay que matarlo. Los españoles llegaron y lo primero que hicieron fue plantearse si los aborígenes eran animales o sujetos humanos, y eso abre la posibilidad del apoderamiento, en primer término, semántico, apoderamiento del territorio: empezaron a llamar Santo Domingo, Nueva España a la geografía descubierta para apoderarse de ella, y en este apoderamiento se anula —por ejemplo la palabra delincuente subversivo, la palabra judío, negro, indio—, se anula la condición del sujeto, no hay un descubrimiento. El sujeto será organizado por los españoles en encomiendas, bajo la evangelización que debió llamarse en realidad colonización, la que Colón inaugura en la historia. Bajo el amor de Cristo se organizan entre otras cosas la encomienda, donde al sujeto se lo despoja de las condiciones genui-

nas de su vida cotidiana, o se lo coloca en las mazmorras de la ESMA, en campos de concentración, se secuestran chicos y se los pasan como si fueran electrodomésticos a los propios secuestradores desconociendo su condición humana. (En estos días muchos de los que estamos acá hemos estado en las jornadas de Abuelas, donde estas cosas se trataron ampliamente.)

Quizás las encomiendas resulten un buen ejemplo. En estas instituciones, que se llamaron encomiendas, los indios no morían por el sufrimiento, por el hambre sino principalmente por la tristeza, al ser despojados totalmente de su subjetividad. Los esclavos igualmente morían en los barcos no sólo de sufrimiento y hambre sino también de tristeza. Sólo al crearse algunas condiciones distintas comenzó la supervivencia. Tanto es así que algunos sacerdotes, tal vez escandalizados por los horrores o tocados por su magisterio, organizaron las misiones jesuíticas donde el sujeto podía conservar algo de su subjetividad y sobrevivir. Por supuesto que también era sujeto colonizado.

Machu Picchu sería en este caso no ya la encomienda, no ya el repliegue piadoso de las fundaciones jesuíticas sino la ciudadela guerra desde donde volver, resistir y volver. Al igual que los *"quilombos"* (quizás la palabra sorprenda a algunos que no conocen portugués, ya que en ese idioma significa lugar donde se juntan los esclavos). En el nordeste de Brasil hubo un quilombo con miles de esclavos prófugos que sobrevivieron resistiendo en su Machu Picchu, casi durante un siglo.

Pero tampoco tenemos que dejarnos engañar con el Machu Picchu. Es necesario descubrir las características del avasallamiento del sujeto también en el Machu Picchu, es necesaria otra forma de descubrimiento que desnude la verdadera historia que hay detrás del mito.

El *extrañamiento* del mito, del tiempo primordial permite no zozobrar frente a la costumbre o a lo grandioso, a lo que se impone, en este caso la monumentalidad del Machu Picchu. En

este sentido hay que recuperar tal vez lo que Neruda sugiere cuando no se deja fascinar por la majestuosidad del monumento y por la propia epopeya que de hecho sigue teniendo significado. En un hermoso poema del que les quiero leer algunos fragmentos, él se interroga: *¿Y el hombre dónde estuvo?*, es decir interroga acerca de la subjetividad, acerca del sujeto: *“Piedra en la piedra, el hombre, dónde estuvo? / Aire en el aire, el hombre, dónde estuvo? / Tiempo en el tiempo, el hombre, dónde estuvo? // Machu Picchu, pusiste / piedras en la piedra, y en la base, / harapo? / Carbón sobre el carbón, y en el fondo la / lágrima? / Fuego en el oro, y en él, temblando el rojo / goterón de la sangre? / ¡Devuélveme el esclavo que enterraste! / Sacude de las tierras el pan duro / del miserable, muéstrame los vestidos / del siervo y su ventana. Dime cómo durmió cuando vivía. // (...) Mostradme vuestra sangre y vuestro / surco, / decidme: aquí fui castigado, / (...) Yo vengo a hablar por vuestra boca / muerta. / A través de la tierra juntad todos / los silenciosos labios derramados / y desde el fondo habládme toda esta / larga noche, / como si yo estuviera con vosotros / anclado. (...) // Acudid a mis venas y a mi boca. / Hablad por mis palabras y mi sangre. //*

Acaso Neruda en la intimidad de este poema épico, intenta recuperar y lo logra, la intimidad del hombre cotidiano, del que hizo Machu Picchu. Tal vez repitiendo la viejísima tragedia que no inauguraron los españoles avasallando a los indígenas, sino algo que acompaña al hombre desde que el hombre es hombre: *la encerrona trágica del amo-esclavo*.

Quisiera terminar hablando de esta encerrona, —yo diría de otros Machu Picchu—, hablando de mi práctica cotidiana como psicoanalista institucional. Pensaba si podré no desmentir la eficacia poética, la eficacia íntima de este poema al referirme a esta práctica cotidiana. Con nuestro grupo H8 trabajamos en hospitales, en hospicios, en consultorios donde se atiende el SIDA y en muchas otras áreas de la a-

tención pública, no solamente específicas de nuestra especialidad. También nos preguntamos en todos estos lugares, actualizando el verbo, no ya “dónde estuvo” sino “dónde está”, el hombre, este hombre avasallado por la globalidad de la sociedad pero donde este avasallamiento, esta coartación aparece mediatizada en sus ámbitos de trabajo, mediatizada en las instituciones. Podría decir mucho acerca de esto, pero hay una idea que manejamos permanentemente, es la que aquí devela Neruda, la idea de la *encerrona trágica*. Toda esta encerrona, que devela la mesa de tortura instaurada durante la tiranía militar, configura diferentes formas de la encerrona trágica, quizás no tan límites como la tortura, otras formas que no dejan de ser de dominio absoluto. Le escuchaba decir a Strassera el otro día que debemos preguntarnos cuántos hombres deben morir para que un peso siga valiendo un dólar. Entonces, aunque ya no haya una instauración sistemática de la mesa de torturas, el dilema amo-esclavo continúa.

