

La prosa y el mundo

Leonardo Eiff *

“La historia no es forastera en la conciencia intelectual. Si esta desea ‘transformarla’, aquella lo obliga a pensar sin abarcar nunca las opacas eventualidades que harán inútil su pensamiento”

Horacio González, *Perón: reflejos de una vida*

* Universidad Nacional de
General Sarmiento

Quiasmos

Leer a Marilena Chauí supone el vértigo de adentrarse en un sendero intelectual que combina la erudición filosófica con una potente voz pública que pugna por la democratización de la sociedad brasileña. Pero la combinación no es ofrecida al lector a partir del consabido ensayismo latinoamericano; por el contrario, en el comienzo yace la partición o segmentación. Una aparente división de trabajo entre los “textos filosóficos” y los “textos públicos de intervención”, como si existiera un corte entre los estudios sobre Spinoza y la crítica al nacionalismo autoritario de la élite brasileña. En algún sentido, el corte se hace sentir cuando, por ejemplo, saltamos, de los escritos spinozianos, pertenecientes a la *ratio* universal de la filosofía, a los textos “marxistas” en torno a la contraposición entre autoritarismo y democracia o la crítica a la Universidad operacional. Entonces, la feliz concertación muda a interrogación. Se trata de ensayar la pregunta por el quehacer intelectual en un contexto histórico, el nuestro, que entraña una paradoja: la democracia posibilita la expansión de las prácticas intelectuales y de conocimiento, sin embargo, la

empobrecedora profesionalización académica y la persistente masmediatización (incluidas las redes sociales) del debate público amenaza –si es que ya no consiguió liquidarla, más allá de aparentes resurrecciones– con neutralizar la vida intelectual. La supuesta expansión del espacio público contrajo –a pesar de la breve euforia de los inicios de la transición democrática¹– a una de sus figuras prominentes, hija de esa propagación, como rezan los estudios acerca del nacimiento y consolidación del intelectual. Pues bien, sobre esa paradoja opera el pensamiento de Marilena Chauí, quien actualiza una “herencia sin testamento”. Pero no solo eso. También la lectura –aunque sea algo apresurada, como la nuestra– conlleva el desafío de asir un problema humeante: cómo ensamblar trayectorias de pensamientos ligadas a filosofías de la emancipación –La Boétie, Spinoza y Marx, por caso– con la defensa y promoción de los gobiernos populares que irrumpieron en la región a comienzos de siglo –y ahora se están progresivamente descascarando. En la Argentina el debate fue intenso. Lo interesante es que Chauí permite una ojeada retrospectiva, porque ella arrastra el intrínquilis desde antes; así lo constatamos en la solapas de sus libros: profesora de la USP, especialista en Spinoza y Merleau-Ponty y unas de las fundadoras del *Partido dos Trabalhadores*. Sucesos que no tienen por qué deparar ninguna sorpresa, a condición de olvidar el contexto de profesionalización y masmediatización. En cambio, si los tenemos presente, es factible imaginar una aventura intelectual a menudo acechada. En principio, podemos husmear el derrotero de Marilena Chauí en cuanto irradiación de un conjunto de preocupaciones que pretenden calibrar “la revolución democrática”, “sujetos políticos movimientistas” y “gobiernos populares en el Estado”; esto es, para decirlo rápido y fácil, hurgar en las *tensiones* entre dichos campos de acción y pensamiento.

48 |

En rigor, nos gustaría escudriñar una doble cuestión: por un lado la relación entre escritura filosófica y voz pública (cuestión intelectual) y por el otro lado el cruce entre revolución democrática y gobiernos populares (cuestión política), o, para decirlo de manera spinozista, la ocasión de configurar una *institucionalidad inmanente* capaz de alojar la potencia de lo común. En este sentido, vamos a tomar algunos textos de Chauí

¹ Para Brasil, o para la intelectualidad paulista, observar la transformación de la revista *Lua Nova* de una publicación de fuerte impronta intelectual, caja de resonancia de la democratización en ciernes y “núcleo ideológico” del naciente Partido de los trabajadores, a

una de artículos académicos en ciencias sociales. Ver: Amílcar Salas Oroño, *Ideología y democracia. Intelectuales, partidos políticos y representación partidaria en Argentina y Brasil desde 1980 al 2003*, Buenos Aires, Pueblo heredero, 2012, pp. 132-52.

como disparadores –no nos proponemos realizar una lectura exhaustiva de su obra ni un análisis minucioso de su trayectoria–, en parte, también (debemos confesar de qué lectura somos culpables), para iluminar de otra manera el debate argentino y regional en este clima de “fin de ciclo”. Por otra parte, cabe destacar que las relaciones esbozadas se revelan, no pocas veces, como quiasmos; síntesis imposibles que corroen las estables posiciones de enunciación –*usted habla cómo profesora, militante, funcionaria, intelectual emancipada o cooptada*– y tornan áridos los periplos de la “intervención”. La escritura “merleau-pontyana” de Chauí produce quiasmos –no puedo dejar de pensar en su afinidad con Horacio González– entre la filosofía y la no-filosofía o entre la crítica marxista –el deseo de socialismo– y el reformismo “realista” del PT. Pero los quiasmos no se desarman, como no se supera la dialéctica negativa, ni es dable esperar que adquieran una forma clara y distinta; constitutivamente entrelazados, forjan un “pensamiento sucio”, de frontera. Muro y porosidad: las identidades político-partidarias como “domicilio existencial” y una ética intelectual cuya estrella es la emancipación. Horacio González, apelando en un sentido promisorio a uno de los argumentos de la condena del viejo Lukács al joven Lukács, moviliza la idea de una *ética de izquierda* capaz de adentrarse en los quiasmos de la historia obviando la calesita intelectual hecha de entusiasmos, rezongos, pasajes o reclamos para los movimientos políticos populares por sus vericuetos y cabildeos intrínsecos y problemáticos. Es una ética de lectura, es decir: *weltanschauung*. Un modo humanista de auscultar los rompientes civilizatorios o de instituir un lenguaje filosófico y político en el cogollo de la tragedia histórica. Aventuramos la posibilidad –será el enfoque “gonzaliano” de nuestro trabajo– de inscribir el pensar de Marilena Chauí en la saga de las éticas de izquierda.

