

"1989" y la deconstrucción del monismo político

Agnes Heller y Ferenc Fehér

SUMARIO: I. La «voz» de 1989 **9**; II. 1989 y el Fin de la Historia **16**; III. La deconstrucción del legado del siglo diecinueve **25**; 1. La deconstrucción del monismo político **26**; 2. Clase y «Volk» en las sociedades post-comunistas después de 1989 **32**; 3. El fin de la revolución **39**; 4. Más allá de la bipolaridad «izquierda-derecha» **43**; IV. Europa del Este después de 1989: entre la teoría normativa y la necesidad de una nueva teoría crítica **51**.

I. La "voz" de 1989

¿Quién habla aquí y a qué nivel de reflexión? ¿Quién es "1989" cuyas "ideas predominantes" serán expuestas y analizadas en este trabajo?

"1989" —tal como aparece en el conjunto de ideas que se exponen a continuación— ofrece un panorama complejo, compuesto a partir de opiniones, documentos, declaraciones, obras literarias, y escritos teóricos publicados en y sobre el antiguo mundo comunista. Ni una sola "idea predominante" que no sea compartida por al menos algunos de los actores de la región, les será "imputada". Puesto que la famosa-infame "consciencia imputada" (del proletariado) de Lukács no fue una mera invención del universalismo comunista. Fue también el típico producto regional de un territorio en el cual la *intelligentsia* (una invención de Europa del Este) hablaba habitualmente "en el nombre de" una aún no existente sociedad, en otras palabras, hablaba en su lugar. La opinión de la intelectualidad era sistemáticamente atribuída a una sociedad que se iba perfilando lentamente y que la adoptó como propia, olvidando su procedencia. Una vez aceptadas, estas ideas se revelaron como opiniones creadas por la sociedad misma.

A medida que "la sociedad" se fue emancipando, paso a paso, de la tutela ejercida por un omnipotente estado totalitario (en algunos países, sobre todo en

Polonia y Hungría, ya con anterioridad a 1989), los intelectuales abdicaron manifiestamente al pedestal en que se encontraban como profetas colectivos y formadores de opinión. KOR, la organización polaca de ayuda a los intelectuales creada en 1976 a raíz de los arrestos masivos de trabajadores rebeldes, redujo deliberadamente sus funciones a distribuir información a la prensa occidental, recaudar donativos, proporcionar asesoramiento legal y preparar el terreno para la futura organización de los trabajadores. Pero nunca pretendió ser la artífice de la "correcta conciencia" de los trabajadores ni ocupar su lugar. (Como ahora podemos ver, después de Solidaridad, tal vez menos de lo que hubiera sido propicio). En verdad, los primeros parlamentos post-revolucionarios estaban llenos de intelectuales, y con la presidencia de Havel, la ilusión de ver a la literatura subir al poder estuvo a la orden del día.¹ Pero ahora presenciamos un inequívoco reflujó. En dos oleadas consecutivas de derrotas electorales en Polonia, casi todos los intelectuales de renombre, que por décadas habían estado dando forma a la imagen de la "Polonia combativa" frente a un mundo que miraba con asombro, han dejado la escena política y han retornado a "la sociedad". En Checoslovaquia, en medio de un frecuentemente desagradable conflicto generacional, la mayoría de los intelectuales representativos de la primavera de Praga han sido expulsados de la política. De un modo menos dramático y más gradual, un proceso similar tiene lugar en Hungría. Si hay una predicción (aunque no la única) hecha en el contexto de los acontecimientos de 1989 que fracasó espectacularmente, es la profecía de Konrad y Szelényi sobre el advenimiento al poder de los intelectuales tras el fracaso del comunismo.²

Al mismo tiempo, la abdicación de la inteligencia no fue el equivalente a un destronamiento. Los intelectuales del este y centro de Europa estaban listos para renunciar a su profético encanto, particularmente porque habían visto sus consecuencias: un estado de cosas que Rosa Luxemburgo llamara alguna vez "la dictadura de los intelectuales" (en una de sus indignantes intervenciones en el debate sobre los Bolcheviques y "la dictadura del proletariado"³). Pero la intelectualidad de esta parte de Europa nunca estuvo preparada para aceptar la visión norteamericana de la democracia de masas, para la cual "élite cultural"

1 La cuestión del poder de los literari, su carácter deseable o indeseable, ha sido discutida en F. FEHÉR, *Literatur und die Macht?*, *Der Standard*, Viena 18 de abril, 1993, p. 9.

