

Las libertades que nos faltan, los mitos que nos quedan

Mariana Gainza

I-

En medio de una América Latina convulsionada, pero con el nuevo aire que respiramos en Argentina desde el mes de agosto, cuando se preanunció la derrota electoral del macrismo –finalmente ocurrida el 27 de octubre–, podemos mirar hacia atrás y ejercitar una retrospección sin melancolía, para recalibrar la mirada, redefinir la perspectiva, reorganizar los datos con los que contamos, volver a considerar las secuencias que valen. Porque la coyuntura actual es crítica, en el sentido de que hay algo relativo al porvenir que se decide en este presente; y en el sentido de que este presente pide la reescritura de los más cercanos y más lejanos pasados que lo precedieron. Entonces, al repasar ese pasado mediato ubicado justo antes de los cuatro años de gobierno macrista que

acaban de terminar, preguntándonos por la posibilidad de retomar algunas cosas donde las habíamos dejado, recordamos aquel diagnóstico que se esgrimía como si aportara la razón histórica de la victoria electoral de Macri en 2015. “Fin de ciclo”. Eso fue lo que se dijo.

¿Qué era lo que esa fórmula pretendía explicar o definir? Se presentaba como un argumento capaz de dar cuenta de los hechos, pues se pronunciaba desde el “análisis objetivo de la situación concreta”, más allá de las pasiones que obnubilan a los que se identificaban con alguna corriente que disputaba la representación política. Asumiéndose una “sana distancia” respecto a una escena atravesada por una polarización vista como mistificadora y dañina, se decía que había algo que efectivamente había terminado, una década larga, marcada por una relativa homogeneidad política y económica.

Sin embargo, según cuál fuera la perspectiva desde la cual se formulaba el diagnóstico, se le asociaban distintas apreciaciones acerca de qué era eso que el año 2015 despedía: otro avatar efímero del peronismo, el kirchnerismo; una versión aún más circunscripta de ese avatar, el cristinismo; un relato que, con retóricas de izquierda, encubría prácticas de derecha; un modo de hacer política militante desde la burocracia estatal; la última aventura populista de la historia argentina; una versión neodesarrollista del capitalismo periférico; un modelo de acumulación y de distribución basado en el consumo; la intervención estatal en la economía; una gestión progresista de los daños del neoliberalismo; la fantasía de un retorno anacrónico al estado de bienestar... La lista puede proseguir, con innumerables matices que, a su vez, evocan una amplia paleta de tonalidades afectivas; pues hasta los más objetivos y neutrales llamados a la racionalidad suelen estar tomados por esos deseos e ilusiones que querrían erradicar del análisis.

Asimismo, el deseo de “dar vuelta la página” podría explicar que, entre aquellos que en 2015 diagnosticaban el ocaso de una época, se diera también cierta disposición a recibir con alivio un cambio, cualquiera fuera. Porque el rechazo del clima de polarización de aquellos años iba acompañado, en ciertos casos, de un genuino hartazgo y de un pedido bastante explícito: tenemos que liberarnos de la repetición, de la eterna inscripción de un problema que además se formula, cada vez, con las mismas palabras. Frente a la reiteración opresiva, la necesidad de libertad. El tema de la libertad como una sombra que sobrevolaba, además, la crispación provocada por las restricciones a la libre adquisición de divisas (independientemente de la conciencia que pudiera tenerse de los límites impuestos por nuestra inserción periférica al mercado mundial). *Liberarse* sería lograr evadir los casilleros de una política ya prefigurada por esa

férrea determinación y revestida por pasiones previsibles, que distorsionaban las interlocuciones y contaminaban los aires con humores agrios, volviéndolos difícilmente respirables.