49 |

Conexión en Francia

La cuestión intelectual remite, casi inexorablemente, a la patria de “les hommes de lettres” –lugar de nacimiento de la palabra–, que cobijó un conjunto de debates cadentes alrededor de la figura de marras. Tanto es así que Michel Winock pudo escribir *El siglo de los intelectuales*², omitiendo que se trataba de una reconstrucción de perfiles y trayectorias intelectuales francesas, y, más allá del clásicamente falso universalismo

² Michel Winock, *El siglo de los intelectuales*, Barcelona, Edhasa, 2010.

francés, el “descuido” casi que puede pasar desapercibido porque existe un correlato, que nadie pone en duda, entre Francia e intelectuales. Incluso en Gramsci, quien es presentado a menudo como alternativa al “afrancesamiento” de la cuestión, el razonamiento no deja de rastrear el correlato. Chauí³, si bien advierte en torno a la singularidad de la tradición ibérica en la urdimbre de la *ciudad letrada* latinoamericana en relación al legado ilustrado de autonomía racional como suelo de germinación de la práctica intelectual (volveremos sobre ello), dedica una sutil atención al nudo de la cuestión intelectual francesa en la segunda mitad del siglo XX. No obstante, contra la extendida vulgata que se ciñe al pasaje del intelectual como voz universal que toma partido (Sartre) al intelectual específico que hace de la teoría una caja de herramientas (Foucault-Deleuze), junto a, o en paralelo con, la aceptación de la democracia liberal como el horizonte insuperable de nuestro tiempo (triumfo póstumo de Aron, quien, ahora lo sabemos, tenía razón), Chauí construye otro itinerario a partir de la cuña merleau-pontyana. Merleau-Ponty como camino alternativo al corredor que va de Sartre a Foucault –que sigue siendo el modo de encarnar la cuestión en autores como Alain Badiou o en el libro clásico de Vincent Descombes *Lo mismo y lo otro*⁴– y como iniciador de una saga, continuada en Lefort y Abensour, que socava la oposición entre revolución y democracia. Así, en el plano filosófico la lectura de Merleau-Ponty desarticula la novedad “post-estructuralista” –sustentada en la crítica del humanismo⁵– y en el político-intelectual desarma la prístina transición del sartrismo a la aceptación aroniana de la democracia. Pues bien: esbozos merleau-pontyanos como crítica a las servidumbres del compromiso y como ariete contra el conformismo democrático.

50 |

Merleau-Ponty se trenza con Sartre (Chauí reconstruye las aristas del debate⁶) a fin de polemizar por la *justa* política de los intelectuales. El término “intelectuales”, cuyo sentido no es otro que la intervención

³ Tomamos como referencia un artículo suyo titulado “Intelectual engajado: una figura em extinção?”.

⁴ Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1983. El libro sigue siendo una inmejorable introducción al asunto; sin embargo, la periodización, avara en diagonales y cruces, se vuelve demasiado teleológica. Ocurre que dicho modo de iluminar el itinerario de las controversias intelectuales francesas fraguó un sentido común algo empobrecedor, que, lamentablemente, aun persistente.

⁵ Para todo ello ver el notable *Merleau-Ponty, la experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999. Publicado en portugués en 1981, antes del revival merleau-pontyano de fines de los 80 y comienzos de los 90 que acompañó la reedición de sus obras y las sucesivas publicaciones de sus cursos, conserva la frescura de sus puntos de vista y la fuerza de un llamado a realizar la experiencia filosófica de la lectura contra las modas que todo lo inundan.

⁶ El mismo tiene como disparador los giros inversos de los contendientes: hacia el comunismo en Sartre, apoyo

qua intelectuales en el espacio público para promover una crítica del poder, no está en discusión. Sí lo están los modelos de intervención. Merleau-Ponty encuentra en “Los comunistas y la paz” el *locus* problemático que cifra la incapacidad de los intelectuales para concebir una política a partir de las tradicionales filosofías de la historia. En una de las cartas le señala a Sartre lo siguiente:

El compromiso tomado con cada acontecimiento aislado se convierte, en un período de tensión, en un sistema de ‘mala fe’ (...). Al comprometerte con cada acontecimiento, como si fuera un test de moralidad, al hacer tuya una política, sin darte cuenta o sin decírselo a los lectores, te niegas a ti mismo a sabiendas un *derecho de rectificación* al cual no renuncia ninguna acción seria, y sobre todo la de los gobernantes comunistas⁷.

Es decir, el compromiso total que alienta Sartre se transforma en una acción moral y se aleja de la política. ¿Por qué? Pues porque no sabe distinguir entre la acción de gobierno y la acción de develamiento. La primera es propia de la política; la segunda, del intelectual. Al no poder, o no querer, diferenciarlas, la política sartreana transcurre en lo imaginario. Esto es, en un derrotero que trastoca todo acontecimiento en un juicio universal. El dirigente político está obligado por las exigencias de su práctica a apresuradas tomas de posición ante cada acontecimiento, pero éste no extrae de cada hecho un juicio universal; mejor: su acción no se ve contaminada a cada paso por la historia universal. Por lo tanto, se guarda siempre la posibilidad de la rectificación, ya que puede permitirse acoplar las diversas opciones coyunturales al inmodificable principio universal. En cambio, la acción intelectual sartreana, al juzgar cada hecho con la vara de lo universal, petrifica al acontecimiento, lo vuelve decisivo, y hace de él un motivo de guerra social. La acción de develamiento es la que puede separarse de las exigencias del aquí y ahora más perentorio, no con el objetivo de apartarse del mundo público, sino con el afán de aprovechar al máximo el *handicap* distintivo del intelectual: la perspectiva de conjunto.

51 |

al PCF y a la URSS, que quiere la paz, y hacia el examen crítico de la anterior “simpatía sin adhesión” respecto al movimiento revolucionario por parte de Merleau-Ponty. Sartre escribe “Los comunistas y la paz” para explicitar su posición, Merleau-Ponty se propone discutir el ensayo en *Les temps modernes*, Sartre clausura esa posibilidad, se suscita un intercambio de cartas que concluye en la partida de Merleau-Ponty de la revista, quien, a su vez, publicita su posición

“anti-sartreana” en *Las aventuras de la dialéctica*. El intercambio epistolar tuvo una edición francesa, Maurice Merleau-Ponty, “Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d’une rupture”, en *Parcours deux 1951-1961*, París, Verdier, 2000. Hay traducción castellana publicada en *Nombres. Revista de filosofía*, año V, n°6, 1995, pp. 9-36. Las citas pertenecen a la traducción.

⁷ “Sartre, Merleau-Ponty: las cartas de la ruptura”, pp. 20-21.

Esta es la razón por la que muchas veces sugerí hacer en la revista, antes que apresuradas tomas de posición, estudios de conjunto; en una palabra, apuntar a la cabeza más bien que al corazón del lector, lo que además está más acorde con nuestra forma de ser y con la de la revista. Entreveía así una acción de escritor que consiste en procurar una ida y vuelta entre los acontecimientos y la línea general, y no en encarar (en el imaginario) cada acontecimiento como si fuese decisivo, único e irreparable. Este método está más próximo a la política que tu método de *compromiso continuo*⁸.

Observamos en este párrafo merleau-pontyano el bosquejo de otra política intelectual, que se hilvana en el entrevero con el sartrismo. Es cierto que la transformación de *Les temps modernes* en una publicación ideológica cada vez más distanciada de la especificidad de la indagación intelectual había comenzado a perfilarse desde el inicio de la guerra fría (1947) y el consecuente estallido de la política francesa, pero esta veta convivía con la otra que ahora Merleau-Ponty recomienda adoptar decididamente. En rigor, acontece la explosión de una diferencia acerca del papel del intelectual, de *la acción de escritor*, como dice Merleau-Ponty. Y, justamente, nuestro autor *pesca* la laguna sartreana en la confusión entre lo intelectual y lo político que sólo se “resuelve” en el plano de lo imaginario; esto es, en una mirada ideológica que focaliza en el *corsi e ricorsi* de la política comunista el avance o el retroceso de la Revolución.