En esa situación dilemática hay dos lugares, el amo y el esclavo, el torturador y la víctima, el marginador y el marginado. Y es encerrona porque para salir de ella no existe un tercero de apelación. Entonces alguien para dejar de sufrir o para no morir dependerá de otro a quien rechaza totalmente, llámese gobierno, patrón, torturador. Muchas veces el otro de la tortura resulta la instauración institucional, donde un joven profesional, por ejemplo, universitario o no, para llevar a cabo la práctica a que su vocación lo ha encaminado, debe renunciar a todas las expectativas precisamente vocacionales que durante años lo convocaron a una capacitación, a adquirir un conocimiento en el campo concreto en el que finalmente se inscribe. Debe renunciar también a las expectativas de capacitación de ese campo, simplemente es mano de obra barata o gratis, y debe renunciar a una remuneración justa y a veces incluso a una remuneración mínima. (En nuestra especiali-

dad la gente generalmente trabaja como mano de obra gratis.) Debe además renunciar a los principios éticos con que pensó su práctica. Este hombre no es un corrupto pero en tanto pertenece o integra un engranaje de un esquema totalmente corrupto está presionado, y resulta un sujeto muerto, resulta un sujeto que ha degradado su función al ser un síntoma dentro de ese sistema, de ese hospital.

En esas condiciones ha perdido toda posibilidad de intimidad. Cuando digo intimidad no estoy hablando de la confesión íntima sino de eso que provoca resonancia en el otro, es un sujeto que se encuentra aislado, se ha roto toda solidaridad social. Por supuesto que hay muchos ejemplos de lo contrario, yo estoy hablando de situaciones límite. Se ha roto toda posibilidad de solidaridad social y, entonces, se produce un fenómeno muy conocido que podríamos denominar *el predicador en el desierto*: es ese médico, ese educador, ese obrero, ese paciente, que en su discurso, en sus gritos, en su protesta representa a todos, pero no es escuchado por ninguno. Es, como dije, un hombre aislado como sujeto, a su vez víctima de un segundo síntoma del aislamiento: la *alienación*. El ha zozobrado a las condiciones del campo y casi dejan de dolerle esas condiciones negativas. Es más, muchas veces se instaura en él un mecanismo que llamamos mecanismo de la *renegación*.

La renegación es un concepto importante en nuestra práctica psicoanalítica, porque un sujeto no solamente niega sino *niega que niega*, y eso implica un hachazo al aparato psíquico, la claudicación a su condición de ser inteligente, a su imaginación. Todo esto significa abrir las puertas a la instauración de la *cobardía*, no porque el sujeto sea un cobarde sino porque esa situación que él secreta y con la que convive día a día se filtra, lo atraviesa, lo avasalla y tiene que seguir negando, poniéndose así cada vez más cobarde, es lo que denominamos el efecto *sinistro*. Este sujeto además de estar aislado, alienado por la renegación, también se encuen-

tra *inmóvil*, le han robado el placer y el poder de su cuerpo. Pero no solamente está inmóvil en su apatía; existe una patología que los analistas llamamos "de las neurosis actuales". Las condiciones negativas actuales —en las que no hay que remontarse a la historia del sujeto sino a lo que está aconteciendo, a las condiciones que lo rodean—, van rompiendo su personalidad, van siendo tóxicas no sólo en el nivel de su aparato psíquico, también en el nivel del cuerpo, abriendo lo que se llama el abanico de las patologías de la *astenia*. Configuran verdaderos cuadros físicos: el desánimo, el desgano y sobre todo la verdadera disminución en el potencial físico en cuanto a placer y en cuanto a acción.

Cuando nosotros logramos desentrañar todo lo que está pasando y romper el aislamiento de los predicadores en el desierto, la renegación, la inmovilidad, el sujeto se apodera no de un proyecto que le llevamos nosotros sino de su propio proyecto. Suele aparecer entonces otra cosa que es importante tener en cuenta. Toda la agrupación solidaria que implica la superación del aislamiento desde algún lugar, a veces administrativo, burocrático, político y aun policial puede llegar a ser calificado de delito de asociación. Y toda la recuperación de su pensamiento, de su subjetividad, de su imaginación, básicamente de su inteligencia, entrará a formar parte de un delito de opinión. No hablemos de los delitos de movilización, son los primeros que se ven. Frente a esto resulta entonces fundamental recuperar dos aspectos, dos motores de las movilizaciones sociales que son viejos como el mundo, que tal vez estuvieron en Machu Picchu, que de hecho estuvieron en los quilombos en el nordeste brasileiro. El primero de ellos: recuperar la utopía, utopía no en términos de que "el futuro nos va a encontrar unidos"; éstas suelen ser utopías mentirosas de una promesa de mañanas. Yo me refiero a la utopía actual, una suerte de doble vuelta de tuerca contraria a la renegación, a aquello de negar que se niega. Y en esa utopía el sujeto solidario, recupe-

rado en su subjetividad, se niega a aceptar las condiciones que niegan la realidad. Yo siempre doy el ejemplo de las Madres de Plaza de Mayo quienes en esa proclama tan loca aparentemente, siguen diciendo utópicamente en el sentido más legítimo del término: *aparición con vida*. Ellas saben que sus hijos están muertos, pero en la utopía de la aparición con vida se están negando a aceptar lo que les impone el régimen: Es "*aparición con vida*", que nos demuestren quiénes los han matado, quiénes han cometido el crimen, que se lleve adelante la justicia.