2 Gyorgy KONRÁD - Iván SZELÉNYI, *The*

Intellectuals, Road to Class Power, Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979.

3 ROSA LUXEMBURG, *Die Russische Revolution. Eine kritische Wuerdigung*. Aus dem Nachlass hrsg. und eingel. von Paul Levi, Berlin, 1932, p. 18.

es un término ofensivo y el “intelectual independiente” una especie en peligro de extinción, si no enteramente extinguida.⁴ A este respecto, tampoco está preparada la sociedad o la clase política para copiar el modelo norteamericano. Un testimonio interesante, que refleja este estado de ánimo imperante, es el recogido en las palabras del talentoso y joven político húngaro, Gábor Fodor, quien dimitió al puesto que ocupaba y abandonó su partido, el de los Jóvenes Demócratas, a raíz de desacuerdos políticos. Fodor advirtió a los líderes: los “poderosos” (aquellos que detentan el poder político) no deberían desafiar a los «influyentes» (los formadores de opinión, la *intelligentsia*).⁵ El mensaje es claro; los segundos también tienen un tipo de poder, el poder de discurso foucaultiano.

Dado que son conscientes del poder discursivo, los intelectuales aún se sienten justificados, en esta parte del mundo, para ordenar los elementos de la «ideología» que aunque dispersos, son inconfundibles y empíricamente comprobables. También se sienten autorizados para interpretar la visión del mundo de los hombres y mujeres de la calle, y para poner a consideración del *discurso público* los resultados de su reflexión. En esto reside la diferencia entre ellos y los académicos norteamericanos, que se resignan desde un principio a ser pragmáticamente ineficaces y mantenerse envueltos en el silencio y el desinterés que manifiesta por ellos la mayor parte de la sociedad. A este respecto son fervientemente alentados por Rorty a permanecer en un estado de resignación y dentro de los muros de la academia, dado que su contribución intelectual —que

4 Las afirmaciones más enfáticas sobre la extinción de la *intelligentsia* norteamericana fueron hechas por Russell Jacoby, en *The Last Intellectuals*, New York, Basic Books, 1987. El libro desencadenó un enorme debate en la prensa; mencionaremos sólo una de las reacciones típicas. “¿Dónde está la generación de jóvenes intelectuales?” se pregunta Russell Jacoby en su apasionante nuevo libro... La nueva generación no aparece por ninguna parte, responde, y tiene razón... Entonces, ¿qué ha sucedido entre 1950 y nuestros días? Varias cosas, dice Jacoby... Hubo, por un lado, un declinar en los sectores bohemios. El fenómeno de dispersión hacia los núcleos suburbanos y el aburguesamiento acabaron con los fértiles hábitats urbanos donde los intelectuales solían vivir, mientras que al mismo tiempo la televisión ayudó a dismantelar el círculo de lectores que los seguían. Se produjo, por otra parte, el

ingreso al mundo académico. En los años posteriores al movimiento cultural de los 60', los mismos estudiantes que habían protestado contra la aridez de la vida universitaria, pasaron a convertirse en sus víctimas. 'Los intelectuales desaparecidos están perdidos en las universidades' {escribe el Sr. Jacoby}", *The Last Intellectuals*, por Christopher LEHMANN-HAUPT, *The New York Times*, lunes 5 de octubre, 1987, Sección C, p. 20.

