

Cuadernos del Sur

Año 18 - N° 34

Noviembre de 2002

NUEVAS DIRECCIONES

www.cuadernosdelsur.org.ar
info@cuadernosdelsur.org.ar

Tierra  fuego
del

Qué hacer con el *¿Qué Hacer?*

Lenin y las formas de organización política

El proceso abierto en la Argentina a partir del 19 y 20 de diciembre último viene signado, entre varias demandas, por una persistente demanda de renovar las organizaciones políticas, de superar burocratización, verticalismo, representación y delegación. Es sumamente importante reconocer que este aspecto de la revuelta impugna tanto las instituciones burguesas como las organizaciones políticas de izquierda y abre la posibilidad de un debate necesario, que bien podría ser profundo.

Esta coyuntura y la generosidad del calendario (que nos ofrece la excusa de cumplirse cien años del *¿Qué Hacer?*), nos han persuadido de conformar este dossier. Lenin es, a la hora de discutir formas de organización política, mucho más que una referencia insoslayable. Es, también, el más encumbrado anatema del discurso hegemónico burgués, son apenas una excusa que nos brinda generoso el tiempo para traer a Lenin al centro del debate.

Desde que *Science & Society* en 1995 dedicara un número entero a releer y renovar a Lenin, pasando por el número 3 de *Historical Materialism* en 1998 y el congreso organizado por Žižek en Essen en el 2001, el debate contemporáneo ha ido tomando cuerpo. El interés que éste presenta hoy y aquí nos ha llevado a tomar dos artículos de este conjunto y presentarlos al lector de *Cuadernos del Sur* en las páginas siguientes.

No quisiera, sin embargo, obviar una presentación crítica de los textos que siguen. Slavoj Žižek pone a Lenin en el centro de la crítica, urticante para la socialdemocracia, al considerar de modo crudo el significado de la libertad en el marco de la democracia burguesa y evaluar la política y la acción con la ineludible vara de la eficacia. Queremos una revolución real, no solo "compromiso". Žižek pone en entredicho, además de la inmaculada idea de "libertad", a las bases mismas de la elección y la conciencia, límites que bien podrían pensarse en resonancia con reclamos de "democracia directa". Žižek despliega también un dudoso camino al deducir de la matriz teórica de Lenin varios problemas de la revolución rusa o al implicar que el totalitarismo se sostiene con "eficiencia simbólica", imposibilitando una consideración materialista de la hegemonía.

Bonefeld arremete de lleno contra Lenin en un punto importante: el partido reproduce las prácticas sociales fetichizadas del estado capitalista. La reproducción de la organización y disciplina fabril en el "trabajo" revolucionario conlleva el riesgo de producir una revolución que no es comunista porque no es el movimiento real de la clase trabajadora. Pero Bonefeld, al forzar el origen de todos los males en las formas capitalistas, acaba por enredarse en identificar cualquier forma estado como capitalista y por sostener que el modo de producción en el régimen soviético fue capitalismo de estado. Esta caracterización de las prácticas sociales unilineal olvida que el autoritarismo no es un patrimonio exclusivo del capital. Bonefeld minimiza los alcances de la hegemonía burguesa y vulgariza a Lenin (Alan Shandro recientemente se dedicó a rescatarlo justamente en este punto) cuando, sin discutir sus causas, entiende arbitrario el rol de la vanguardia y acaba por confundir a Lenin con "un blanquista que no necesita de la acción de la masa". Aquí, al igual que la socialdemocracia, pierde de vista la ineludible vara de la eficacia.

La "eficiencia" en el discurso económico liberal y la "emergencia" en el discurso jurídico del menemismo son fórmulas recurrentes que logran posponer la discusión política (para luego sentenciar sobre los hechos consumados). La "espontaneidad" y las "fórmulas probadas" (incontestablemente ineficaces) operan de un modo terriblemente similar respecto de las formas de organización política de la izquierda. Que hacer y como hacerlo son preguntas que no deben abandonarse jamás de la reflexión teórica y la práctica social de la izquierda, esperamos que, cualquiera sea el camino de respuesta que intente cada uno, este dossier contribuya al menos a perturbar la falaz tranquilidad de una respuesta eternamente certera y concluyente.