II-

Una idea recurrente afirma que lo que hay que hacer, frente a las coacciones a las que nos someten las circunstancias, es liberarse de ellas. Lo que en la historia insiste, con una fuerza que parece inercial, debe confrontarse con la acción que se rebela contra esa pseudo necesidad. El plexo de la praxis política se escribe siempre con el lenguaje de la libertad. Y a la vez, la *libertad* es un principio básico del funcionamiento de la ideología como hecho social transhistórico. Como sabemos, las diversas comprensiones de esa imbricación entre política e ideología prosiguen la famosa afirmación de Marx del prólogo de *Contribución a la crítica de la Economía política* respecto a “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de los conflictos sociales y luchan por resolverlos”¹. A la vez, la reelaboración althusseriana de esa relación, que concibe a la ilusión de libertad como componente sustantivo de todas las formas ideológicas, se sostiene sobre lo que Spinoza enseñó: que en todo tiempo y lugar los hombres se creen libres, en cuanto son a la vez *conscientes* de sus acciones y deseos, e *ignorantes* de las causas que los determinan. Así, los sujetos viven la relación con sus condiciones reales de existencia como si ellos fueran el principio autónomo de determinación de esa relación.

El problema de la conexión entre la perspectiva althusseriana y el estructuralismo lévi-straussiano incluye, como uno de sus tópicos centrales, la crítica que ambos realizan de los lenguajes filosófico-políticos de la libertad; unos lenguajes que habitualmente ponen en juego algo del orden de lo mítico (el presupuesto de una libertad originaria) o de lo utópico (la postulación de una libertad por venir). Ese es el eje de la crítica de Lévi-Strauss a Sartre, tal como se despliega en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*². Según Lévi-Strauss, la versión existencialista de la filosofía de la praxis es deudora de un mito. Sartre creía en el mito de la Revolución Francesa, y era esa fe la que le permitía, a él como a buena parte de la izquierda intelectual francesa, asumir su actividad política. El progresismo francés se aferraba a aquella edad de oro de la conciencia histórica porque de allí surgía un modelo (de apariencia perenne) de congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación del

¹ Marx, K., *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1975, p. 5.

² Lévi-Strauss, C., “Historia y dialéctica”, en *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires, FCE, 2011.

mundo. La lección que Lévi-Strauss extraía de sus investigaciones sobre el pensamiento de los pueblos originarios era, entonces, que no existe ni acción histórica ni pensamiento político sin un soporte mítico; sólo que la conciencia occidental ilustrada no reconoce su imbricación con esa imaginación sustantiva. A la vez, ocurre que en algún momento el mito deja de ofrecer una imagen coherente para modelar la acción política del presente; y algo en el voluntarismo sartreano permitía entrever ese agotamiento, que acompañaba la crisis de las filosofías de la historia. Por eso, la apuesta teórica de Lévi-Strauss puede ser interpretada como un esfuerzo por renovar los recursos mitológicos requeridos por las prácticas de las izquierdas mundiales: la trama impersonal que conforman las imaginaciones de los pueblos se enriquece con esos esquemas de pensamiento que la civilización occidental tiende a arrasar.

Así, lo que Lévi-Strauss hace con la filosofía de Sartre es colocarla en una situación de igualdad con toda imaginación humana. La tendencia sartreana a contraponer dos dialécticas –una verdadera, la de las sociedades históricas, otra repetitiva y cortoplacista, la de las sociedades “cerradas” o “primitivas”– sería tributaria del narcisismo que define a toda cultura humana. En su filosofía, la oposición entre el yo y el otro “no está formulada de manera muy diferente a como lo hubiese hecho un salvaje melanesio”, siendo que cada sociedad sostiene “una certidumbre moral semejante a la que nosotros mismos podemos invocar, al proclamar que en ella –aunque se trate de una pequeña banda nómada o de una aldea perdida en el fondo de los bosques– se condensa todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana”³.

El problema no es estar preso de la imaginación, como lo están las diversas culturas que componen esa *humanidad* que se disuelve en la diferencia entre los distintos modos de vivir, pensar y sentir que la constituyen. El problema no es vivir en la interioridad diseñada por un mito histórico, pues desprenderse de esa interioridad es, en cierto sentido, imposible. El problema, en todo caso, es no poder tomar distancia, y no se capaz de contemplarse a sí mismo *viviendo* esa interioridad, pero *sabiendo*, en otro registro, que eso que se vive tan intensamente tiene la forma del mito. Horacio González lo dice mejor: “sólo se hace política con los mitos si hay garantías –imaginarias pero operantes– de que se está más allá del mito, guardando con él una relación de irresponsabilidad. Guardar mitos y ser irresponsables con ellos: he aquí una buena fórmula que contiene impulso, creencia y libertad”⁴.