5 “Aquellos que detentan el poder no deben fomentar los conflictos con aquellos que forjan opiniones. De todos modos, los políticos hablan en vano en contra de los intelectuales —no hay nada que puedan hacer sin ellos”. Gábor Fodor, discurso pronunciado en la reunión del Comité Nacional del FIDESZ (Jóvenes Demócratas), en *Magyar Hirlap*, Budapest, 1 de noviembre, 1993.

es particularmente una contribución a la filosofía— podría, en opinión de Rorty, provocar un gran daño a la democracia liberal, ya que podría, “deconstructivamente”, dejar al descubierto sus desaparecidos “fundamentos”.⁶ Y cuando los académicos, tal vez provocados por un sentido de frustración social, pasan el Rubicón que separa la sagrada academia de una sociedad que es agresivamente anti-intelectual (como sucede con la actual revolución cultural cuasi-maoísta que arrasa en los campus norteamericanos), el resultado es un implacable desastre: se inventan el lenguaje del neo-totalitarismo de lo «políticamente correcto», de la bio-política.⁷ En el otro extremo del mundo, que después de 1989 goza de igual libertad política, el rol público-político de George Konrád -que es solamente *primus inter pares*- en Hungría, o el del intelectual y showman Adam Michnik en Polonia, confirman la diferencia entre dos modelos de democracia, no necesariamente en beneficio de la versión históricamente más antigua y probada a lo largo del tiempo. El presente resumen de las “ideas predominantes de 1989” es una de esas generalizaciones de elementos dispersos pero existentes de la “ideología de la calle”.

Pero el “poder de discurso” de los intelectuales es un arma de doble filo, y les convendría darse cuenta de ello desde el principio. Se ha hecho referencia al lado simpático del asunto mencionando el caso de algunos líderes intelectuales -húngaros o polacos. La otra cara de la moneda, amarga y hasta trágica, está representada por el rol que los intelectuales han estado desempeñando en la catástrofe yugoslava (que ha manchado el honor de “1989”). Hay muchas razones (históricamente fundadas e interpretables sociológicamente a la luz de los acontecimientos contemporáneos) para que el federalismo de Tito se desmembrara en estados autoritarios recíprocamente homicidas, bien con inclinaciones fascistas, o bien dando cuenta de una muestra aleccionadora de comunismo stalinista e impenitente fascismo regional. Y no se puede negar que los intelectuales tienen su parte en el proceso. Mihailo Markovic, el paradigma de la *trahison des clerics*, que alguna vez fuera el embajador itinerante de una “humanística” «filosofía de la praxis», es ahora el Zhdanov de la mezcla-Milosevic entre el irreconstruible comunismo stalinista (plasmado en los documentos políticos del centro de poder real, el “ejército yugoslavo”) y la praxis Chetnik,

6 Ver Richard RORTY, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, Vol. I. Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Para esta interpretación de la posición de Rorty

me baso en el interesante artículo de Angel RIVERO “Contingency and Democracy” (manuscrito).

7 Ferenc FEHÉR - Agnes HELLER, *Biopolitics*, London: Abevury, 1994.

siendo esta última cuidadosamente excluida de las posiciones claves pero dejando que se expandiera por las pequeñas ciudades bosnias. Sus sofisticadas habilidades para inventar excusas para lo inexcusable, es un claro logro del régimen. Dobrica Cosic, que dio rienda suelta a la farsa de representar el “camino intermedio” entre “la ignorancia de Occidente sobre la situación serbia” y la “aventura”, ha estado en realidad alimentando durante décadas, con su nada despreciable habilidad retórica, la imaginación colectiva de los serbios para la venganza y el ataque. Franjo Tudjman, presidente durante lo que la oposición llamó la *democratura croata*, es también un historiador que había preparado con sus libros el terreno para un estado semi-Ustasha.⁸

A esta altura ya podemos enunciar la primer “idea predominante” de 1989, que está relacionada con el rol de los intelectuales en la política y que es debatida en círculos más amplios que los de la *Kaffeehaus Bohemia*. La discusión sobre nombres de calles, monumentos, nombres de instituciones y universidades, que tiene lugar en los países post-comunistas —un tema sobre el cual los observadores occidentales formulan tantas apreciaciones superficiales—, confirma que para el habitante medio del espacio desocupado por el totalitarismo, los líderes intelectuales y el rol que en el pasado ocuparon en la política, cuenta, aunque con una diferencia en comparación con el pasado. Dado que en los últimos sesenta años la región fue expuesta a dos divergentes, pero igualmente destructivos, tipos de radicalismo, con un papel muy activo de sus líderes intelectuales, Europa del este y central ha tenido sus propios “l'affaire Heidegger” y “l'affaire De Man”. ¿Cómo redimir el legado de Lukács, de su pasado bolchevique? Esta es la pregunta que se hacen muchos intelectuales de izquierdas y de centro. ¿Cómo redimir la *oeuvre* de Eliade y Cioran *et alii* de su participación