El otro aspecto es la autogestión que fundamentalmente significa recuperar, romper el aislamiento, recuperar el placer y la acción del cuerpo, recuperar la inteligencia, es recuperar la "otridad" del otro cotidiano; porque en estas condiciones de fragmentación social, institucional, el otro no es un semejante, quizás no en el grado que yo describía en el caso de los españoles y los indios, pero el otro no es un semejante en el sufrimiento. En estas situaciones cada uno se refugia en la solución solitaria del individualismo. Bueno, romper con esa otridad donde el otro no es un semejante es precisamente recuperar la resonancia íntima, permite organizar los esfuerzos con los recursos que se tienen

pero no para privatizar la miseria. No se trata de no seguir peleando para reclamar lo que es propio y los recursos que no vienen, porque eso sería una trampa. La utopía puede caer en la trampa de una religiosidad que tanto avanza en este mundo. No estoy en contra particularmente de la religiosidad, forma parte del misticismo formal de la condición de vida, más o menos desarrollado en cada uno. Estoy en contra de una vida que promete un futuro que encubre sufrimiento actual.

Recuerdo las sabias palabras de Unamuno quien supo contestar, cuando le preguntaron si acreditaba otras vidas: "un mundo por vez". Y es cierto, se trata de un mundo por vez, un mundo que en ese momento no desmiente al mañana. Y la autogestión tampoco es una privatización de la miseria donde un enfermo, un médico no son nada más que administradores de la pobreza, y lo que es peor administradores represivos de la pobreza.

Yo soy optimista, quizás un poco por naturaleza. Aunque este cuadro sea patético soy optimista, y fundamentalmente por lo que veo todos los días. No en vano este Seminario se hace en ATE, lo que da cuenta en muchos aspectos de lo que estoy describiendo en esta lucha. Nada más.

PREGUNTAS A LOS PANELISTAS

El “marxismo vulgar” o el marxismo “a secas”, ¿puede reducirse a economicismo?

R. CERDEIRAS: Hay un marxismo pensado dentro de una filosofía de la historia, que forma parte de un discurso todavía tomado por la estructura del pensamiento metafísico, totalitario en ese sentido, absolutista. Pero existe otro marxismo, justamente aquel que se inscribe de tal manera en la historia política, que nadie puede hacer la historia de los últimos doscientos años de la vida política del planeta tierra sin poner al marxismo como uno de los factores fundamentales.

Ese otro marxismo es justamente aquel que está en conflicto con esta manera de plantear las cosas. Porque en aquel marxismo, dominado por una mecánica trascendente de la historia —representando a un sujeto que tiene tales cualidades intrínsecas— necesariamente se va a cumplir su proyecto, un proceso casi total que arranca desde que la sociedad es sociedad humana. Aquí es justamente donde digo que en este planeta no hay lugar para un efecto de sujeto. Porque, ¿cuál es el papel de la subjetividad humana si la historia ya tiene sus leyes y son inflexibles, deterministas y necesarias? Ese sujeto es un sujeto, yo diría absolutamente no político, porque no propone ningún quiebre, ninguna ruptura, sino el desarrollo evolutivo de una misma idea.

Obviamente que cuando Marx fundó en el “*Manifiesto Comunista*” una determinada idea de lo que podría ser un proyecto político, no tuvo en cuenta las leyes económicas ni había determinado cuáles eran las estructuras por las cuales se explotaba al obrero ya que todavía no había escrito “*El Capital*”. Entonces ¿qué es lo que hace Marx —e intento hacer una lectura

novedosa— para romper con ese marxismo que es también de su propio cuño, pero que está ligado a lo que aquí yo llamé marxismo vulgar? Le pone un nombre a algo que era el ruido de su época y luego le da una consistencia, el mismo ruido que el conjunto de los discursos no podían situar. Para darles la imagen clara de cómo inicia Marx el “*Manifiesto Comunista*”, diré que a ese ruido lo llamaba “fantasma”. “*Un fantasma recorre Europa...*” Pero ¿qué era ese fantasma que recorría Europa? Los obreros rompían las máquinas, las mujeres daban de mamar a sus hijos en las fábricas, el hacinamiento y las muertes, las revueltas, las revoluciones, los motines: todo eso convulsionaba a Europa. ¿Y qué decía acerca de eso la visión burguesa de la política? No podía situarlo, porque eso era justamente lo que excedía a ese sistema de representación dominante. A ese fantasma, Marx le da un nombre, lo llama comunismo, y dice que ese comunismo está sostenido en un sujeto: el proletariado. Dice además que el proletariado tiene capacidad para la revolución. Y ahí, con esa hipótesis de trabajo, con esa apuesta, y no por una revelación de las leyes de la historia que Marx ni conocía, ni por un conocimiento de la estructura económica que tampoco conocía todavía, pone en movimiento lo que fue la estructura alrededor de la cual se sostuvo la política. “Lo otro” de la burguesía, lo excluido de la burguesía, es el lugar donde se encarnó esta idea política, que tuvo la suerte que nosotros ya sabemos.