Para suplir dicha carencia y ensayar una acción intelectual cercana a la política, Merleau-Ponty propone distinguir –y, al mismo tiempo, enlazar– la acción de descubrimiento y la acción de gobierno. Distinguir ambas acciones es imprescindible porque una lleva en sí, primordialmente, una exigencia de *verdad* y la otra una exigencia de *eficacia*. Sin embargo, ambas están imbricadas, porque las dos acciones remiten tanto al acontecimiento como a la línea general. El método que ensaya Merleau-Ponty está más cercano a la política porque logra atisbar la distinción y la contaminación de los dos órdenes, evitando caer en “el mito del mandarín que reúne a los fantasmas del saber total y la acción pura”. Y también en el mito que hace de cada acción del partido comunista o de los jefes soviéticos un pujar hacia la Revolución o hacia la edificación del comunismo.

⁸ Ibid. p. 21.

Pues bien, de la discusión merleau-pontyana con Sartre emerge la posibilidad de una relación entre intelectuales y política que no dependa de la garantía filosófica de la revolución. Se trata de constituir *perspectivas de conjunto* que no escamoteen, sin embargo, la diferencia entre la acción política y la acción intelectual. En efecto, ni *voz universal* ni *caja de herramientas*, compromiso, sí; es decir: “*virtù* sin resignación”⁹.

La *virtù sin resignación* cifra, con sus resonantes ecos maquiavelianos, el quehacer intelectual tras el crepúsculo de la revolución (en 1960 advierte Merleau-Ponty dicha decrepitud). Considero que las obras de Claude Lefort y Miguel Abensour expanden el círculo maquiaveliano de la frase y que Chauí dialoga con esa conexión francesa, cuyo transcurrir subterráneo le permite esquivar los fastos del derrumbe sartreano –ídolo caído y pisoteado en los bacanales de la restauración liberal– o los fuegos artificiales del nomadismo anti-edípico (a propósito, dice nuestra filósofa, que la “política” post-moderna despliega tres inversiones: 1) sustitución de la lógica de producción por la de circulación –micropoderes, nomadismo de las singularidades–; 2) sustitución de la lógica del trabajo por la de la información –la realidad como narrativa o juegos de lenguaje–; 3) sustitución de la lucha de clases por la satisfacción/insatisfacción del deseo; las tres conectan al post-estructuralismo con el “nuevo espíritu del capitalismo”). La democracia es el cable que conecta y abriga la recreación de la interrogación intelectual, pero ¿qué democracia? Citamos a Abensour, en su polémica con Marcel Gauchet y la política normal, quien logra condensar un enfoque compartido:

53 |

La democracia no es una forma cristalizada, o en vías de cristalización o autonomización, que suscita una organización de los poderes y de las reglas de juego; la democracia es, antes bien, un movimiento continuo, una acción política cuya propia manifestación impulsa la disolución de la forma-Estado, interrumpiendo su lógica (dominación, totalización, mediación, integración) y sustituyéndola por la del pueblo soberano, en lucha contra las reconciliaciones mitificantes y las integraciones falaces. La democracia es la institución determinada de un espacio conflictual, un espacio contra, una escena agonal, en la cual se enfrentan dos lógicas

⁹ Con esta cita merleau-pontyana concluye Chauí su texto, el que nos viene guiando, sobre la vigencia del intelectual comprometido. La frase pertenece al prólogo de *Signes*, París, Gallimard, p. 49.

antagónicas: la de la autonomización del Estado como forma y la de la vida del pueblo como acción, *praxis* política concertada¹⁰.

Se trata de una democracia elucidada en la línea de Maquiavelo, Spinoza, Marx y la toquevilliana “revolución democrática”, que confronta con la visión oligárquica de la democracia, sustentada en las lógicas del contrato, la representación y el mercado político de selección de candidatos. La disputa por los sentidos de la democracia regenera la condición intelectual y permite complejizar o tensionar la univocidad del tránsito “de la revolución a la democracia” comenzado a fines de los años 70. Por otra parte, la frase de Abensour, palmariamente lefortiana, interviene en el debate por el modo de leer la obra de Lefort (es uno de los nudos de la polémica con Gauchet), que condesa un fructífero desacuerdo dentro de la teoría política contemporánea. Tanto Abensour como Chauí pugnan por conservar “la herencia marxista” incrustada en el pensamiento lefortiano para obturar la recuperación institucionalista de su labor intelectual, es decir, destacan la insurgencia democrática y su ser-contra. Es notorio en *La democracia contra el Estado* y en *Pour une philosophie politique critique*¹¹ y en los colindantes perfilamientos de la democracia ofrecidos por Chauí, quien logra ensamblar una perspectiva lefortiana con una crítica marxista a la dominación de clase en democracia¹². La *virtù sin resignación* escruta y asume la radicalidad de la democracia en un contexto hostil para los pensamientos salvajes o para cualquier acción político-democrática capaz de horadar el devenir capitalista del mundo. Así, la saga francesa –o en su conexión, desde el punto de vista de nuestra lecturas, con este lado del atlántico– que postulamos reniega del enlace consecutivo entre el fin del sartrismo y la aceptación sumisa de la ineludible congruencia entre la democracia y el capitalismo; para decirlo, otra vez, con Abensour: produce la crítica del “efecto Furet” en el campo intelectual. No hay resignación por el penoso final de la aventura revolucionaria y hay *virtù* para confrontar los designios de la fortuna y no cejar en la labor crítica, que es la única que da sentido a la palabra intelectual.

¹⁰ Miguel Abensour, *Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"*, París, Sens & Tonka, 2008, pp. 21-22 (traducción nuestra).

¹¹ Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1999. *Pour une philosophie politique critique*, París, Sens & Tonka, 2009.

¹² Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, Clasco, 2008. “A Universidade na sociedade”. En: *Escritos sobre a Universidade*, São Paulo, Unesp, 2000. *Democracia e sociedade autoritária*, en Goiânia, 14/ Marzo/ 2013, Espaço Oscar Niemayer, Café de Idéias.

Por supuesto, la conexión francesa tiene sus bemoles, ya lo veremos en lo que hace a la democracia. Pero antes, atisbemos los vericuetos de la condición intelectual en su contexto específico de producción. Chauí rechaza la filiación francesa para el intelectual latinoamericano quien se inscribe en una tradición jerárquica y autoritaria¹³; puede ser, de acuerdo a las transformaciones históricas del modo de producción capitalista, letrado, burócrata estatal, vanguardista político o artístico, profesor universitario, pero siempre repone un saber *qua* ornamento, instrumento de diferenciación que profundiza las desigualdades, o un discurso competente que silencia las voces subalternas –insistente preocupación en los trabajos de la filósofa, que reenvía a Spivak y a su pregunta medular: ¿Puede hablar el subalterno? El intelectual en Brasil no es producto de la automatización de campos (tal como lo estudia Bourdieu) sino un atributo de las clases dominantes, que, con sus saberes distintivos, refuerzan las lógicas de la desigualdad. En consecuencia, en la propia definición del intelectual se produce el desgarramiento, o mejor: el combate por la democracia es, al mismo tiempo, el combate por la autonomía del pensar, que, a su vez, da sentido público a la figura –los *Escritos sobre a Universidade* auscultan los recovecos de esta aventura en el contexto adverso de la Universidad operacional concebida como factor productivo del Capital, que suscita la proletarización espiritual y material de los saberes, resuelve de facto la escabrosa distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual y transforma la crítica del conocimiento en una corriente que repercute de lleno en el campo del poder económico. Lo que Chauí explicita es el entrelazamiento entre la movilización democrática y la crítica intelectual –cruce que ilumina su modo de leer los debates franceses que antes recogimos. En Brasil, se trata de parir al *intelectual democrático*. Amílcar Salas Oroño, en el libro ya citado, estudió la trayectoria colectiva –en la que está inserto el pensar político de Chauí– de un conjunto de intelectuales ligados a la experiencia partidaria del PT (en sistemática y favorable comparación con sus hermanos argentinos seducidos por el