8 Aunque estemos en desacuerdo sobre muchos otros puntos con nuestro estimado colega y amigo Eric HOBBSAWM, coincidimos plenamente, sin embargo, con una reciente afirmación suya que transcribimos a continuación: “Yo solía pensar que la profesión de historiador, al contrario de, pongamos por ejemplo, la de físico nuclear, podría al menos ser inofensiva. Ahora sé que puede causar daño. Nuestros estudios se pueden transformar en fábricas de explosivos, como los talleres en los que el IRA ha aprendido a hacer bombas con fertilizantes químicos. Este estado de cosas nos afecta en dos sentidos. Tenemos una responsabilidad hacia los acontecimientos históricos en general, y en parti-

cular con la crítica de los abusos político-ideológicos de la historia... Pocas ideologías de la intolerancia están basadas en simples mentiras o ficciones respecto de las cuales no haya evidencia. Después de todo, hubo una batalla de Kosovo en 1389; los soldados serbios y sus aliados fueron derrotados por los turcos, y todo esto dejó profundas cicatrices en la memoria popular de los serbios, aunque ello no justifique la opresión de los albaneses, que ahora constituyen el 90 por ciento de la población de la región, o el reclamo de los serbios de que esas tierras son incontestablemente suyas”. *The New York Review of Books*, Vol. 40, núm. 21, 16 de diciembre, 1993, p. 63

en el movimiento fascista rumano, la Guardia de Hierro? Esta es la pregunta de los intelectuales de la derecha (democrática) —y, repitiendo lo ya dicho, las repercusiones del debate teórico llegan a toda la sociedad—. La idea “predominante”, ahora en proceso de cristalización, parece ser la siguiente. A pesar de la necesidad de una política menos ideológica y más pragmática, “1989” no ha destruído las expectativas sociales de que la política fuese algo más que simple administración, de que acarreará consigo ciertos valores. A pesar de que las encuestas de popularidad no son necesariamente índices de la *Sittlichkeit* hegeliana, el prestigio inicial de Havel, la inquebrantable simpatía que el pueblo demostró a lo largo de tres años por Arpad Goncz (presidente de Hungría y escritor), dan crédito a esta clase de actores políticos portadores de valores. Pero los ejemplos citados pueden resultar engañosos dado que la expectativa creciente no está dirigida hacia la participación efectiva de los intelectuales en política sino, más bien, a evitar que las élites intelectuales tengan injerencia directa en la vida política. Se piensa en cambio, que habría que dotarlas de poder para formular esos valores que hasta los políticos más pragmáticos deberían enarbolar y transmitir. Esta interesante dualidad se manifiesta en la aversión hacia los políticos que demuestran ser demasiado ideológicos en sus mensajes, y en el continuo anhelo que existe en la región por encontrar “significado” en la política. La gente siente que debe haber un espacio en algún lugar dentro de la sociedad en el cual los valores e “ideales” sean elaborados para la política (aunque estas palabras estén muy trilladas después de medio siglo de mojigatería totalitaria). Pero también sienten que este lugar no debe ser el propio de la política, pues cuando ésta se halla demasiado ideologizada se convierte en perniciosa. Heidegger tal vez no sea el mejor mentor de las prácticas democráticas —pero sobre este punto sólo podemos decir, junto con Molière, “Je prends mon bien ou je le trouve”—, puesto que la dualidad de que hablábamos fue expresada de la mejor manera en sus comentarios sobre la concepción del estado prusiano como el “estado espiritual”.⁹ La idea de Heidegger es que para los grandes intelectuales, estar ubicados en la cuna de la política del mo-