¿Hay que enterrar a la revolución cubana, que ha hecho tantas cosas?

R. CERDEIRAS: Yo no creo que haya que hablar de enterrar a la revolución cubana. Ojalá noso-

tro tuviéramos lo que tienen los cubanos: salud y educación asegurada. Para nosotros ésa es una aspiración, pero para un cubano resulta una realidad. ¿Tiene entonces que preguntarse uno si debe paralizarse la política, que no haya absolutamente más movimiento político? ¿Esa sociedad vive así porque ya tiene asegurada la educación y la salud? ¿A eso se reduce la existencia de una sociedad? ¿O acaso el propio Marx no dijo que eso era apenas el comienzo del problema, que después que eso estuviera asegurado, vendría lo otro, lo lindo, es decir, el goce del tiempo libre, las libertades, la apertura de las conciencias, la literatura abierta sin ningún tipo de represión, asumir toda la cultura? Vendría realmente la época del despliegue de lo humano, de lo auténticamente humano. Y yo creo que ése es el problema. De ninguna manera quiero que se acabe con la revolución cubana. De hecho, ella se ha estancado, ya no provoca absolutamente nada, y si alguien en Cuba quisiera hacer algo nuevo, contra lo que tendría que luchar sería contra el sistema político instaurado. Porque ese sistema político no permite el movimiento. Claro, siempre está el peligro de volver para atrás. Obviamente, cuando uno habla tiene que saber que está ubicado en un lugar. Si hay quienes están esperando que Cuba se caiga abajo para dar el zarpazo y recuperar lo que perdieron, instaurar una explotación inhumana, etcétera, obviamente, nadie va a respaldar ese movimiento político. Porque eso no sería hacer política; eso sería restaurar, y la restauración no es política.

No puedo resolver el problema de los cubanos, pero me ubico en el campo de experiencia de un cubano. Si un cubano quisiera hacer política, abrir los lugares donde él entiende que hay opresión, ¿qué haría? Este es un problema de los cubanos, no un problema mío, no pasa por mi cabeza abrir un juicio en favor de la destrucción de lo que aquí se propone como las adquisiciones fundamentales de la revolución cubana que, repito, ojalá tuviéramos nosotros.

¿Dónde está la mujer? Colonizada, desposeída de su afectividad por siglos, el masculino apoderándose semánticamente de ellas y del neutro. Es un nuevo sujeto social. Cuando hablamos del sujeto histórico femenino, diferente de la persona humana es más totalizadora.

F. ULLOA: Fijense, que esta pregunta tiene un solo interrogante, nada más "¿Dónde está la mujer?", las demás son afirmaciones. Precisamente "la mujer" se encuentra en quien hace esta pregunta, en la persona que afirma esto. Yo soy cauteloso al hablar en nombre de las mujeres. Hace poco participé de una mesa integrada como ésta por puros hombres. Las mujeres, que eran mayoría en ese congreso, protestaron. Yo cometí el desatino de hablar en nombre de las mujeres, lo que me pasó después no se los puedo contar.

Pero el domingo, haciendo el cierre de las "Jornadas de Abuelas", sintetiqué todos los discursos que había oído y tomé de alguien que reivindicaba el lugar de abuelas (no había abuelos, había abuelas) una frase que, en ese contexto, era importante. Yo cometí el error de sacarla de contexto y dije que ellas eran el sustrato de la sociedad, desde su capacidad de engendrar, como el comienzo de la vida. Entonces se levantó una señora, que había presidido la mesa, y me hizo "bolsa": *¿cómo que la mujer sólo tiene hijos? No, no* —le dije—, *escúcheme, yo decía otra cosa* (además era altísima y yo la miraba mientras hablaba). Después nos pusimos de acuerdo cuando se creó una situación de intimidación; y la intimidación sustancial no se da en la tribu de los hombres o la tribu de las mujeres, sino en la subjetividad de lo femenino y lo masculino. Pero de cualquier manera; la respuesta a esta pregunta está en la propia respuesta de la que habla.

¿Será esa ternura la única que nos queda? ¿Qué podríamos hacer por las urgencias materiales y éticas? ¿Habrá alguna síntesis entre la intimidad y la época?

F. ULLOA: La ternura es una palabra que tiene mala prensa: en mi oficio tiene muy mala prensa, en política tiene mala prensa. A veces, para no desubicar las cosas, digo que puedo imaginar a una persona que busque un analista y publique un aviso que diga algo así: *"liquido madre terminable-interminable —me disculpan las mujeres— por favor analistas tiernos abstenerse"*. La ternura no tiene que ver con el tierno. Tierno viene de ternero, de mamón. La institución de la ternura es donde la mujer precisamente fundamenta, imprime la historia de la humanidad en un sujeto y lo hace humano. Pero la ternura es tres cosas: abrigo en primer término, alimento y arrullo, es caricia amorosa, caricia con arrullo. La tragedia de la miseria puede ser definida como la gran patología de la ternura: la falta de alimento, del abrigo, la intemperie, el hambre, la violencia. Pero la ternura, además, es lo que permite la constitución ética del sujeto. Un sujeto que es atendido en sus suministros es tarea fundamental de mujer y, cuando es del hombre, éste la realiza desde la contraseña maternal. Un sujeto que es atendido en sus suministros comienza a creer en la legalidad de su demanda, entonces, frente a la privación empieza a discriminar entre lo que es bueno y lo que no, empieza a darse una difícil operación que se llama imposición de justicia. El mismo se da cuenta lo que daña y lo que no, cuándo algo es dañino y cuándo no.