55 |

¹³ Tulio Halperín Donghi en diversos estudios confirma la hipótesis. Ver: *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987. *Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual latinoamericano*, Buenos Aires, Emece, 2013. No obstante, se impone matizar entre, por ejemplo, los tres países más grandes de América Latina: de un lado la tradición estatal dominante en México y Brasil (en la que piensa Chauí, va de suyo) y el singular anti-estatismo del intelectual en la Argentina, quien tiende a intervenir desde la sociedad; aunque para el caso de la Argentina habría que dar cuenta de

la “generación del ochenta”, momento excepcional de fusión entre intelectuales y Estado que forjaron una poderosa “coalición cultural”, así la bautiza Josefina Ludmer. Para seguir las diferencias entre Argentina y Brasil, en la perspectiva, algo dicotómica, estatal / anti-estatal, de las intervenciones intelectuales, ver: Amílcar Salas Oroño, *Ideología y democracia: Intelectuales, partidos políticos y representación partidaria en Argentina y Brasil desde 1980 al 2003*, Buenos Aires, Pueblo Heredero Editorial, 2012.

polo no peronista del espacio político), quienes a comienzos de los 80' produjeron una serie de "metáforas políticas" –la principal y distintiva fue: la *revolución democrática*– que se transformaron en bienes colectivos e insumos ideológico-programáticos para el *Partido dos Trabalhadores*. El libro, por supuesto, pone el foco en las relaciones fructíferas entre intelectuales y democracia y afirma la vigencia de la fuerza de las ideas en la política contemporánea. Sin embargo, la lectura de los textos de Chauí, por ejemplo los ensayos reunidos en *Escritos sobre a Universidade*, estropea la evidencia de la relación entre intelectuales y democracia o la eficaz conformación de un *intelectual democrático* (en el sentido del intelectual colectivo pergeñado por Bourdieu); es que la llegada de la democracia política no rompe con la sociedad autoritaria, a la que deben sumarse las transformaciones del capitalismo (neoliberalismo) que convergen y empujan el autoritarismo de las élites brasileñas. En suma, como venimos sugiriendo, el advenimiento de la democracia coincide con el réquiem del intelectual –suceso estructural que Salas Oroño tiende a pasar por alto, lo que no le impide recorrer con sapiencia el singular momento público-ideológico de los años eufóricos de la transición, pero es apenas un tris, un mojón que se diluye a manos de la tendencia estructural–; por eso, en fin, lo que resta, o se impone, es la *virtù sin resignación*.

Contraposiciones

Marilena Chauí piensa la democracia a partir de un doble antagonismo. El primero refiere a los sentidos de la democracia, cuya discrepancia medular gira en torno a los grados de compatibilidad con la sociedad de mercado capitalista, y el segundo alude a su complejo enraizamiento en una sociedad como la brasileña, históricamente estructurada de forma autoritaria. En ambos casos se cuelan sus escritos spinozianos y la frase que se desprende de la lectura del *Discurso de la servidumbre voluntaria*: amistad, rehusarse a servir¹⁴.

Roberto Da Matta indagó el "dilema brasileiro"¹⁵ en sus múltiples facetas, pero sin duda condensado en una estructuración social que alberga una dimensión igualitaria y una jerárquica. "Diferentes, mas juntos",

¹⁴ Marilena Chauí, "Amistad: rehusarse a servir". En: Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.

¹⁵ Roberto Da Matta, *Carnavais, malandros e heróis. Para*

uma sociologia do dilema brasileiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

aparece escrito imaginariamente en el frontispicio del universo jerárquico brasileño. El clásico, por lo notable y minucioso, ensayo alrededor de la extendida frase *Você sabe com quem esta falando?* Sintetiza el cogollo de una sociedad atravesada por el autoritarismo. Se trata de una respuesta-pregunta que pretende reponer una diferenciación esencial que se ve amenazada por el desconocimiento del lugar social que le corresponde a cada uno. Es una crítica al prejuicio igualitario que trae consigo la modernidad democrática con sus códigos anónimos e impersonales, individualistas. Ritual autoritario (recordemos que el libro es un sesudo estudio sociológico y antropológico de los *rituales* que iluminan la formación y la dinámica de la sociedad brasileña) que no es patrimonio exclusivo de las clases dominantes, antes bien, la frase expande su radio a casi todas las capas sociales, que la emplean en nombre de otro (soy hijo de tal, la esposa de tal, trabajo para tal), para imponerse en una disputa entre iguales o como apelación al orgullo personal que se percibe afectado. Da Matta destaca su *sentido moral*—heredero de la ética aristocrática del honor—, que inscribe lealtades e identidades verticales, más allá de la esfera económica de las clases. Una moral y una estética de los cuerpos—en este sentido es crucial la referencia a Gilberto Freyre y su *Casa grande y Senzala*— que hacen primar las relaciones personales por sobre las impersonales, a pesar de que estas últimas también circulan—el universalismo de la igualdad ante la ley—; y por eso exigen la respuesta indignada, el llamado al orden, que revela toda una dramaturgia social o, como apunta Da Matta, una dialéctica entre individuo y persona; el primero producto de la racionalidad moderna universalizante y el segundo fruto de una estructura social cuyo núcleo son las relaciones de parentesco que clasifican y particularizan el trato. La existencia de normas impersonales para zanjar conflictos no está en entredicho, si lo está la universalidad de su aplicación, que depende de la persona; así, en determinados casos, existe un divorcio entre norma y persona. Pero en otros, la ausencia de normas—que podría paralizar relaciones sociales acostumbradas a regirse por ellas— permite la resolución de conflictos a través de los vínculos personales, incluso en un sentido igualitario, hacedor de comunidad. Se trata de un mundo social compartido, plagado de pasajes del individuo a la persona y viceversa, que, en consecuencia, no puede ser analizado con la pareja de opuestos atraso / modernidad o apostando a una transición lineal de la persona—atavismo social propio de una cultura señorial— al individuo, moderno y racional; en principio, como revela frankfurtianamente Da Matta, porque el mercado de consumo capitalista produce diferenciaciones sociales de carácter moral atribuibles a

las personas VIP o al “beautiful people”. En fin, estamos frente a dos máscaras representativas del juego social —aquella en la que prevalece lo impersonal y otra en que rigen las relaciones personales—, intercambiables y entrelazadas, temporal y políticamente contiguas. Sin embargo, Da Matta no deja de destacar el modo singular de su enraizamiento en Brasil, cuya estructura social fue moldeada a partir de la ampliación de lo privado, relaciones filiales, y del encogimiento de lo público: “a casa domina a rua”¹⁶. Aquí aparecen todos los rasgos de una *forma* de sociedad que no deja de reproducir y expandir el autoritarismo como vehículo para organizar lo social o como, aunque resulte paradójico, válvula de escape frente a una crisis de dicha organización.