JUAN GRIGERA

¿Qué puede decirnos Lenin acerca de la libertad hoy?*

Slavoj Zizek

Hoy, incluso los auto-proclamados radicales post-marxistas aprueban la separación entre ética y política, relegando la política al dominio de la opinión, de las consideraciones y los compromisos pragmáticos que siempre, y por definición, no cumplen con la demanda ética incondicional. La idea de una política que no sea una serie de meras intervenciones pragmáticas —una política de la Verdad— se desecha como “totalitaria”. La ruptura de este obstáculo, la reafirmación de una política de la Verdad hoy, tendría la forma de un retorno a Lenin. ¿Por qué Lenin? ¿Por qué no simplemente Marx? ¿No es el retorno adecuado un regreso a los orígenes mismos? Hoy, el “volver a Marx” ya es una moda académica menor. ¿Qué Marx obtenemos en estos retornos? Por un lado, se encuentran el Marx de los Estudios Culturales, el Marx de los sofistas posmodernos, de la promesa mesiánica; por el otro, está el Marx que predijo la dinámica de la globalización actual y que es evocado como tal incluso en Wall Street. Lo que



* Publicado en *Rethinking Marxism*, Vol. 13, Nº 2, verano 2001. Traducción del inglés: Marcela B. Zangaro

estos dos Marx tienen en común es la negación de la política misma. La referencia a Lenin nos permite evitar estos dos peligros latentes.

Dos características distinguen la intervención de Lenin. En primer lugar, no se puede enfatizar lo suficiente el hecho de la externalidad de Lenin con respecto a Marx. Lenin no era un miembro del “círculo íntimo” de los iniciados de Marx; nunca se encontró ni con él ni con Engels. Por otra parte, provenía de una tierra ubicada en los límites orientales de la “civilización europea”. (Esta externalidad es parte del argumento racista occidental común contra Lenin: introdujo en el marxismo el “principio despótico” ruso-asiático. En una mudanza ulterior, los rusos mismos lo repudiaron señalando sus orígenes tártaros.) Sin embargo, sólo es posible recuperar el impulso original de la teoría desde esta posición externa, exactamente de la misma manera en que San Pablo, quien formuló los principios básicos de la cristiandad, no era parte del círculo íntimo de Cristo, y como Lacan llevó a cabo su “retorno a Freud” utilizando como medio una tradición teórica totalmente diferente. (Freud era consciente de esta necesidad, por lo que depositó su confianza en Jung como no-judío, como un marginal, para salir de la comunidad iniciática judía. Su elección fue mala, dado que la teoría jungiana funcionó en sí misma como una Sabiduría iniciática; Lacan tuvo éxito donde Jung falló.) Así, de la misma manera en la que Lacan y San Pablo vuelven a inscribir la lección original en un contexto diferente (San Pablo reinterpreta la crucifixión de Cristo como su triunfo; Lacan lee a Freud a través del espejo [*through the mirrorstage*, a través del estadio del espejo] de Saussure, Lenin desplaza violentamente a Marx: quita a su teoría del contexto original, la transplanta a otro momento histórico y así la universaliza de manera efectiva.

En segundo lugar, sólo por medio de un desplazamiento tan violento la teoría “original” puede ser puesta en funcionamiento y realizar su potencial de intervención política. Resulta significativo que la obra en la que la voz única de Lenin se escucha por primera vez de manera clara es el *Qué hacer?* –texto que exhibe la voluntad incondicional de Lenin de intervenir en la situación, no en el sentido pragmático de “ajustar la teoría a los reclamos realistas por medio de los compromisos necesarios”, sino en el sentido de disipar todos los compromisos oportunistas, de adoptar la posición radical inequívoca desde la cual sólo es posible intervenir de manera que nuestra intervención cambie las coordenadas de la situación. Este contraste es claro con respecto a las “post-políticas” de la Tercera Vía de hoy, que enfatiza la necesidad de dejar atrás las viejas divisiones ideológicas y de confrontar nuevos temas, munidos del conocimiento experto necesario y de la libre deliberación para tomar en cuenta las necesidades y las demandas concretas de la gente.