9 “Todos estos nuevos hombres {Baron von Stein, Fichte, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Heinrich von Kleist, Bluecher, Hardenberg, y el mismo Schelling -F.F.-A.H.}... estaban de acuerdo sobre lo que querían. Lo que querían está expresado en la palabra de exhortación que circulaba entre ellos: llamaron al nuevo estado prusiano “estado de inteligencia”, esto es del Espíritu... La profunda mentira que ha-

bía en esas palabras que Napoleón había dicho a Goethe en Erfurt surgió pronto a la luz: la política es el destino. No, el Espíritu es el destino y el destino es el Espíritu. La esencia del Espíritu, sin embargo, es la libertad. “Martin HEIDEGGER, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, traducción al inglés de Joan Stambaugh, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1995, p. 2.

dero estado prusiano no se trataba, al revés que para Napoleón, de dotarlo del sustituto moderno del *ananke* griego, el “destino”, sino que se trataba de la libertad. “Espíritu” era equivalente a libertad, y espíritu qua libertad, tal como lo articulaban los grandes intelectuales en diálogo con la sociedad, debía convertirse en la guía del estado. (Que el estado prusiano estuviera lejos de encarnar al “espíritu qua libertad” refiere, a nuestro entender, a la dinámica de “ensayo y error” frecuente en política, y no implica necesariamente un juicio negativo respecto del modelo en sí mismo).

Sin embargo, para finalizar esta breve introducción, quisiéramos comentar una apreciación escéptica, vertida por François Furet, un amigo de la liberación que tuvo lugar durante esos días inolvidables.¹⁰ Cuando los ánimos ya se habían calmado, Furet declaró que después de 1989 los países post-comunistas aparecerían como países emancipados, pero también como un grupo de gente que no añadió una sola idea nueva al tesoro libertario que occidente forjó a lo largo de siglos. El presente ensayo es una crítica a esta visión; pero antes de probar lo que postulamos es necesario hacer una consideración metodológica. Si lo que pretendemos es hacer un catálogo de los nuevos principios políticos introducidos por las revoluciones de 1989, algo similar a aquellos principios inventados y promovidos por siglos de republicanismo continental (nor-italiano, suizo, holandés e inglés), o algo similar a esas máximas contenidas en los grandes documentos fundacionales de las revoluciones americana o francesa, acabaremos con las manos vacías. De “1989” no han emanado nuevos principios de gobierno u organización política, ni parece que vayan a surgir. Pero “1989” está en la misma sintonía que la filosofía contemporánea, que en su mayor parte es hermeneútico-interpretativa. Tal como lo hace el deconstruccionista de nuestros días, “1989” no produce nuevos textos tanto como interpreta y «deconstruye» aquellos ya antiguos y alguna vez honrados, extrayendo nuevos significados como resultado de esta interpretación. Hay dos *interpretanda* sobre las cuales “1989” trabaja incansablemente: su propio pasado totalitario y el modelo «occidental». Cuán exitosa resulta esta tarea de interpretación es lo que intentamos presentar a continuación.

10 FURET hizo este comentario en *Le Debat*, París, noviembre-diciembre 1990.

II. 1989 y el Fin de la Historia

Muy pocos escritos han levantado una tormenta como la que provocó Francis Fukuyama con “El Fin de la Historia” (escrito inmediatamente después de los sucesos de 1989 y bajo el impacto que éstos causaron), y ninguno fue tan malinterpretado.¹¹ Lo que Fukuyama quería hacer no era la espurea declaración de que nada digno de importancia pasaría de aquí en más. Lo que hizo más bien fue la importante declaración de que una de las más grandes invenciones modernas de occidente (como fue el historicismo y su consecuente, la propia Historia en tanto proyecto teórico-práctico) ha agotado sus reservas espirituales a partir de la victoria de las revoluciones de 1989. “1989”, esto es, la región en la que la caída del telón de la Historia tuvo lugar, no esperó a Fukuyama para manifestar su hostilidad hacia el proyecto heredado del siglo diecinueve. Milan Kundera, escritor y teórico, cuenta con el reconocimiento de haber creado los trabajos más memorables escritos contra la política y la moral de la Historia, particularmente en *La insoportable levedad del ser*.¹²