Pero trajimos a escena el ensayo de Da Matta porque —además de que el enfoque de nuestra filósofa es solidario en términos generales con el del antropólogo— este revela un doble revés de trama, claves para el pensar de Chauí. En primer lugar, *Você sabe com quem esta falando?* pone en entredicho el mito fundador del nacionalismo brasileño: la democracia racial y el hombre cordial. Sugiere Da Matta que la cordialidad ante cualquiera es un ardid para evitar tratar de manera equivocada a la persona equivocada, es una interiorización de la opresión o un *savoir-faire* de los dominados antes que una simpática muestra del carácter nacional; por otra parte, la frase —pregunta que reprende al otro que no sabe con quién está hablando y clama obediencia— anuncia las dificultades de la democracia entendida como creación de derechos. En rigor, la crítica democrática del autoritarismo requiere demoler el mito fundador de la nacionalidad.

58 |

Las meditaciones brasileñas de Chauí contraponen, una y otra vez, la democracia y el autoritarismo, pero no en el sentido politológico, transicional, dominantes en los años ochenta, sino a través del socavamiento spinoziano del edificio teológico-político, la perspectiva marxiana de la lucha de clases y el enfoque lefortiano para inteligir la revolución democrática (condensado en la frase de Abensour antes citada). Ahora bien, la contraposición, para ser eficaz, debe enfrentar a la Esfinge brasileña, su mito fundador¹⁷.

¹⁶ Da Matta, *Carnavais, malandros e herósi*, p. 187. En cambio, en el carnaval —rito compensatorio, tregua entre los dominantes y los dominados—, que acontece a través de la inversión del fluir cotidiano de la vida —*O mundo de ponta-cabeça*—, prima la Rua.

¹⁷ Seguimos tres textos: “Apontamentos para uma critica da ação integralista brasileira”. En: *Ideologia e mobilização popular*, São Pablo, Cedec, 1978. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, São Pablo, Perseu Abramo, 2000. *Democracia e sociedade autoritária*.

El mito –interpretado en sentido levi-straussiano: resolución imaginaria de tensiones sociales que no encuentran cause en el plano social inmanente– abastece a las ideologías que, a su vez, lo protegen de los cambios históricos. Chauí indaga el discurso brasileño de la servidumbre voluntaria en tres de sus facetas imaginarias: la nación, el pueblo y el poder. Pero también –ver los desarrollos en *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*¹⁸– evoca el conocimiento crítico spinoziano para iluminar los motivos de la preeminencia de una discursividad teológica, cuyas tres sacralizaciones: naturaleza, historia y gobernante, encuadran el mito fundador. Los teólogos, protectores y promotores del mito, “se dirigen al deseo de obedecer y de servir”¹⁹. Por teólogos, en este caso, deben comprenderse a los letrados e intelectuales que intervienen en la mitologización-divinización del territorio y la sociedad brasileña a través de una delimitación vertical de lo político y lo social que refuerza en el plano imaginario la estructura económica y la cultura señorial sustentadas en las relaciones de mando / obediencia.

La *nación* es problematizada por Chauí a partir del consenso anti-genealógico suscitado a fines del siglo XX, esto es: la nación como construcción e invención histórica reciente (mediados del siglo XIX), cuya razón de ser fue unificar ideológica y materialmente un territorio con sus respectivas poblaciones de manera compatible con la dominación de clase. La perspectiva de nuestra filósofa es, al parecer, deudora de los historiadores británicos de la *New Left* y se inscribe en la crítica marxista de la nación como insumo narrativo de las clases dominantes, quienes homogenizan desde arriba la diversidad social. Siguiendo consecuentemente el lema de Fredric Jameson: “historizar, siempre”, Chauí desarma el principio, la identidad y la cuestión nacional, que, sucesivamente pretendieron hegemonizar las disputas políticas y conducir –aventando– los conflictos de clase. En este sentido, surge el entronque con las políticas de la subalternidad –va de suyo: la conexión entre los historiadores británicos con la escuela hindú de los estudios subalternos, a través de la vía regia provista por Gramsci– que hacen hincapié en los puntos ciegos de la “cuestión nacional”, en los términos que fue pensada por la izquierda desde Lenin, o mejor dicho en su foco neurálgico: la subordinación de los sectores populares a la clase y de ésta a la nación. Chauí

59 |

¹⁸ Escrito con motivo de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de Brasil, concluye, tras su repaso crítico, que, “Como se vê, não há o que comemorar”.

¹⁹ Marilena Chauí, *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004, p. 89.

calibra su crítica en la ideología desarrollista (“desenvolvimentista”) y su variante nacional-popular, cuyo enfoque político-historiográfico opera decretando ausencias –de la burguesía nacional, del proletariado industrial– y espejando dichas carencias en el necesario fortaleciendo del Estado, transformado en el único agente histórico válido²⁰. En rigor, el reforzamiento del Estado, aunque sea en pos del desarrollo y el cambio social, prolongaba la tradición elitista y autoritaria y tendía a menos-cabar la pluralidad democrática y, sobre todo, la autonomía de la movilización popular. El semióforo nacional activa mecanismos ideológicos de sujeción, que, de alguna manera, pierden las aristas diversas que poseía el rito para Da Matta, en cuanto funciona como permanente heteronomización de los sectores subalternos. En Chauí no parecen tener cabida las visiones que conjugan la cuestión nacional con la emancipación popular; sus textos son puñales contra los restos de populismo varguista, amurado a la dinastía elitista de la política brasileña. El entrelazamiento entre el Estado y la Nación, sumada la herencia esclavista que explica la persistente proliferación de relaciones mando/obediencia, ilustra la pregnancia del autoritarismo en la sociedad brasileña contemporánea. Dicha persistencia contiene una manifestación notoria: el “verdeamarelismo”. Elaborado por las clases dominantes para un país agrario insertado de manera dependiente en el mercado mundial, exalta la naturaleza briosa y exuberante en la que vive un pueblo alegre y cordial. Los cambios en la estructura productiva –el despliegue de la industrialización–, las críticas culturales, artísticas y económico-sociales, producidas por las vanguardias de los años 20, el desarrollismo, el nuevo cine, el tropicalismo, no lograron mellar –aunque dejaron sus máculas– la fuerza de una operación imaginaria que, con la dictadura militar y la consolidación de la industria turística, tuvo un nuevo y decisivo impulso. En rigor, el “verdeamarelismo” inventó un pueblo: el de la alegría, el carnaval y el fútbol. Se trata, por supuesto, de un pueblo ajeno al conflicto, tan naturalmente homogéneo como la nación. Chauí escruta dicho *constructo*, cuya faceta mítica destaca el rasgo no violento del pueblo, en la senda de los “tipos” o “caracteres” nacionales. Sesgo que se desgrana en cinco racionalizaciones ideológicas: sólo los *excluidos* del cuerpo nacional –bárbaros, salvajes: Canudos– sufren la violencia, la *distinción*

60 |

²⁰ En *Los condenados de la tierra*, Fanon, tempranamente, descubre un problema similar: la estatización de las élites nacionalistas verticalizaban la relación con el pueblo anulando el vivir común democrático a cambio de la promesa del desarrollo.

recurrente entre una esencia no violenta y una violencia accidental, el enfoque *jurídico* que reduce la violencia al crimen, la mirada *sociológica* que postula anomia social y una *inversión de lo real*, que alienta una ética de la protección paternalista para ocultar, por ejemplo, el machismo o la discriminación. El imaginario de la no violencia desplaza a las violencias efectivas del terreno político, asentándolas clásicamente en el discurso de la patología social, a fin de diseñar un pueblo pacífico, en consonancia existencial con su Estado y las clases que lo comandan.