Como tal, la política de Lenin es el verdadero contrapunto de este oportunismo pragmático de la Tercera Vía y de la actitud izquierdista marginalizante de lo que Lacan llamó *le narcissisme de la chose perdue* [el narcisismo de la cosa perdida]. Lo que tienen en común un verdadero leninista y un conservador político es el hecho de que rechazan lo que se podría llamar la “irresponsabilidad” izquierdista liberal: abrazar grandes proyectos de solidaridad, libertad, etcétera y, sin embargo, evadirse cuando se debe pagar el precio por ellos bajo la forma de medidas políticas concretas y a menudo “cruels”. Como un auténtico conservador, un verdadero leninista no tiene miedo de pasar al acto, de asumir todas las consecuencias, por más desagradables que sean, de realizar su proyecto político. Rudyard Kipling (a quien Brecht admiraba) despreciaba a los liberales británicos que defendían la libertad y la justicia mientras que, silenciosamente, contaban con los conservadores para hacer el trabajo sucio que necesitaban; y lo mismo puede decirse de la relación de los izquierdistas liberales (o “socialistas democráticos”) con los comunistas leninistas. Los izquierdistas liberales rechazan el “compromiso” socialdemócrata: quieren una verdadera revolución. Sin embargo, rehuyen el precio que se debe pagar por ella. Prefieren adoptar la actitud de un Alma Bella y mantener sus manos limpias. En contraste con esta falsa posición radical del izquierdista (que quiere la democracia verdadera para el pueblo, pero sin la policía secreta para luchar contra la contrarrevolución y sin que sus privilegios académicos sean amenazados), un leninista, como un conservador, es auténtico en el sentido de que asume las consecuencias de su elección —es decir, en el sentido de que es completamente consciente de lo que de hecho significa tomar el poder y ejercerlo.

El retorno a Lenin es el esfuerzo por recuperar el único momento en que un pensamiento se ha transpuesto a sí mismo en una organización colectiva, pero todavía no se ha fijado en una Institución (la iglesia establecida, el IPA, el partido de estado stalinista).

No apunta a volver a realizar de manera nostálgica los “buenos viejos tiempos revolucionarios” ni a ajustar oportunista y pragmáticamente el antiguo programa a las “nuevas condiciones”, sino que apunta a repetir, en las actuales condiciones mundiales, el gesto leninista de iniciar un proyecto político que socavaría la totalidad del orden mundial liberal-capitalista global y se afirmaría descaradamente como actuando en beneficio de la verdad, interviniendo en la situación global presente desde el punto de partida de su verdad reprimida. Deberíamos hacer con respecto al Imperio de hoy (véase Hardt y Negri, 2000) lo que hizo la cristiandad con respecto al Imperio Romano (esa organización “multiculturalista” global).

¿Cómo están las cosas, entonces, con la libertad? He aquí como Lenin afir-

ma su posición en una polémica de 1922 contra de la crítica de los mencheviques y de los socialistas revolucionarios al poder bolchevique: “Efectivamente, los sermones que (...) los mencheviques y los socialistas revolucionarios predicán expresan su verdadera naturaleza: ‘La revolución ha ido muy lejos. Lo que ustedes están diciendo ahora nosotros lo hemos estado diciendo todo el tiempo, permítannos decirlo nuevamente’. Pero en respuesta nosotros decimos: ‘Permítannos ponerlos frente a un pelotón de fusilamiento por decir eso. O bien se abstienen de expresar sus puntos de vista, o, si insisten en expresar públicamente sus puntos de vista políticos en las presentes circunstancias, cuando nuestra posición es mucho más difícil de lo que era cuando los guardias blancos estaban atacándonos directamente, entonces sólo podrán culparse a sí mismos si los tratamos como el peor y más pernicioso elemento de la guardia blanca” (Lenin, 1965, p.283).

La libertad de elección leninista –no “¡La bolsa o la vida!” sino “¡La crítica o la vida!”– combinada con la actitud de rechazo hacia la noción “liberal” de libertad, da cuenta de su mala reputación entre los liberales. Esta se basa mayormente en el rechazo de los liberales a la habitual yuxtaposición marxista-leninista de libertad “formal” y “real”. Como hasta liberales izquierdistas como Claude Lefort enfatizan una y otra vez, la noción misma de libertad es “formal”, de manera que la “libertad real” equivale a falta de libertad (Lefort, 1988). Es decir, con respecto a la libertad, se recuerda mejor a Lenin por su famosa réplica: “Libertad, sí, pero ¿para QUIÉN? ¿Para hacer QUÉ?”. Para él, la “libertad” de los mencheviques para criticar al gobierno bolchevique devino efectivamente en “libertad” para socavar el gobierno de los trabajadores y los campesinos en beneficio de la contrarrevolución. ¿No resulta más que obvio hoy, después de la aterradora experiencia del Socialismo Realmente Existente, en qué reside la falla de este razonamiento leninista? En primer lugar, reduce una constelación histórica a una situación cerrada, completamente contextualizada, en la que las consecuencias “objetivas” de los actos propios están completamente determinadas (“independientemente de tus intenciones, lo que estás haciendo ahora sirve de manera objetiva...”). En segundo lugar, la posición de enunciación de tales afirmaciones usurpa el derecho a decidir lo que tus actos “significan objetivamente”, de modo que su aparente “objetivismo” (el centrarse en el “significado objetivo”) es la forma aparente de su opuesto, un completo subjetivismo: yo decido lo que tus actos significan objetivamente, dado que yo defino el contexto de una situación (digamos, por ejemplo, si yo considero mi poder como la expresión inmediata del poder de la clase trabajadora, entonces todo el que se oponga a mí es “objetivamente” enemigo de la clase trabajadora). En contra de esta contextualización comple-