Entre los sobrevivientes de la marginación, despojados de alimento, de abrigo, despojados de los suministros de ternura, la constitución ética del sujeto no se hace desde el amor, no se puede hacer desde allí sino desde la violencia, legítimamente desde la violencia, desde la violencia que tal vez tome las formas de los sujetos mal entrazados, los sujetos de averías, porque la violencia se hace constitutiva. ¿Qué va a temer a la muerte ese sujeto si él es un sobreviviente? Las Madres, las Abuelas tienen sobrevivientes, son sobrevivientes, tienen desaparecidos en sus vidas. Bueno, todas las patotas bra-

vas, toda la organización delictiva, todos los marginales también tienen desaparecidos. Murieron de hambre, de violencia, de enfermedad. Así concibo yo la ternura, no como una cosa blandonga.

No sólo como la condición del sujeto, sino como la condición ética del sujeto.

La gente descrea de la utilidad de la solidaridad, experiencias de fraude salpican todas las estructuras, por eso el mensaje de Ibsen suena a candidez, a pesar de la Declaración de los Derechos Humanos.

F. ULLOA: Bueno, es un aporte. Mi experiencia no muestra eso. Mi experiencia describe al sujeto desfalleciente, sujeto replegado, aislado, alienado, inmóvil. Pero tal vez artesanalmente, lugar a lugar se va organizando la recuperación del sujeto. ¿Qué más puedo decir? Una experiencia nada más.

Hace tiempo me pidieron que hiciera un curso de capacitación en una universidad. Bueno, era agregar una experiencia más a profesores mal pagados, desconocidos, avasallados por la estructuración de nuestras universidades. Entonces yo propuse hacer una reunión mensual de resocialización de las cosas que se hacían bien, y fue una experiencia extraordinaria. No eran tantas las cosas que se hacían bien, pero eran tan importantes que cambió, yo diría, la actitud cultural de toda esa facultad.

Yo no descreo de lo artesanal. Hace poco, trabajando en un hospital con pediatras, en la época de los saqueos de los supermercados, tratábamos de incluirles una dimensión distinta frente a su atención, y entonces un médico, ante una madre con dos hijos, totalmente desnutridos, ella misma desnutrida, se atrevió a afirmar: *"llévelos a una góndola de un supermercado, allí hay leche"*, firmó y lo selló. Eso desnudó toda una situación y provocó un escándalo tremendo. Podría ser hasta una coartada de este médico, desde la mala conciencia, pero dice mucho. La solución no viene con esto ni viene

del trabajo que yo estoy haciendo con mis compañeros día a día en uno y otro lugar. Las soluciones son políticas, las soluciones de la enfermedad nuestra no están en manos del psicoanálisis, son políticas. Y la política se funda en el trabajo cotidiano.

¿No será peligroso identificar a la democracia con el capitalismo conservador? ¿No resulta también peligrosa la dicotomía excluyente de marxismo o democracia?

R. CERDEIRAS: Cuando hablo de democracia me refiero a esta democracia: la democracia representativa, parlamentaria, la que está en vigencia esencialmente, como forma política en todos los lugares del mundo. Y no es que sea peligrosa.

No hay democracia representativa y parlamentaria si no existen propietarios privados: el capitalismo está en la base, por eso es que esta democracia pone directamente en movimiento una cuestión de negocios. En el fondo no hay otra cosa.

Con respecto a la segunda parte de la pregunta: yo no planteé la dicotomía excluyente entre marxismo o democracia. La democracia representativa y parlamentaria dice —ella dice— que hay una alternativa que es dictadura o democracia, terror o democracia. Y yo digo que esa es una alternativa falsa que nos lleva hacia una elección inoperante políticamente, hacia una encerrona.

¿Qué se puede hacer en Cuba para luchar contra el bloqueo de hace 30 años, que viene del exterior, del enemigo?

R. CERDEIRAS: Lo único que puedo es sentar una posición, estoy en contra de ese bloqueo. Pero no se puede decidir con respecto a la política, cuando ella es una invención que se estructura en cada situación particular.

Ud. se refirió a la crisis del pensamiento moderno; a su vez realizó una crítica del pensa-

miento posmoderno. ¿Desde dónde podemos pensar la reinención de la política como tarea crucial del presente?

R. CERDEIRAS: Eso es lo que hay que construir. Está en crisis el pensamiento político marxista por un montón de elementos que otra pregunta me exige mencionar. Pero la contestación más rápida que se me ocurre es la siguiente: estaba en crisis la física de Newton porque había un conjunto de acontecimientos que sucedían en el campo de los fenómenos físicos y que esa teoría no podía, como se dice ahora, “ban-car”. Si en ese momento alguien hubiera preguntado desde dónde pensar una nueva física, el que hubiera querido contestar a esa pregunta, tendría que haberse apoyado ya en una nueva física. Entonces, el momento en que nosotros encontramos es el momento del reconocimiento, acerca de que una estrategia del pensamiento político ha cumplido su ciclo y que no está más activa, que no se puede utilizar como alternativa política. Es decir, el marxismo en su postura clásica hoy ya no provoca ningún evento digno de ser tomado como acontecimiento político.