Gilberto Freyre cierra su magno *Casa grande y senzala* recordando que algunos negros sufrieron, vivieron tristes y hasta se suicidaron durante el periodo de su esclavitud. El autor de un libro alegre y festivo, que explica el nacimiento de la Nación a partir de los cuerpos erotizados y el lenguaje musical de los esclavos sin destacar demasiado la violencia intrínseca de la relación, añade, al final y como al pasar, la existencia de huellas de la violencia en los cuerpos negros. No era todo algarabía y júbilo en el régimen patriarcal nordestino de la casa grande y la senzala. El desplazamiento de la violencia de repente, como un *boomerang*, vuelve. Sin embargo, la ensayística de interpretación nacional colaboró como nadie en el eficaz diseño de un pueblo pacífico, alegre y cordial. Chauí critica esta tradición de escritura vigorosamente, denunciando su complicidad con la ideología que sella imaginaria y simbólicamente la dominación social: el paternalismo, el estatismo y la esencialización de lo popular. En este sentido, el tradicional rechazo del pensamiento político elitista hacia la vida popular troca en una elogio de la misma, a condición de armonizarla con el sistema de relaciones sociales vigente; de alguno modo, lo que la filosofía y la práctica política moderna “resolvieron”²¹ con la noción de representación se amplía hacia el campo de la búsqueda de lo nacional: la soberanía del pueblo, su invocación teológica y su genio cultural son congruentes con la persistencia de las élites.

Ahora bien, lo destacable es el perfil de la crítica: filosófica y política. En otras palabras, no estamos frente a la consabida acusación de las ciencias sociales contra el ensayo —afirmaciones no corroboradas empíricamente,

61 |

²¹ Me refiero al crucial problema de la política moderna: el pueblo no es igual a sí mismo y no puede presentarse en su totalidad; en consecuencia, la mentada soberanía del pueblo exige constituir figuras de mediación, que, para desgracia de sus forjadores, nunca pueden ser plenas; su ambivalencia es fundante: siempre habrá otros que reclamarán la representación

auténtica del pueblo contra los que la falsean en beneficio propio. Para una discusión histórica y teórica del problema ver: Pierre Rosanvallon, *Por una conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. Elías Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

generalizaciones abusivas²²—, aunque en ciertos énfasis marxistas puedan aparecer mojonos, sino, antes bien, nos topamos con una irradiación filosófica que, como hace Spinoza con la teología, demuele la retórica, junto a sus pilares imaginarios, que barnizan o justifican las prácticas de los dominantes y las servidumbre voluntarias. Filosófica y política. Lo segundo porque la crítica motiva una indagación por abajo, sin necesidad de adocorarla con estampas prominentes de “lo brasileño”, es un ir hacia el pueblo sin moldearlo y sin temerle, con la premisa spinoziana: “la Naturaleza es una y la misma en todos”²³.

La tercera faceta es el Poder. Su representación: teológico-política. Su consecuencia: *A sagração do governante*. Vamos a verter una cita ilustrativa, que, además, condesa muy bien el rumbo crítico:

Mito fundador opera de modo socialmente diferenciado: do lado dos dominantes, ele opera na produção da visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse pretenso direito natural por meio das redes de favor e clientela, do ufanismo nacionalista, da ideologia desenvolvimentista e da ideologia da modernização, que são expressões laicizadas da teologia da história providencialista e do governo pela graça de Deus; do lado dos dominados, ele se realiza pela via milenarista com a visão do governante como salvador, e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, o mito engendra uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal)²⁴.

62 |

La óptica teológico-política verticaliza el poder. Brasil hereda la tradición teológica y jurídica ibérica asentada en el derecho natural objetivo y subjetivo pergeñado en consonancia con la legitimación monárquica. Chauí enumera sus continuidades, que calan hondo en la estructuración del poder en sentido amplio, englobando la casi totalidad de las expresiones

²² Horacio González sugiere que la bifurcación entre ciencias sociales y ensayo fue en Brasil, a diferencia de lo que sucedió en Argentina, menos tajante y abismal, gracias a figuras como Oswald de Andrade “que hacía de puente entre ambas carreteras”. Los puentes y los cruces que gustan a González no parecen desplegados en la crítica de Chauí a la ensayística nacional; sin embargo, si damos un salto a la filosofía acaso encontremos un recoveco que permita un diálogo

entre autores que simpatizan con el legado retórico del ensayo y los que le regañan su complicidad con la homogeneización autoritaria de lo social. Ver: Horacio González, “Meditaciones brasileñas”, *El ojo mocho*, n° 12/13, 1998.

²³ Ver: “¿Quién le tiene miedo al pueblo?”. En: *Política en Spinoza*, pp. 281-305.

²⁴ Chauí, *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*, p. 53.

ideológico-políticas surgidas en el Brasil moderno y contemporáneo. Sin olvidar, como enseña Étienne de la Boétie, al pueblo, quien participa en el esquema de (su) dominación. Desde Antonio Conselheiro hasta la teología de la liberación o desde el vanguardismo revolucionario hasta el populismo, los dominados se han mantenido dentro de una constelación que sacraliza el poder, lo vuelve objeto de superstición o de espera mesiánica, engarzándolo con el sistema miedo / esperanza que hace de la política una pasión triste e inútil. Enigma de la dominación. La crítica a los ensayos de interpretación nacional no repone ningún pueblo allende la dominación; más bien revela la complicidad en diversas manifestaciones de lo popular con el entramado que *mise en scène* la forma social autoritaria, preponderante en Brasil. Chauí escribe contra la ideología del buen gobierno, contra el clivaje entre la benevolencia o malevolencia del poder según quien lo ejerce y contra las figuraciones de lo popular que pretenden transparentar su representación. Como se ve, estamos en el meollo de la cuestión democrática.

La democracia es la historia y la política en torno a las disputas por sus sentidos²⁵. Se dijo muchas veces. Chauí, en la senda de la cita que arriba vertimos de Abensour, que, a su vez, condesa un indisimulable filón spinoziano, contrapone la democracia como *forma de gobierno* o como *forma de sociedad*. La distinción es notoriamente lefortiana y los lectores de *¿Permanece lo teológico-político?* podrán advertirlo sin dificultad. No obstante, ésta se torna relevante en razón de su solapamiento con la crítica de los resortes despóticos que estructuran la formación social brasileña. Resumido brutalmente: la democracia como forma de gobierno —la que estudian y ponderan los politólogos— es compatible con la sociedad autoritaria. Se trata, también, de la intensa discusión con las posturas del grupo de intelectuales y políticos reunidos alrededor del *Cebrap*, que, como se sabe, fueron gobierno durante los años 90. O, en los términos de Salas Oroño, se trata de la polémica entre enfoques sustentados en la metáfora del “pacto democrático” y los enraizados en la de la “revolución democrática”. La democracia liberal, desplegada, Chauí nunca deja de advertirlo, en los tiempos neoliberales que acompañan la dinámica global del capital, se amolda al siempre vigente autoritarismo