Por otro lado, es la matriz misma de la filosofía política moderna la que descansa sobre la imaginación mítica. Más allá de la invocación hobbesiana

³ *Ibid.*, p. 360.

⁴ González, H., “La bengala perdida”, en Kohen, A. y Mattarollo, R., *La izquierda y La Tablada*, Buenos Aires, Ediciones Cuadernos de ideas, s.f., p. 46.

del monstruo marino Leviatán, el estado de naturaleza que el contractualismo clásico en su conjunto coloca en la base de sus tesis tiene un estatuto mítico. El orden civil y político que debe ser construido, defendido o justificado depende de la postulación de ese desorden originario, que ofrece la contra-imagen de una generalizada inseguridad, violencia y peligro que, aunque fue dejado atrás, siempre acecha a la comunidad política. Las libertades que dependen de la victoria de la racionalidad humana sobre las pulsiones desatadas en aquel tiempo fuera del tiempo prepolítico, prolongan entonces la marca mítica de ese surgimiento; y se proyectan más allá de esa matriz filosófica, amparadas por la forma de un relato que le da cuerpo a aquella creencia transhistórica (“los hombres se creen libres”) que es el núcleo material-imaginario de la política.

La razón objetivista no sabe que a ella misma la atraviesan esos mitos con los que cree no mantener ninguna transacción. Cuando rechaza el relato épico de las izquierdas, que en el gesto de unir las gestas y luchas sociales del pasado a las actuales, muestra sus costuras imaginarias, esgrime otros esquematismos, también deudores de una imaginación parcial en busca de asideros para realizar sus proyecciones. La idea de que estamos condenados a presenciar la sucesión de unos ciclos políticos de signo opuesto, que se reemplazan aproximadamente de diez en diez años, nos envuelve en una fatalidad similar a la infinita reiteración de las estaciones. ¿Cuánto dura cada primavera? Esta pregunta, si la extendemos metafóricamente al campo político, ya no admite una respuesta exacta. Porque –citándolo nuevamente a González– “en la historia hay todo tipo de curvas, sorpresas y rarezas, intenciones ramificadas, protagonistas que ‘no saben lo que hacen’ y una trama completa de planificaciones y encuadres siempre huidizos, no raramente infieles a las expectativas iniciales”. No hay leyes, ni siquiera asumiendo las determinaciones a las que nos somete nuestra situación de dependencia frente a los caprichos del mercado mundial. Por eso, frente a las contingencias y a la peculiar vitalidad de las luchas sociales y políticas en nuestro subcontinente, la mirada del analista objetivo que hace pronósticos sobre lo que finaliza y sobre lo nuevo que comienza, muchas veces, deja entrever tanto el esquematismo como las ilusiones y la dimensión de apuesta que los mitos cargan consigo. Y si la secularización del mito puede ser, como lo indicó Lévi-Strauss, la proyección del pensamiento del “ingeniero”, una perspectiva atenta a las luchas sociales y políticas, capaz de distinguir las líneas de bifurcación que separan, en tiempos críticos, las insurrecciones populares y las luchas democráticas, por un lado, y los golpes de estado y las restauraciones conservadoras, por el otro, –ha de ser capaz de percibir las arritmias en el pasado, la indefinición en el presente, la apertura en el futuro.

III-

Así como el mito de la praxis libre es un requisito necesario para toda praxis –en cuanto no hay acción sin ilusión de libertad– también la idea de “fin de ciclo” y la imagen de la temporalidad que evoca nos permite pensar en la forma del mito. La acción y la determinación, las dos puntas con las que debe lidiar una teoría del tiempo histórico, se encuentran presentes tanto en las críticas a la dialéctica como soporte conceptual de las filosofías de la historia marxistas como en la tentativa de avanzar, más allá de esas críticas, en la idea de una contra-dialéctica materialista que Althusser sugiere en su lectura de Maquiavelo. También allí lo crucial sigue siendo la relación entre ideología y política, entre imaginación y prácticas de transformación, sólo que las pretensiones de una racionalidad objetiva que pretenda encontrar alguna suerte de legalidad de los ciclos históricos es reemplazado por una serie de tesis cuya articulación tal vez le deba más a lo que puede ser una lectura generosa de la práctica del *bricolage* que a los desatinos de una ciencia política dispuesta a hacer predicciones sobre los destinos inciertos de los procesos políticos. Con Maquiavelo, leído incluso a la luz de cierta politicidad gramsciana –que se permite pensar el Príncipe junto con el mito soreliano, es decir, asociándolo con la posibilidad de “crear una imaginación concreta” que pueda “actuar sobre un pueblo disperso para suscitar en él y organizar con él una voluntad colectiva”⁵– Althusser deja bien atrás la creencia ideológica en la libertad originaria propia de la filosofía política clásica.