A la inversa, hay en muchos “hechos” que están sucediendo en el mundo y acerca de los cuales el marxismo no tiene otra alternativa que forzar las cosas para “meterlas” dentro de su conceptualización: claro que a ellos se les escapan por todos lados. Por ejemplo, mayo del '68: no existe respuesta a lo que allí pasó. El marxismo de filiación trotskista se la pasó diciendo que una vez que cayera el stalinismo, el pueblo ruso tomaría el poder, asumiendo el verdadero comunismo y se acabaría con esa desviación. Cayó el stalinismo y lo que recorre a Rusia es cualquier cosa menos ese supuesto socialismo reprimido por más de sesenta años. Con el mismo criterio, se pensaba que acabado el peronismo, las masas tomarían el verdadero camino. El peronismo hace tiempo que acabó, y las masas no toman ese famoso camino. Es decir, todas las actividades centradas en esa concepción, en

ese sujeto, en esa estrategia, en pensar que con la toma del Estado se puede planear una sociedad, ya no funcionan. Hoy, el marxismo está integrado como una variante legal y posible de todo el sistema. Está en el sistema y forma parte orgánica de todo él, porque éste es el sistema orgánico de la democracia representativa, y los partidos forman parte institucional de este sistema. El que actualmente se incorpora a un partido, lo hace como miembro institucionalizado de esta sociedad. Por eso creo que el marxismo está en crisis. Ya tiré algunas líneas. Ellas apuntan a pensar que todo lo que pasó en el campo de las experiencias humanas, en el campo de la lógica, la matemática, la estética, etcétera, abren dispositivos de pensamiento nuevo, que nos permiten pensar en un sujeto no central ni sustancial, en una razón con base en la inconsistencia y no en la consistencia, que implican una disposición para pensar distinto. Yo no tengo esa clave, por eso es que dije que alguna vez alguien podrá rezar ese responso a Marx como Einstein lo hacía con Newton. Pero desde mi punto de vista la contestación se condensa en una frase de Goethe: *"el que no hace en política no es"*. Es decir, hay que proponer, hay que intervenir, hay que interpretar, hay que salir del ruido dentro del cual caen todas las informaciones y los hechos, para tratar de escuchar lo que no se puede escuchar dentro de la hegemonía dominante que hoy en día plantea la política que es, en última instancia, la muerte de toda política.

¿En que tiempo está ubicado el marxismo ya que, según creí entender, no está ni en la modernidad ni en la posmodernidad? El sujeto del marxismo es el proletariado. ¿Se cae necesariamente en la dictadura de éste?

R. CERDEIRAS: Los fundamentos del pensamiento marxista están en la modernidad sin ninguna duda, por eso la caída de la modernidad arrastra al marxismo. Obviamente, no se ubica en el campo de una supuesta posmodernidad, la cual no constituye una variante diferen-

ciada fuertemente de la modernidad. Con respecto a la segunda parte de la pregunta, yo digo que sí, y no porque entienda que este sujeto está atravesado por una idea fatalista del tipo: "este sujeto termina imponiendo una dictadura". No. En la medida que toma al Estado como objeto fundamental de su decisión y de su acción política, creyendo que desde ahí se puede resolver y planificar la estructuración de la sociedad, entonces rompe con el carácter decisivo que tiene que tener toda postura política, que es, justamente operar desligamientos, operar rupturas, y el Estado es el lugar donde se surcen todas las rupturas, el Estado es el reaseguro de la unidad de un sistema.

La concepción que apunta a tomar el Estado para destruirlo desde adentro y construir una nueva sociedad, considera que él es algo que se puede manipular. Y esto no es posible porque él constituye una estructura que hace que todo aquel que caiga dentro de ella necesariamente tendrá que cumplir con la regla cual es: reproducir el sistema. Y toda reproducción del sistema implica una muerte de la política. Por eso, toda política de Estado, en última instancia, termina en una muerte de la política, en un freno de la acción política.

Vean Uds. como ejemplo puramente puntual, ¿cuándo fue más rico y creador el marxismo? ¿Antes de tomar el poder o después? En todas las experiencias que nosotros registramos, el marxismo está activo políticamente antes de tomar el poder. Luego se produce un proceso de estancamiento, ya no se propone sino defender lo conseguido. Claro, cómo no va a suceder esto si la función de ser portador del Estado es justamente defender lo constituido. Y toda defensa de lo establecido resulta reaccionaria. Todo ataque a lo establecido, intenta, como principio, tener la posibilidad de convertirse en una opción política.

Sinceramente sin vaguedad, ni generalización, sin ironía, ¿cree Ud. que el derrumbe del sta-

linismo es igual a la muerte del marxismo? ¿No hay fundamentos del marxismo que tengan plena vigencia?

R. CERDEIRAS: Creo que en cuanto se plantea la política como toma del poder, el marxismo cae en el stalinismo. Ahora, existen fundamentos del marxismo que tienen plena vigencia, pero para mí no son políticos, constituyen lo que hoy en día sostiene la práctica de los marxistas. ¿Pero hay algo propiamente político del marxismo que uno pueda rescatar? Yo creo que sí: es el gesto. El gesto inaugural de Marx. El haber entendido que la política si no es revolucionaria no es política. Creo que esto es algo que debe conservarse. El gesto inaugural consiste en haber puesto nombre y dar consistencia a lo que no podía ser escuchado ni absorbido por el discurso dominante de su época. Repito, entonces, ese gesto de interpretar sintomalmente como hizo Marx y la idea de que la política es revolucionaria si no es política, de esas dos cuestiones no creo que haya que deshacerse.