63 |

²⁵ Para Brasil, ver la dificultad democrática a través de la historia de la noción de ciudadanía en José Murillo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014. Historia que, a menudo, se torna teleológica en cuanto no da cuenta

de las situaciones específicas de conquista de derechos ciudadanos, que entrañan siempre, por su misma especificidad contingente, un revés de trama: pueden revertirse.

brasileño: relaciones de mando/obediencia y vínculos con el poder político –no muy distinguible del familiar– cimentados en la diada carencia/privilegio. Así, la pregunta por la democracia no puede escindirse de la interrogación por *la continuidad de la dominación en democracia*. Como apuntamos, Chauí logra enlazar la visión lefortiana con la crítica marxista a la opresión de clase, es decir, la radicalidad democrática exige horadar los mecanismos elitistas que abastecen las prácticas de la carencia y el privilegio. Ahora bien, el imperio de las élites se yergue sobre la lógica del capital: el pensamiento político de Chauí no deja de indagar las diversas oposiciones entre democracia y capitalismo –una crucial, que recuerda las intervenciones de la revista francesa *Socialisme ou barbarie*, remite a la división entre dirigente y ejecutantes, otra, medular en el campo de la educación penetrado por la ideología técnico-científica, es la división entre competentes e incompetentes. La exacerbación neoliberal del capitalismo, que calza como un guante con el autoritarismo brasileño, ya que ambos producen o pretender trazar un abismo de desigualdad social, es una reacción contra la revolución democrática²⁶.

No hay ponderación de una democracia sustancial –para recuperar ciertas zonas del debate transicional de los años 80, del cual, me animo a conjeturar, Chauí es crítica–, porque la cuestión no se esclarece oponiendo las metafísicas de la forma y el contenido, y menos el optimismo de un tránsito (ya tenemos la democracia formal, vamos por la otra), sino, antes bien, se trata de urdir la democracia como potencia de lo común e institución permanente de derechos. La democracia como creación de derechos instituye una sociedad democrática. En Brasil, cuyo entramado social se funda en la carencia y el privilegio, siempre particulares, la universalidad del derecho es nodal. Los derechos son políticos en cuanto están amarrados al conflicto social, es decir, su politicidad supone la urdimbre de la lucha de clases. Aquí hay un aspecto para destacar: el pensar democrático no se construye a partir del divorcio con el lenguaje marxista, juzgado como una metafísica de la totalidad peligrosamente

64 |

²⁶ Algo sobre los “usos de Lefort”. Chauí incorpora dicha perspectiva para socavar la alianza entre el añejo autoritarismo social y la renovada democracia liberal, promotora del desarrollo capitalista dependiente. En rigor: lanza la “democracia salvaje”, desde la izquierda, conservando incluso algún ademán heredado de *Socialisme ou barbarie*, contra la derechización neoliberal de la élite, ahora democrática y con agornado discurso competente, que reina en el Brasil.

En cambio, en la Argentina cierta franja del paisaje intelectual emplea los escritos del francés para seguir ajustando cuentas con el imaginario de izquierda, con el “setentismo” o el populismo, ¡que destruye las instituciones!, dejando en un cono de sombras la fundamental interrogación alrededor de las oposiciones entre democracia y capitalismo. Es un Lefort, para decirlo en los términos de Abensour contra Gauchet, volcado a la *política normal*.

vinculada a los totalitarismos del pasado siglo, sino en consonancia con él; recreando, principalmente, dos de sus legados mayúsculos: la crítica del capitalismo, cuya continua expansión mercantil aplana las rugosidades sociales lastimando la pluralidad democrática, y el enfoque de clase para inteligir lo social. Una y otra vez nuestra autora destaca, en el propio movimiento de su reflexión, el criticismo marxiano, por ejemplo, en su mirada desangelada en torno a, como las bautizó Eduardo Grüner, “filosofías post”. Las micro-políticas de las singularidades, las máquinas o las subjetividades deseantes, la indistinción entre historia y narrativa, la disolución de cualquier esfera de objetividad, son interrogadas, en su afinidad electiva con el “nuevo espíritu del capitalismo”²⁷, insistiendo con Marx y también desde la autonomía de una lectura filosófica que, como revelan magistralmente sus escritos spinozianos, no cede un ápice a las modas académicas. Pero, de todas maneras, acaso sorprenda una constelación que arropa lo democrático-político con la lucha de clases; sin embargo, si la democracia es *praxis* y *conatus*, y no mera técnica procedimental para seleccionar candidatos, el rasgo popular y la igualdad como declaración instituyen *lo político*; son el corazón que bombea el conflicto democrático. Y es allí donde la constelación cobra sentido: la democracia universaliza derechos propagando la igualdad, que se expande a través de la *praxis* común —o la movilización popular. En los trabajos de Chauí la democracia es auscultada con el prisma provisto por la *ética de izquierda*.

Ahora bien, una democracia así concebida, el más natural de los regímenes políticos, revela que, contra cualquiera de las ilusiones de la experiencia, en Brasil: “podemos atisbar cuán lejos nos encontramos, pues vivimos en una sociedad oligárquica, jerárquica, violenta y autoritaria”²⁸.

65 |

Spinozismo y lulismo

¿En qué punto del trayecto se cruzan una sensibilidad intelectual forjada en el cotejo con pensamientos libertarios, que apunta a profundizar el horizonte radical y emancipador de la filosofía, con un compromiso de largo aliento en torno al derrotero del Partido de los Trabajadores, en cuanto punta de lanza de la democratización brasileña,

²⁷ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

²⁸ Chauí, *Cultura e democracia*, p. 70.

pero que, también, en su devenir y en su acción de gobierno fue recogiendo un conjunto de elementos de la anquilosada tradición política *verdeamarela* (cierto desarrollismo, apelación populista al pueblo bueno, pactos intra-élite, verticalización estatal en relación a los movimientos populares), que, como vimos, merecen un severo juicio crítico por parte de nuestra filósofa? Para ella, quizás, la interrogación no ofrezca demasiadas dudas, ya que debe ser inmanente a su vida sensible, política e intelectual, pero para nosotros, sus lectores, la combinación trasluce una *forma difícil*. Dificultad entre un pensar democrático “spinoziano-marxiano”, con un fuerte impronta de Merleau-Ponty y Lefort, crítico de los legados latinoamericanos vinculados al nacional-desarrollismo o nacional-populismo, y una participación –¿realista? ¿sartreana?– política junto a las izquierdas “realmente existentes”, con vocación de mayoría o de poder, que, si bien surgieron a la vida política ligadas a la movilización popular, a la posibilidad de una acción autónoma de la clase obrera y al intento de transformar la pactada transición democrática en una revolución democrática, fueron mudando, como sugiere Salas Oroño, de la “clase” a la “nación” a fin de perfilar una ruptura “al interior del orden”. El orden es el sistema democrático, pero también la formación social autoritaria, o la enmarañada composición entre ambas que impone un reformismo paciente, minado de obstáculos y sometido a no pocos retrocesos. ¿Radicalidad filosófica y reformismo político? Merleau-Ponty lo intentó en la Francia de los 50, contra el jacobinismo verbal de Sartre, reponiendo las virtudes prácticas de la prudencia (otra lectura posible para el *dictum: virtù* sin resignación), motivo que, en su evidente politicidad, remite a Spinoza y también ilumina un sentido capaz de cincelar la mentada *ética de izquierda* en un contexto hostil respecto a la intensidad de la vida intelectual, pero, precisamente por ello, puede habilitar un compromiso con las formaciones políticas que son el resultado de disputas concretas y de las relaciones de fuerzas existentes sin verse obligada a abandonar como utopía de la juventud la estrella de la emancipación.