ta, uno debería enfatizar que la libertad es “real” precisamente y sólo como la capacidad de trascender las coordenadas de una situación dada, de “afirmar los supuestos” de la propia actividad (como Hegel lo hubiera dicho) —es decir, de redefinir la situación misma en la cual uno es activo. Además, como más de una crítica lo ha señalado, el propio término “Socialismo Realmente Existente”, aunque acuñado para afirmar el éxito del Socialismo, es en sí mismo un signo del ulterior fracaso del Socialismo— a saber, el fracaso en legitimar los regímenes socialistas. El término “Socialismo Realmente Existente” aparece inesperadamente en el momento histórico en que la única razón legitimante del socialismo era el mero acto de su existencia.

¿Es esto, sin embargo, todo lo que puede decirse? ¿Cómo funciona efectivamente la libertad en las democracias liberales mismas? Si bien la presidencia de Clinton resume la claudicación de la Tercera Vía de la (ex) izquierda de hoy ante el chantaje ideológico derechista, su programa de reforma de la salud no obstante sería una clase de acto, por lo menos en las condiciones actuales, dado que se habría basado en el rechazo de la idea hegemónica de la necesidad de reducir el gasto y la administración del Gran Estado; de alguna manera, “haría lo imposible”. No es de extrañar, entonces, que haya fracasado; y su fracaso —quizás el único hecho significativo, aunque negativo, de la presidencia de Clinton— da testimonio de la fuerza material del concepto ideológico de “libre elección”. Aunque una gran mayoría de las llamadas “personas comunes” no estaba adecuadamente familiarizada con el programa de reforma, el lobby médico (dos veces más fuerte que el infame lobby de defensa) tuvo éxito en imponer sobre el público la idea fundamental de que, con el cuidado universal de la salud, su libre elección (en asuntos concernientes a la medicina) sería amenazada. Contra esta referencia puramente ficticia a la “libre elección”, toda enumeración de “hechos duros” (por ejemplo, el cuidado de la salud en Canadá es menos costoso y más efectivo, sin menos libre elección) demostró ser inefectiva.

Aquí nos encontramos en el nervio central mismo de la ideología liberal: el concepto de libre elección, basado en la idea de un sujeto “psicológico” dotado de inclinaciones que él o ella buscan cumplir. Este tiene vigencia especialmente hoy, en la era de lo que sociólogos como Ulrich Beck (1992) llaman la “sociedad de riesgo”, cuando la ideología dominante se esfuerza por vender-nos la inseguridad misma causada por el desmantelamiento del estado de bienestar como una oportunidad para nuevas libertades. ¿Tienes que cambiar de empleos cada año, confiando en contratos a corto plazo en lugar de en compromisos a largo plazo, estables? ¿Por qué no ver esto como una liberación de los constreñimientos de un empleo fijo, como la oportunidad de volver a in-

ventarte a ti mismo una y otra vez, de darte cuenta de, y de comprender, los potenciales ocultos de tu personalidad? ¿Ya no puedes contar con un seguro de salud y un plan de retiro corrientes y por lo tanto tienes que optar por una cobertura adicional por la cual tienes que pagar? Y si esta situación te provoca ansiedad, el ideólogo posmoderno o de “segunda modernidad” inmediatamente te acusará de ser incapaz de asumir una completa libertad, de tratar de “escapar de la libertad”, de ser inmaduro y de permanecer atado a formas antiguas, estables. Mejor aún, cuando esto se inscribe en una ideología del sujeto como individuo psicológico dotado de habilidades y tendencias naturales, entonces automáticamente puedo interpretar todos esos cambios como resultados de mi personalidad, no como el resultado del hecho de que soy tironeado por las fuerzas del mercado.