¿El fracaso de las organizaciones populares se debe a que quisieron tomar el poder allí donde no estaba de forma determinante?

R. CERDEIRAS: Supongo que quisieron tomar el Estado. Pero antes de las privatizaciones el Estado formaba una gran sociedad con los mismos grupos económicos que ahora se apropian de aquello que el Estado manejaba. Extendiendo la pregunta y colocándola dentro de las generales de la ley, diría que el fracaso de las organizaciones populares cae justamente dentro de la idea de que la política puede proyectarse, es decir puede planificarse de antemano, aquello de que "ya están dadas las condiciones, de lo que se trata ahora es, conociendo esa realidad, instrumentar los medios para apoderarse del lugar donde se van a realizar las transformaciones, eso sería el Estado, ...". Ese circuito, alrededor del cual el marxismo —sobre todo el leninismo— entendió que se iba a formar la conciencia del proletariado, que había que construirla

ya que no estaba naturalmente dada, esa manera de construir la conciencia política, a través de ese objetivo, del objetivo de tomar el Estado y desde ahí cambiar la sociedad, planificándola como una sociedad con tales y tales características, eso es lo que creo que está irremediablemente agotado.

En una sociedad consumista, donde las redes de solidaridad se rompen, ¿el sujeto no queda reducido a un mero objeto mercantil? ¿Ese modelo de sociedad no apunta a la desaparición del sujeto?

¿Cómo superar la renegación, generar utopías, experiencias de autogestión, en una sociedad reprimida, escéptica, desengañada como la nuestra?

¿Podría explicar la dialéctica del amo y el esclavo? ¿Qué pasa con el sujeto en situación de encerrona trágica?

F. ULLOA: Voy a contestar estas tres preguntas con la situación límite, pensando que la única dialéctica entre el amo y el esclavo se da en la perversión sadomasoquista, donde uno depende, para la existencia, del otro. La relación amo-esclavo no es dialéctica, es dilemática.

En la mesa de tortura no hay dialéctica, en la mesa de tortura hay dilema. Y el dilema es una forma de lo que nosotros llamamos encerrona trágica, aquella situación de dos lugares. Diría más, en todo caso, en el dilema amo-esclavo, la salida no está por el lado de la Cabaña del Tío Tom, ni por la negociación, sino en la transgresión.

La transgresión es algo distinto de la infracción del código de faltas o del de la DGI. La transgresión es a cara o cruz, vida o muerte, es siempre revolucionaria, no hay negociación. Y la transgresión funda. Funda la teoría revolucionaria, la ruptura epistemológica, la toma de conciencia, y funda la fiesta también. Tal vez se pueda aclarar qué pasa con el sujeto en la situación de encerrona trágica.

Doy un ejemplo paradigmático. Por mi trabajo en derechos humanos he tenido que atender muchas veces a torturados, padres, madres a los que le han secuestrado los hijos, unas horas antes. Y la encerrona trágica que se daba ahí era terrible. Por un lado decían fuerte: “ojalá todavía viva”. Pero conociendo el inexorable tormento a que estaban condenados musitaban: “tal vez, ojalá ya haya muerto y no sufra”. Y ésta es la encerrona trágica; no tiene salida porque esta segunda situación identifica con el represor, con el torturador. Es una situación de dos lugares y donde no se tiene a quién apelar. Y las Madres, las Abuelas, los Familiares de Desaparecidos empezaron a juntarse, a apelar a organismos internacionales, y ellos mismos se transformaron en instancia de apelación.

Nadie va a decir que, en el panorama político del país, el volumen que representan las Madres o las Abuelas de Plaza de Mayo tiene una dimensión importante. Sin embargo, tienen una eficacia movilizadora de la parálisis social, se han transformado en un símbolo, un símbolo que hay que seguir peleándolo y recreándolo todos los días. Porque siendo ellos sistemas de apelación, siendo instancias de apelación para sí mismos y para otros, tienden a romper o a iniciar la ruptura de la encerrona trágica de dos lugares.

En la encerrona trágica de dos lugares prevalece un efecto, es el dolor psíquico; el dolor infernal es infernal no sólo por la magnitud del dolor, sino porque no hay salida, es la metáfora del infierno. Hay un ejemplo paradigmático de la encerrona trágica que no está dado en la tortura, que no está dado en el secuestro, que no está dado aparentemente en el dilema amo-esclavo, sino que está dado como dilema en toda la política nuestra como folklore. Se junta un grupo grande de personas que aparentemente están del mismo lado. Nos reunimos en cualquier lugar como una instancia tercera para elegir un senador y de repente aparece —éste es el folklore— el enfrentamiento fragmentado de las pe-

queñas diferencias, de los pequeños narcisismos, y se instaura lo que se llama la situación concreta, donde yo desde mi subjetividad invento al otro y el otro me inventa a mí, y no hay espacio lúdico para la inteligencia y para la imaginación y simplemente hay fragmentación una y otra y otra vez. Ese es, quizás, el paradigma de la encerrona trágica, donde se rompen los sistemas de solidaridad. A partir precisamente de esta situación es que las Madres o los gremios combativos siguen siendo sistemas de apelación, por eso yo le doy importancia a la filosofía política.