66 |

Lo anterior puede condensarse en la *cuestión del Estado en Latinoamérica*, y, en un plano filosófico-político, espejarlo con el modo de introducir a Spinoza en las divergencias o convergencias entre política y estado. La potencia y los derechos comunes de la multitud, la homologación entre la potencia de la multitud y los derechos del Estado (*imperium*), que hace a la democracia el más natural de los regímenes, forja un *sujeto político*, cuya consecuencia indubitable es la posibilidad de pensar

y practicar la política fuera del Estado –institución teológico-política, productora y reproductora de servidumbres voluntarias– o es factible insertarlo en una institucionalidad inmanente, que desde Spinoza rompa la alianza foucaultiana entre derechos y soberanía cuya terminación es la gubernamentalidad, destructora-descolonizadora del Estado que lo gira sobre sí mismo para producir democracia como creación de derechos. En palabras de Cecilia Abdo Ferez, quien encuentra afinidades entre el modo spinoziano de hablar performativamente de los derechos comunes y el modo de postularlos en el (no) tan vigente momento político latinoamericano, se suscitó en ciertos países de América Latina “una recuperación de la dimensión común del Estado como derecho” a través de un proceso –ni teleológico, ni acumulativo– de restitución de derechos que impulsa la mutua descolonización del Estado y la sociedad²⁹.

En el breve prólogo a la reedición de *La cautela del salvaje*³⁰, Diego Tatián marca un corte temporal entre los programas de lectura que funcionaron en la década del 90, signada por la despolitización y el despojo de lo público a la que cabía oponerle una micro política de la resistencia, donde Spinoza fue leído como el filósofo que permitía “pensar y concebir una política fuera del Estado” y el nuevo laboratorio político latinoamericano que exige una renovación de las lecturas aptas para pensar a Spinoza, no solo como el filósofo del poder constituyente, sino también como el filósofo de una institucionalidad inmanente que hilvana la potencia de lo común en un marco de disputa por el Estado, la ley y el lenguaje público. Si antes, la lectura produjo un Spinoza impolítico, “italiano”, ahora es factible “inventar” un Spinoza político y latinoamericano: había que leer lo mismo de otra manera o fraguar otra manera de leer. La palabra clave, sin duda, para esta recreación, es *democracia*. Comunidad de los iguales, impropia, republicanismo agonial, maquiaveliano, y un Estado entendido como “contra-poder instituido”. Este último esbozo de conceptualización, no del Estado “en sí”, sino de su lógica práctica de funcionamiento en el contexto político latinoamericano, despusna un interesantísimo quiasmo, que da cuenta de la dificultad de la empresa. El Estado bajo los gobiernos populares es un contra-poder porque

67 |

²⁹ Cecilia Abdo Ferez, “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n° 66, Julio-Septiembre 2014, pp. 185-192.

²⁸ Chauí, *Cultura e democracia*, p. 70.

³⁰ Diego Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

combate a, y sobre todo porque es combatido por, los poderes económicos nacionales y transnacionales, cuya ideología mediática y post-política abreva en el “golpismo sin sujeto” (según la avezada definición de Horacio González), quienes, en su afán destituyente, amenazaban, menos con el fin de un gobierno que con una destrucción de *lo político tout court*. Sin embargo, el “contra-poder” está encarnado en una serie inerte de legados institucionales –políticos, discursivos, *habitus* sociales– que, por comodidad, llamamos Estado. Los procesos populares devenidos gobiernos habitan el Estado, pero se las arreglan para no estar plenamente en él; no encajan, y ese desacomodo, que molesta a los “republicanos”, irradia potencia política. Lo inasible, inconmensurable, irrepresentable, la anomalía, –motivos medulares del pensamiento post-fundacional e impolítico– irrumpían en la acción política y permitían postular quiasmos capaces de habitar el Estado sin caer en las mallas hobbesianas.

¿Podemos inscribir el juego de relaciones dentro de la obra y en las intervenciones de Chauí entre filosofía política y orientación práctica de la política (spinozismo y lulismo) en dicha veta, que liga a Spinoza con lo más novedoso de la experiencia política latinoamericana? Nos gustaría pensar que sí. Sin embargo, el *idus* de la ruptura, o de la irrupción anómala –medular en la urdimbre argentina entre spinozismo y kirchnerismo–, emerge matizado al focalizar en la larga marcha del PT hacia el gobierno, con sus correspondientes cabildeos. Diferentes intervenciones sitúan la voz pública de Chauí en la intelección del PT en el gobierno como un proceso de democratización de los asentados bloques autoritarios constitutivos de la sociedad brasileña, cuyo ariete es la creación-ampliación de derechos. A su vez, su visión crítica de las masivas manifestaciones de junio-julio de 2013, deudoras de una subjetividad espontánea y narcisista, tan política como anti-política, amasada en la temporalidad del consumo, advierte acerca de la dimensión simbólica del poder, que, contra cualquier apresurado inmanentismo de la multitud, exige un correlato institucional como resguardo y posibilidad de *lo político*. Pero el destacado alegato, que circuló mucho en la red, y se condesó en el exabrupto: “odio a la clase media”, merece una atención especial. La afirmación que hace de la ampliación de la clase media la medida del éxito y la eficacia de las políticas implementadas por los gobiernos populares latinoamericanos, socava la comprensión de los derechos en términos colectivos y mancilla la identidad popular de la movilización que los propició. Adscribirlos a la clase media –“blanquearlos”– a fin de legitimarlos ante las élites nacionales y las del poder mundial, reins-

cribe la primacía de lo individual en los derechos –sitúa a Locke por sobre Spinoza– y los despolitiza. La apelación moral a la clase media reconduce a la plebe del lado del vulgo, refuerza el tradicional autoritarismo y amenaza con acribillar el sentido de la insurgencia democrática. Allí radica, me parece, una de las mayores complicidades simbólicas e imaginarias del PT con el mito fundador de Brasil. El argumento de Chauí, como venimos insistiendo, es una muestra de la ética de izquierda, que entronca el compromiso con las paradojas y opacidades de la existencia común, cuyo sinuoso devenir a menudo confronta al pensamiento con su propia inutilidad.

Desordenadamente buscamos las iluminaciones que nos permitieran cruzar dos estilos de textos, puesto que no va de suyo que pertenezcan al mismo horizonte de preocupaciones. En algún sentido no pertenecen. Pero en otro, constituyen una constelación a la que se puede ingresar a través de la *ética de izquierda* y la *virtù sin resignación*. Escorzos vitales de una filosofía para la democracia, que es, un combate político por la igualdad. Su enraizamiento concreto, soldado al devenir de una formación política históricamente situada, cuyos vericuetos, cabildeos y sufridas derrotas, a menudo, amenazan con abismar la aventura democrática y la condición misma del intelectual o de aquel que se precie de enlazar el razonar filosófico con la voz pública. Quizás, sin embargo, el abismo no sea tal, pero sí los quiasmos que se suscitan en las vidas intelectuales arrojadas a la tragedia de la historia. En fin, lo dijo mejor Merleau-Ponty: “El filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser completamente hombre, debe ser un poco más y un poco menos que hombre”³¹.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 86.