Tales fenómenos hacen necesario hoy volver a afirmar la oposición entre libertad “formal” y “real” en un sentido nuevo y más preciso. Lo que necesitamos hoy, en la era de la hegemonía liberal, es un *traité de la servitude libérale* [tratado de la servidumbre liberal] “leninista”, una nueva versión del *Traité de la servitude volontaire* [Tratado de la servidumbre voluntaria] de La Boétie, que justificaría completamente el aparente oxímoron de “totalitarismo liberal”. En psicología experimental, Jean-Leon Beauvois (1994) ha dado el primer paso en esta dirección con su precisa exploración de las paradojas creadas al conferir al sujeto la libertad de elegir. Repetidos experimentos establecieron la siguiente paradoja: si, *después* de obtener el acuerdo de dos grupos de voluntarios para participar en un experimento, se les informa que éste involucrará algo displacentero, algo que incluso va en contra de su ética, y si entonces se les recuerda a los integrantes del primer grupo (pero no a los del segundo) que tienen la libertad de elegir decir no, Beauvois encuentra que en *ambos* grupos el *mismo* porcentaje (muy alto) estará de acuerdo en continuar con su participación

en el experimento. Esto significa que en ciertos aspectos la concesión de libertad formal no provoca ninguna diferencia: aquellos a los que se les dio la libertad de elegir harán lo mismo que aquellos a los que (implícitamente) se les negó. Esto, sin embargo, no significa que el hecho de recordarles/concederles la libertad de elección carece de toda diferencia. Aquellos a los que se les dio tal libertad pueden tender a elegir lo mismo que aquellos a los que se les negó, pero también tienden a “racionalizar” su “libre” decisión de una manera en particular. Incapaces de tolerar la así llamada disonancia cognitiva (el conocimiento de que ac-



tuaron *libremente* contra sus intereses, inclinaciones, gustos o normas), tenderán a cambiar su opinión con respecto al acto que se les pidió cumplir. Permítasenos decir que a un individuo se le pide en primer lugar que participe en un experimento que implica el cambio de sus hábitos alimenticios con el fin de luchar contra el hambre. Entonces, luego de haber estado de acuerdo en participar, se le pide que trague un gusano vivo, con la advertencia explícita de que si encuentra que este es un acto repulsivo puede negarse, dado que tiene libertad completa para elegir. En la mayoría de los casos lo hará, pero entonces lo racionaliza diciéndose a sí mismo algo así como: "Lo que se me pidió que hiciera es desagradable, pero no soy un cobarde. Debería mostrar cierto coraje y autocontrol; isi no los científicos me verán como a una persona débil que se rinde ante el primer obstáculo menor! Además, de hecho, un gusano tiene un montón de proteínas y podría efectivamente ser utilizado para alimentar a los pobres. ¿Quién soy yo para obstaculizar tan importante experimento a causa de mi insignificante sensibilidad? Y, finalmente, quizás mi aprensión por los gusanos sea solamente un prejuicio, quizás no sea tan malo. Por otra parte, ¿no sería el degustarlo una nueva y audaz experiencia? ¿Y qué si ésta me permite descubrir una dimensión inesperada, ligeramente perversa de mí de la que hasta ahora era inconsciente?"

Beauvois enumera tres modos de lo que lleva a las personas a realizar un acto que va en contra de sus inclinaciones y/o intereses percibidos: el autoritario (la orden pura: "¡Debes hacerlo porque yo lo digo, sin cuestionarlo!", sustentado en la recompensa, si el sujeto lo hace, y en el castigo, si no lo hace); el totalitario (la referencia a una Causa más alta o un Bien común mayor que el interés percibido del sujeto: "¡Deberías hacerlo porque, si bien es desagradable, sirve a nuestra Nación, a nuestro Partido, a la Humanidad!"); y el liberal (la referencia a la naturaleza íntima del sujeto: "Lo que se te pide que hagas puede sonar repulsivo, pero mira en tu interior y descubrirás que hacerlo está en tu verdadera naturaleza; lo encontrarás atractivo; conocerás dimensiones nuevas, inesperadas de tu personalidad!").