¿Qué es en sí la Historia? ¿En qué sentido difiere de las historias que sobre sus orígenes y hazañas cada grupo humano ha siempre compuesto y preservado? La Historia, que emergió como proyecto en el siglo dieciocho y alcanzó su esplendor con la victoria de la Revolución Francesa, heredó (de Roma) la predilección por escribir construyendo historias sobre su propia génesis y grandeza, la de “Occidente” (o ciertos grupos “occidentales”); pero un profundo giro filosófico le fue añadido inmediatamente. El acto fundacional representó un manojito de lo que luego fueron misteriosas potencialidades cuyo significado fue revelado sólo gradualmente y hecho consciente *en route*, pero que definió tanto el itinerario de los peregrinos como el término de la carrera de la Historia. Una vez conscientes, estas potencialidades del acto fundacional pasaron a ser leyes históricas. En este sentido, el proyecto fue en seguida caracterizado por la necesidad y la libertad, una antinomia. Las “leyes de hierro de la Historia” eran obligatorias; no representaban una alternativa sino una necesidad; trataban la contingencia del destino humano individual, que había sido la experiencia preponderante del período cristiano, como una mera materia prima para el gran diseño. Cuando la necesidad fue descubierta y reconocida, la historia prometía ser manejable a través de actos racionales y libres. La Historia

11 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, Maxwell Macmillan, Canadá, 1992.

12 M. Vajda ha realizado el mejor análisis sobre el significado filosófico del trabajo de Kundera.

fue también el compuesto antinómico de un máximo de secularización abierta a todos (el destino histórico de cada grupo humano era entendido como su propia creación) y del máximo de teodicea oculta (que es una historia de redención con un evento final muy cercano, en cuanto a su majestuosa atmósfera, a ese otro acto de conclusión que es el día del Juicio Final). Uno de los tantos misterios nunca resueltos por el proyecto fue la respuesta a la pregunta “¿Qué va a pasar después de la Historia?” (y la [APERÇU] de Marx, de que sólo hemos completado la prehistoria, difícilmente podía ser una solución). Teniendo un telos ya programado hacia el que estaba marchando inexorablemente, la Historia introdujo en la modernidad el dominio del futuro sobre el pasado y el presente (con la irresponsabilidad concomitante concedida a los “actores políticos”, quienes por virtud de ser, supuestamente, los agentes autorizados del proyecto, vieron justificadas todas sus transgresiones y “experimentos sociales”). Sin negar su continuidad, y haciendo grandes esfuerzos por integrar el pasado, la Historia tenía una premeditada inclinación a despojarse continuamente de su antiguo “sustrato”. Parecía no haber una “sustancia permanente” en su marcha hacia el futuro; esta idea parecía proponer en sí misma la “naturalización” de la Historia (salvo esas versiones extremistas de la Historia, que de cualquier modo, al menos en los experimentos de la mente, pronosticaban la historicización, denominada “humanización”, de la Naturaleza). El propio proceso de la Historia era la negación de cualquier cosa que se pretendiera permanente en nuestra “naturaleza”, y se sostenía implícita o explícitamente, que una vez que la Historia llegara a su fin, haríamos cosas enteramente distintas a las que estábamos acostumbrados a hacer. Este fue potencialmente el primer proyecto universalista, a pesar de haber tenido un agente específico (“Occidente”, “las naciones históricas del mundo”, el carácter romano-germánico, las “clases progresistas”) y de haber estado ligado en su origen a una región específica (razón por la cual en nuestros días se lo denomina con frecuencia “etnocentrista”). Llevaba consigo la verdad del otro (lo que en la práctica significaba que imprimía sus huellas en los otros). En lugar del antiguo y destruido sustrato, la “naturaleza humana”, este proyecto creó uno nuevo y escurridizo, la “humanidad”, que era lo suficientemente maleable para ser historizado y para servir como punto último de referencia. Finalmente, el proyecto ha sido diseñado con un fin eminentemente práctico: la política, impregnada de Historia, nunca más sería una “cuestión sencilla”, un juego de poder o simplemente un negocio “sucio”. La grandiosidad, la implacabilidad “históricamente” legitimada y la “buena conciencia” nietzscheana, así como un espíritu experimentalista, se volvieron inseparables de la política de la Historia.