Finalmente, la encerrona trágica y el predominio del dolor psíquico se rompen y aparece el tercero. Sófocles, y años después Freud, toman el drama edípico, que es el paradigma de la situación de dos lugares: Layo y Yocasta, que han mandado al muere a su hijo Edipo, no tienen un tercero que los saque de esa encerrona siniestra; Edipo y Layo, cruzándose en la encrucijada sin Yocasta que los presente, la castración o la muerte, la muerte, el parricidio; Edipo y Yocasta sin el padre que los intercepte, otros dos lugares. El crimen edípico, la muerte de Yocasta, la ceguera. Cuando Sófocles transforma la tragedia en un drama —porque le pone palabras, la hace símbolo, la representa a través de siglos y siglos— o cuando Freud toma esto —y concibe todo lo que significa, incluso como deformación folklórica, el complejo de Edipo—, empieza a circular el drama. El drama ya no es una situación de dos, es una situación de tres lugares, hay buenos y hay malos, uno elige. No hay ambivalencia —ojalá viva, ojalá haya muerto—, hay divalencia, estoy con éste y no con aquel. No hay dilema, hay dialéctica. Hay que romper la situación, enfrentarla, hay que jugarse a fundar alguna de esas tres instancias que planteaba. Entonces ahí resistir es vivir y hasta se puede pasar a la comedia que siempre es de equivocaciones. Pero, en todo caso, si en la tragedia prevalece el dolor psíquico y en el drama la angustia, lo que siempre prevalece es un dis-

positivo que va de un displacer a un placer. Hay una apertura, hay una esperanza, hay una salida. Y se pasa a la comedia, donde más allá de las equivocaciones, está la alegría, está también la inteligencia y entonces resistir es vivir, contestaría yo. Transgredir es vivir.

¿Puede Ud. reconocerle a Neruda una actividad histórica, americanista, arqueológica, como para conmoverse ante los pobres del mundo andino?

F. ULLOA: No sé qué decir acerca de esto, pero tal vez haya una frase de Neruda en su autobiografía que creo que es verdad: *"confieso que he vivido"*. Sí, ha vivido coherentemente. Uno podría decir que Neruda es un poeta —yo lo usé para introducir la subjetividad íntima del hombre, frente al monumento negador y para romper el tiempo primordial y establecer el tiempo datado de la piedra— y uno podría decir también (no me acuerdo de quién es) *"la poesía es un arma cargada de futuro"*. Sí, sí, no hagamos de la miseria poesía y recordemos que la metáfora poética, como decía Freud, va antes y más lejos que la interpretación histórica, que la interpretación poética. Pero para terminar, yo quiero decir dos cosas sobre Neruda.

Allá por el '70 yo era presidente de la Federación de Psiquiatras de Argentina, y Salvador Allende nos pidió que organizáramos una campaña para luchar contra el alcoholismo para recuperar políticamente a un millón y medio de chilenos que, víctimas del alcohol, no votaban. Se trataba de conseguir por lo menos unos 200.000 recuperados. Pero, por supuesto que no era un factor electoral, sino una situación política. Me acuerdo que Allende en La Moneda nos contó una historia que a su vez le había contado Neruda, una historia patética y con la que comenzamos la campaña. Esta historia hablaba de cómo frente a la muerte de un obrero, los demás obreros —una costumbre chilena, sobre todo en las minas— le regalaban a la viuda una bordaleza de vino. Pero para que fuera negocio,

sacaban 50 l de vino, agregándole agua y también alcohol metílico. El alcohol metílico, al cabo de un tiempo provoca trastornos terribles, cirrosis y sobre todo ceguera. Y cómo estos obreros en un acto de solidaridad con su compañero y la familia, se transformaban en verdugos de sus propios compañeros. Neruda le había contado ese episodio y, con ese episodio, abrimos la campaña. La campaña tuvo bastante éxito pero antes llegó Pinochet.

Y quiero terminar con algo tal vez para no desmentir la cosa poética. Yo lo conocí a Neruda en el año '44, en una reunión de poetas que se hizo en Bs. As. Ahí le escuché los dos poemas que leí en este encuentro. Ahí estuvieron los dos Guillén y León Felipe. Me acuerdo que estábamos en una confitería con Eduardo Ciba, poeta nacionalista en el mejor sentido del nacionalismo. Entraron Neruda y Ciba, con algunas copas de más y alguna tendencia a frases elocuentes, se levantó y, en el medio de la confitería, dijo: *"este Neruda, tan vertical sobre la tierra"*. Unos muchachos jóvenes que estábamos ahí, tomando esa frase lo convencimos a Neruda de que reeditara y reconociera como suyos aquellos poemas que todos habíamos leído y de los cuales él había abjurado: *"Los 20 poemas de amor y una canción desesperada"*. No sé si tiene algo que ver con esto. Pero éste es el Neruda que yo conozco, a quien no opondría a los pobres, por lo menos no el Neruda que yo conocí. Nada más.

LUCIO CERDÁ: Vamos a terminar. Enrique Marí quiere decir una sola cosita. Un concepto vertido y terminamos. Los esperamos el miércoles que viene.

E. MARÍ: Sobre esta cuestión que anduvo flotando sobre la mesa, sobre todo de parte de Cerdas, acerca de si el marxismo está muerto; yo creo que la idea general de la mesa es que, al menos como teoría, con una gran capacidad para iluminar las sociedades, más que de muerte se trata de catalepsia.

composición, armado e impresión:
el porteño producciones gráficas - colpayo 79 p.b. 1 - tel. 901-8731

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOBRE ESTADO Y PARTICIPACION



Av. Belgrano 2527 - 1096 Capital Federal
Tel.: 942-4575 / 4586 / 4685 - Fax: (00541) 943-4468