A esta altura, Beauvois debe ser corregido: un autoritarismo directo es prácticamente inexistente. Incluso hasta el régimen más opresivo legitima públicamente su reino con referencia a algún Bien más alto. El hecho de que, en definitiva, el "tienes que obedecer porque yo lo digo" sólo reverbera como su suplemento obsceno, discernible entre líneas. En verdad, la naturaleza del autoritarismo es referirse a un



Bien más alto (“¡cualesquiera sean tus inclinaciones, debes seguir mi orden en función del Bien supremo!”), mientras que el totalitarismo, como el liberalismo, interpela al sujeto en nombre de *su propio* bien (“¡lo que puede parecerte una presión externa es, en realidad, la expresión de tus intereses objetivos, de lo que *realmente* quieres sin ser consciente de ello!”). La diferencia entre estos dos reside en otro lugar. El “totalitarismo” impone sobre el sujeto su propio bien, incluso si este bien está en contra de su voluntad.¹ Aquí nos encontramos con el tema del jacobinismo tardío de la felicidad como factor político, así como con la idea de Saint-Just de forzar a las personas a ser felices. El liberalismo trata de evitar esta paradoja (o, mejor aún, de encubirla), manteniendo la ficción de la libre e inmediata auto-percepción del sujeto (“¡Yo no afirmo conocer mejor que tú lo que quieres; sólo mira bien profundo en tu interior y decide libremente lo que quieres!”).

La razón de esta falla en la argumentación de Beauvois es que fracasa en reconocer que la autoridad tautológica profunda (el “¡Esto es así porque yo lo digo!” del Amo) no opera solamente por medio de las sanciones (castigo/recompensa) que implícita o explícitamente evoca. Es decir, ¿qué es, efectivamente, lo que hace a un sujeto elegir libremente lo que se le impone contra sus intereses y/o inclinaciones? Aquí no es suficiente una indagación empírica en las motivaciones “patológicas” (en el sentido kantiano del término). La enunciación de un mandato que impone sobre aquel al que se dirige una obligación/compromiso simbólico evidencia una fuerza inherente propia, de modo tal que lo que nos lleva a obedecerla es la misma característica que puede aparecer como un obstáculo: la ausencia de un “por qué”. Aquí Lacan puede ser de ayuda dado que el “Significante Amo” lacaniano designa precisamente esta fuerza hipnótica del mandato simbólico que descansa sólo en su propio acto de enunciación: “eficiencia simbólica” en su estado más puro. Los tres modos de legitimar el ejercicio de la autoridad (“autoritario”, “totalitario”, “liberal”) no son más que tres maneras de encubrir, de cegarnos ante el poder seductor de, el abismo de este llamado vacío. En cierto sentido, el liberalismo es incluso el peor de los tres, dado que *naturaliza* las razones para la obediencia dentro de la estructura psicológica interna del sujeto. Así, la paradoja es que los sujetos “liberales” son, en cierto sentido, los menos libres. Cambian su propia opinión/percepción de sí mismos —aceptando que fue *impuesto* sobre ellos como originado en su “naturaleza” —e incluso ya no son más *conscientes* de su subordinación.

Tomemos la situación de los países de Europa oriental en los años 90, cuando el Socialismo Realmente Existente estaba cayéndose a pedazos y se arrojó repentinamente a las personas a una situación de “elección política libre”. Sin

embargo, ¿se les planteó *realmente* la pregunta fundamental de qué clase de nuevo orden querían? ¿No se encontraban en la situación exacta de víctima-sujeto del experimento de Beauvois?

Primero se les dijo que estaban entrando a la tierra prometida de la libertad política; poco tiempo después se les informó que esta libertad implica la privatización salvaje, el desmantelamiento de la seguridad social, etc. Todavía tienen la libertad de elegir, de manera que, si quieren, pueden estar en desacuerdo. Pero no, nuestros heroicos europeos del este no querían desilusionar a sus tutores occidentales. De modo que estoicamente persistieron en la elección que nunca hicieron, convenciéndose a sí mismos de que debían comportarse como sujetos maduros conscientes de que la libertad tiene su precio. Es por esto que la noción del sujeto psicológico dotado de inclinaciones naturales —que tiene que darse cuenta de su verdadero Ser y de sus potenciales y que es, por lo tanto, finalmente responsable de su éxito o de su fracaso— es el ingrediente clave de la libertad liberal. Y aquí uno debería atreverse a volver a introducir la oposición leninista entre libertad “formal” y “real”: en el acto de libertad real, uno precisamente se *atreve* a romper con este poder seductor de eficiencia simbólica. En esto reside el momento de verdad, en la réplica cruel de Lenin a sus críticos mencheviques: la elección verdaderamente libre es aquella en la que no elijo meramente entre dos o más opciones *dentro* de un conjunto de coordenadas establecidas previamente, sino aquella en la que elijo cambiar el conjunto de las coordenadas mismas. La trampa de la “transición” del Socialismo Realmente Existente al capitalismo fue que las personas nunca tuvieron la oportunidad de elegir el *ad quem* de esta transición. Más bien fueron (casi literalmente) “arrojadas” en una nueva situación en la que se les presentó un nuevo conjunto de elecciones dadas (liberalismo puro, conservadurismo nacionalista...). En tal situación de elección forzada, la “libertad real” en tanto acto de cambiar conscientemente este conjunto de elecciones ocurre sólo cuando uno *actúa como si la elección no fuera* forzada y “elige lo imposible”.