A pesar de que esta descripción ha sido redactada en términos que harán recordar al lector las mordaces acusaciones de los enemigos de la Historia, debemos hacer una aclaración. No cabe ninguna duda de que para el avance de la modernidad (que ya antes había sido fijado en la agenda y desechado muchas veces) hacían falta precisamente las ilusiones de grandeza del proyecto. Aún renunciando a él conservaremos su recuerdo: la Historia será nuestra historia occidental. Aún más, al llegar al "final de la historia" tenemos que hacer un cuidadoso inventario de los distintos elementos, con el objeto de preservar los componentes indispensables y deshacernos de los perniciosos. Pero "1989" tuvo sus propias razones —práctico-políticas— para cancelar la Historia.

La primera razón apremiante para el actor de Europa del este y central, es el odio visceral hacia la "política redentora", que toma su legitimidad de las, así llamadas, promesas de la Historia.¹³ El rechazo de la "política redentora" surgió con el estallido del "caso Csurka". István Csurka, el líder intelectual del ala derecha del radicalismo en Hungría, defensor de un "socialismo de masas" racista de tipo SA, escritor talentoso y hombre con un más que dudoso pasado, publicó en 1992 un *Manifiesto* que abogaba por una "revolución social" para completar el "cambio sistémico" que, en su opinión, había permanecido fragmentado debido a las manipulaciones de los miembros del aparato comunista (en su mayoría judíos). Haciendo una lectura cínica de la realidad, uno diría que Csurka podría haber evitado muchas de sus propuestas demagógicas, de no haber sido por el tono claramente mesiánico de su manifiesto que apelaba permanentemente a la historia (esta vez a la pequeña historia, esto es, a la historia nacional), demandando "responsabilidad para con los tiempos vividos" y "sacrificio colectivo", al tiempo que ofrecía un "futuro mejor".¹⁴ En este aparentemente a-filosófico conflicto político, "1989" revela, como un eco profundamente teórico, una interpretación del debate de los cincuenta entre Merleau-

13 Para el significado del término ver F. FEHÉR, "Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics", en A. HELLER - F. FEHÉR, *Eastern Left - Western Left (Totalitarianism, Freedom and Democracy)*, Cambridge: Polity Press, 1988, pp. 61-77.

14 El manifiesto de I. CSURKA (Néhány gondolat a rendszerváltás két esztendejeéről és az MDF új programjáról) fue publicado en el semanario de Csurka, *Magyar Fórum*. Año IV.

núm. 34, 20 de agosto de 1992, pp. 9-16. El propio Csurka admitió en un artículo publicado en su semanario ("Átvilágítás" {Radiografía de mí mismo}, *Magyar Fórum*, Budapest, Año V. núm. 26, 1 de julio de 1993, pp. 2-4) que en 1957, al ser arrestado por fuerzas de la policía secreta húngara por desplegar "actividades contrarrevolucionarias", había firmado un documento de colaboración con la policía secreta en calidad de informante. Negó sin embargo haberles entregado informe alguno.

Ponty y Sartre, en torno a la “transparencia” o “contingencia” de la Historia (en el cual dos sentimientos opuestos sobre la Historia, compartidos por decenas de miles de militantes, eran expresados teóricamente). En nuestra opinión, la posición de Merleau-Ponty es relevante puesto que, en su transición de *Humanismo y Terror* a *Aventuras de la Dialéctica*, llegó a la conclusión de que “la razón en la Historia” (que por sí sola podría servir de garante de las promesas redentoras de la Historia) resultó ser, una vez más después de la aventura hegeliana, una abstracción construída por la mente filosófica, y no un elemento constitutivo del proceso histórico. Es más, tuvo que admitir amargamente, que la construcción filosófica no era más que una hoja de parra frente a la brutal opresión que había reinado en nombre de “la Razón en la Historia”.¹⁵