Por esta vía, Althusser va más allá del *impasse* que se configura entre la crítica al dispositivo racionalizador de la dialéctica que llevan adelante buena parte de sus contemporáneos y el abandono de la imaginación dialéctica, con todos los costos que ese abandono trae aparejados (recordemos la “pérdida de la contradicción” que Althusser consideró un precio muy alto pagado por el desvío por Spinoza). La contradicción pensada por la dialéctica –efectivamente perdida, si aguzamos los oídos y escuchamos los ecos de esta crítica en una serie de lecturas que circularon las últimas semanas sobre los recientes acontecimientos en Bolivia– era rechazada, en cuanto era caracterizada como dispositivo racionalizador, que reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta al esquematizar en una oposición simple la multiplicidad de las fuerzas,

⁵ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972, p. 10.

dinámicas, reivindicaciones, motivos, problemas que están en juego en cada circunstancia. Gracias a esa simplificación, el conflicto –se decía entonces, y también hoy– era concebido según *una* lógica polarizadora, que subsume la multiplicidad de lo que se expresa (y sólo *eventualmente* se confronta) en una dinámica de reacciones especulares, por lo cual, lo distorsiona y lo desnaturaliza, y lo vuelve –en definitiva– cautivo o idéntico de su otro. A la vez –se decía entonces, y también hoy– la dialéctica omite pensar los conflictos reales, porque sustituye lo real por un relato: las fuerzas enfrentadas dejan de ser tales, y pasan a ser los argumentos en conflicto de una controversia meramente discursiva. Ese tratamiento discursivo de los conflictos, que los convierte en relatos opuestos sobre una realidad cuya complejidad se pierde, es el que exige, entonces, que la legitimidad de las razones adversas sea establecida por la mediación (el punto de vista que evalúa y juzga) que decide sobre sus consistencias recíprocas. Una mediación cuyo peso estratégico no sólo pasa por el hecho de que resuelve lo que está en juego en ese “entre dos”, sino porque es la que realiza el rodeo totalizador en virtud del cual resultan ponderadas las tensiones presentes en determinada actualidad en su conjunto, de manera tal que se puede decir que la dialéctica efectivamente jerarquiza: permite juzgar sobre lo principal y lo secundario, lo esencial y lo inesencial, lo necesario y lo contingente, gracias a la movilización de un determinado *conflicto central* que organiza la perspectiva general. Finalmente, si la dialéctica sólo aborda los conflictos en cuanto procura, más que su comprensión, su *resolución*, esto es así porque tiende a suponer que todo conflicto es el resultado de una quiebra circunstancial y transitoria de un orden social originario. Las diferencias *reales* son, en el fondo, visualizadas como corruptoras o disolutorias –se decía entonces y se dice ahora– de modo que lo que se espera es que ocurra la intervención que pueda reconducirlas hacia un plano superior que garantice el retorno al orden. El imperativo o la finalidad de que los conflictos sean resueltos, es, por lo tanto, la verdadera causa que pone a trabajar la negatividad al servicio del restablecimiento de la Identidad. Por eso, la negación de la negación es el operador lógico fundamental (al servicio de la *Aufhebung*), el mecanismo que permite la neutralización de lo que puede haber de crítico en la recusación del estado de cosas existente, al disolverlo en su congruencia final con aquello que se le opone.