De esto se tratan las obsesivas diatribas de Lenin contra la libertad “formal” y aquí reside el “meollo racional” que vale la pena salvar hoy. Cuando él subraya que no existe una democracia “pura”, que deberíamos preguntar siempre a quién sirve la libertad (i.e., su papel en la lucha de clases), su objetivo es, precisamente, mantener la posibilidad de una elección radical *verdadera*. A esto apunta, finalmente, la distinción entre libertad “formal” y “real”: libertad “formal” es la libertad de elegir *dentro* de las coordenadas de las relaciones de poder existentes mientras que libertad “real” designa el lugar de una intervención que socava esas coordenadas mismas. En resumen, el objetivo de Lenin no es limitar la libertad de elección sino mantener la Elección fundamental.

Cuando interroga por el papel de la libertad dentro de la lucha de clases, está preguntando precisamente: “¿Contribuye esta libertad a la Elección revolucionaria fundamental o la constriñe?” ¿No tuvo lugar en la Unión Soviética a finales de los años veinte y principios de los treinta algo homólogo a la invención del individuo psicológico liberal? El arte de vanguardia ruso de principio de los años veinte (el futurismo, el constructivismo) no sólo apoyó celosamente la industrialización, sino que incluso se dedicó a reinventar un nuevo hombre industrial: ya no se trataba más del viejo hombre de pasiones sentimentales arraigado en las tradiciones sino del nuevo hombre que gustosamente acepta su papel como un perno o un tornillo en la gigantesca Máquina industrial. Como tal esto era subversivo en su misma “ultraortodoxia” —es decir, en su sobreidentificación con el núcleo de la ideología oficial: la imagen del hombre que tenemos en Eisenstein, en Meyerhold, en las pinturas constructivistas, etc., poniendo énfasis en la belleza de sus movimientos mecánicos, por medio de su despsicologización.

Lo que en el oeste se percibió como la última pesadilla del individualismo liberal —el contrapunto ideológico a la “taylorización”, a la cinta de montaje fordista— en Rusia fue saludado como la perspectiva de la liberación. Recordemos cómo Meyerhold afirmó violentamente el enfoque “conductista” para actuar —ya no una familiarización enfática con la persona que el actor está representando, sino un entrenamiento corporalmente despiadado que apuntaba a una disciplina corporalmente fría, a la habilidad del actor para representar una serie de tareas mecanizadas (véase Buck-Morss 2000, en especial caps. 2-3). *Esto* es lo que resultaba intolerable para y en la ideología stalinista oficial, de manera tal que el “realismo socialista” stalinista *fue* efectivamente un intento de reafirmar un “socialismo con un rostro humano” —es decir, de reinscribir el proceso de industrialización en los límites del individuo psicológico tradicional. Los textos, las pinturas y las películas del Realismo Socialista presentan a los individuos como personas cálidas y apasionadas, ya no como partes de la Máquina global.