Me permito reescribir esas críticas a la dialéctica, conectándolas con la manera que algunos intelectuales de la izquierda autonomista boliviana y latinoamericana se negaron a denunciar lo que hoy sucede en Bolivia como un golpe de estado, o relativizaron esa caracterización. Se dijo que la versión de los acontecimientos presentada por aquellos que pretendían que Evo Morales había sido derrocado por un golpe constituía un relato auto-victimizador, que

pretendía que de un lado estaba la derecha fascista y del otro lado la izquierda defensora del pueblo mayoritariamente indígena boliviano. Ese relato mistificador –se dijo– suprimía la complejidad de la situación, y transformaba en los únicos protagonistas del momento a los “polarizados”, que perpetuaban binarismos propios de la guerra fría (con nostalgias izquierdistas o disposiciones macho-leninistas). La defensa de las clases populares invocada por los seguidores del partido de gobierno, en verdad, constituía una pura retórica vacía: en cuanto no se produjo una transformación estructural del régimen de acumulación extractivista, los procesos de distribución, democratización, reforma política y protagonismo del sujeto indígena contra siglos de racismo colonial devenían argumentos superficiales. Ni el “caudillo” (el falso indio que hizo un uso instrumental de los mitos y las costumbres ancestrales de su pueblo con el fin de eternizarse en el poder) ni el líder fascista que aparece como su opuesto representan el verdadero sentir de la multiplicidad de actores que conforma la vitalidad democrática de la sociedad boliviana: esa sociedad, en su riqueza y diversidad, resulta cautiva de una contradicción que le es ajena. La mediación entre los argumentos en pugna, en definitiva, fue establecida por un organismo externo, la OEA, que vino a ordenar el entuerto político, y a encaminar el conflicto hacia su resolución: el llamado a nuevas elecciones. Y si finalmente se consagra la victoria electoral de la ultraderecha, se demostrará que la negación de la negación (la negación o represión, por parte del estado en manos de Evo y García Linera, de las críticas y los activismos que negaban sus políticas –para los cuales sólo hubo como respuesta, se dice, tentativas de cooptación, indiferencia o persecución) preparó el camino para el triunfo de esa Identidad opresiva sostenida por el decisionismo político. La negación de la negación mostrará su esencia reaccionaria, entonces, cuando las fuerzas de la extrema derecha derroten (es decir, nieguen) definitivamente al partido plebeyo que, al identificarse con el poder del estado, traicionó (es decir, negó) sus orígenes y mandatos antiestatalistas. A menos que las “fuerzas democráticas”, esa tercera posición que reemplaza la mediación jurídica del conflicto por la potencia de la multitud que se manifestó en la insurrección contra los resultados electorales (eso se pretende) aproveche la intervención de la OEA, para reencauzar los “efectos saludables” de la intervención (haber terminado con un gobierno autoritario) en una dirección que favorezca a los sectores políticos que rechazan tanto a Evo como a Camacho.

Estoy sugiriendo que ciertas perspectivas heredadas de la crítica de la filosofía de la historia –como relato mistificador que, en última instancia, habría justificado las derivas totalitarias de los movimientos revolucionarios del siglo XX– pueden recaer en una especie de dialéctica caricatural, si no establecen también una distancia crítica con los mitos que sostienen sus propios

posicionamientos ideológicos. Si se afirma que lo sucedido en Bolivia expresa la potencia de la multitud insurrecta, que dándose sus propias formas de auto-organización, ejerce el derecho de resistencia frente al poder constituido, representado por un líder que encarnaría el poder patriarcal del capital, esa posición no parece ajena ni a la mistificación ni al dogma. En todo caso, que cada quien se haga cargo de sus elecciones históricas, sin soñar que cuando la lucha de clases se hace sentir con intensidad a lo largo y ancho de América Latina existiría algún lugar incontaminado de la praxis, que le permitiría asumirse “libre” de participar de la configuración del drama que nos compete y nos mezcla a todos. Sigue siendo necesario hacerle lugar a una dialéctica negativa que actúe contra el devenir ideología de los autonomismos, contra el devenir ideología de lo nacional popular, contra el devenir ideología de los marxismos; es decir, contra el asedio del dogma y la entrega acrítica al mito, del cual no están a salvo ninguna de las posiciones que deberían aliarse en defensa del campo popular, enfrentando al neoliberalismo fascista que pretende acabar con las frágiles conquistas acumuladas por las luchas sociales en nuestro continente.