El reproche obvio que se impone aquí es este: ¿no son las características básicas del sujeto “posmoderno” actual (es decir, el sujeto que basa la autoridad de su discurso en su status como víctima de las circunstancias más allá de su control) el opuesto exacto del sujeto libre que se experimenta a sí mismo como responsable en última instancia de su destino? En la actualidad, cada contacto con otro ser humano se experimenta como una amenaza potencial. Si el otro fuma o si me lanza una mirada codiciosa, ya me daña. Hoy esta lógica de la victimización está universalizada, va mucho más allá de los casos comunes de acoso sexual o racial. Recordemos la creciente industria financiera de pago

de reclamos por daños, desde el acuerdo de la industria del tabaco en los Estados Unidos y los reclamos financieros de las víctimas del Holocausto y los trabajadores forzados en la Alemania nazi, hasta la idea de que los Estados Unidos deberían pagar a los afro-americanos cientos de miles de millones de dólares como compensación por todo aquello de lo que se vieron privados debido a la esclavitud pasada. Esta idea del sujeto como una víctima no responsable implica la perspectiva narcisista extrema desde la cual cada encuentro con el Otro aparece como una amenaza potencial al precario equilibrio imaginario del sujeto. Como tal no es el opuesto sino más bien el complemento inherente del sujeto libre liberal. En la forma de individualidad predominante de hoy, la afirmación auto-centrada del sujeto psicológico se superpone paradójicamente con la percepción de uno mismo como una víctima de las circunstancias.

El caso de los musulmanes como grupo étnico, y no meramente religioso, en Bosnia resulta ejemplar aquí. Durante toda la historia de Yugoslavia, Bosnia fue el lugar de tensión y disputa potenciales, el lugar en el que se desarrollaba la lucha entre los serbios y los croatas. El problema era que el grupo más grande en Bosnia no era ni el de los serbios ortodoxos ni el de los croatas católicos, sino el de los musulmanes, cuyos orígenes étnicos siempre estuvieron en disputa: ¿eran serbios o croatas? (Este papel de Bosnia hasta dejó una huella en el idioma: en todas las naciones ex-yugoslavas, la expresión: “¡De manera que Bosnia está tranquila!” se utilizaba para señalar la dispersión exitosa de un conflicto potencial.) Para detener este foco de conflictos potenciales (y actuales), los comunistas dominantes en los años sesenta impusieron una invención milagrosamente simple: proclamaron que los musulmanes constituían una comunidad *étnica* autóctona, no sólo un grupo religioso, de manera tal que los musulmanes fueran capaces de evitar la presión de identificarse como serbios o croatas. Lo que en el comienzo fue un artificio político pragmático paulatinamente se hizo popular y los musulmanes efectivamente comenzaron a percibirse como una nación, elaborando sistemáticamente su tradición.

Sin embargo, aún hoy queda un componente de elección refleja en su identidad. Durante la guerra post-yugoslava en Bosnia, uno finalmente se veía obligado a *elegir* su identidad étnica. Cuando un militar detenía a una persona, preguntándole de manera amenazadora: “¿eres un serbio o un musulmán?”, la pregunta no se refería a la pertenencia étnica heredada de la persona. Siempre resonaba un eco de “¿qué lado escogiste?” (por ejemplo, el director de películas Emir Kusturica, proveniente de una familia que tiene una mezcla étnica musulmana-serbia, ha elegido la identidad serbia). Quizás la dimensión propiamente *frustrante* de esta elección está mejor presentada en la situación de tener que elegir un producto en un negocio on-line, en donde uno tiene que ha-

cer casi un sin fin de elecciones: si lo quiere con X, presione A; si no, presione B; etc. La paradoja es que lo que está completamente excluido de estas “sociedades reflexivas” post-tradicionales en las que somos bombardeados por la necesidad de elegir –en las que incluso características “naturales” tales como la orientación sexual y la identificación étnica se experimentan como materia de elección– es la básica, auténtica elección en sí misma.

Referencias

- Beauvois, J.-L. (1994): *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, París, Dunod.
- Beck, U. (1992): *Risk society: Towards a new modernity*, Londres, Sage [La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós, 1998].
- Buck-Morss, S. (2000), *Dreamworld and catastrophe*, Cambridge, MIT Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000): *Empire*, Cambridge, Harvard University Press - [Imperio, Madrid, Paidós, 2002].
- Lefort, C. (1988): *Democracy and political theory*, Minneaoplis, University of Minnesota Press.
- Lenin, V.I. [1922] (1965): “Political report of the Central Commitee of the R.C.P. (B.)”, 27 de marzo, en *Collected Works*, vol.33, Moscú, Progress Publishers.

Nota

¹ Recuérdese la famosa (e infame) afirmación del rey Carlos: “Si alguien es tan tontamente no natural como para oponerse a su rey, a su país y a su propio bien, lo haremos feliz, con la bendición de Dios -incluso en contra de su voluntad” (Carlos I al Conde de Essex, 6 de agosto de 1644).