No sólo Merleau-Ponty meditaba con pesimismo sobre el hecho de que la Historia es contingente (y no inteligible en el sentido de “científicamente previsible”). Esta ha sido la entendible preocupación de muchísima gente de la antigua región comunista, que había tenido una vida socialmente activa en la creencia de que habría en “algún lugar” un poder que garantizara los felices frutos de sus esfuerzos. Y es en este punto que la interpretación ofrecida por “1989” tiene un efecto moderadamente emancipatorio. La contingencia de la historia es vivida en toda su dimensión por millones de personas que habitan la region y que nunca han estado familiarizados con estas palabras, ni tienen interés alguno en la filosofía. Impera en ellos una extraña sensación de libertad por haberse desligado de las leyes de hierro de la necesidad histórica. A ello contribuyen algunas circunstancias fortuitas, haciendo que, por primera vez en ochenta años, con el colapso del imperio ruso, con la falta de poderío militar de la superpotencia económica de la región, Alemania, y con una creciente abstinencia norteamericana de intervencionismo, ninguna gran potencia intente imponer su voluntad sobre ellos. Esta experiencia práctica de la contingencia de la historia es un fenómeno que, como Jano, tiene dos caras. Por un lado se presenta con una sensación de vacío, de “nada”. Si no hay resultados de la acción histórica garantizados, o si este tipo de garantías han resultado ser una estafa monumental, el nihilismo pasa a estar a la orden del día. (Prácticamente todos los informes

15 Para la interpretación de la tesis sostenida por Merleau-Ponty ver Richard WOLIN, “Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism”, en Richard Wolin, *The Terms of Cultural Criticism (The Frankfurt School, Existentialism, Post-structuralism)*, New York: Columbia

University Press, 1992, pp. 105-125. Para una interpretación diferente, F. FEHÉR “Why Liberty is devoured by Reason-in-History: Re-Reading Merleau-Ponty During the Days of the Soviet Revolution”, Boston: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 18, núm. 2, 1993, pp. 135-147.

confiables que llegan sobre la vida cotidiana en Rusia, transmiten esta sensación, que, por otra parte, tiene sus raíces en el estilo de vida ruso). Los números, que muestran una participación devastadoramente baja en el proceso electoral —fenómeno que en los dos últimos años se ha registrado en casi todos los países post-comunistas—, también corroboran el nihilismo histórico resultante de experimentar la contingencia. Pero veamos la otra cara del fenómeno. Multitudes considerables disfrutaban del hecho de no estar ya sujetos a las “leyes de hierro de la Historia”. Creen en la posibilidad racional (tanto como en la limitada previsibilidad) de abrir un nuevo capítulo en el libro de la historia. Están participando en el proceso político, organizan asociaciones, clubs, debates públicos, todo con el convencimiento de que hay algo nuevo (e “histórico”) asomando en el horizonte. Ellos expresan su opinión con la abstención, para acabar, a la manera de Diógenes, con la antinomia “contingencia” versus “necesidad” de la historia. Demuestran también, de modo práctico, lo que puede significar “la Razon en la Historia”, a menos que se la transforme en una mitología homicida: ni más ni menos que discurso racional —y en la medida de lo posible, libre de dominación— anterior a la toma de decisiones cuyas consecuencias no pueden ser garantizadas por nadie, pero que sí pueden ser revertidas si resultaran perjudiciales. (Es una pena que Habermas, en cuyo nombre actúan ahora muchos actores de la zona, demuestre tan poca comprensión respecto de “1989”).

Si se realiza una interpretación estricta de la “inteligibilidad de la Historia” (atribuyéndole el sentido de “predicción científica”, que ha sido la interpretación tradicional del término dada por todos los agentes paradigmáticos de la “Historia”), los experimentos sociales quedan absolutamente permitidos. Y tal vez sea esta interpretación de la Historia la que los hombres y mujeres de “1989” odian más vehementemente. Sus vidas, como las vidas de las generaciones anteriores, habían sido por décadas el campo de experimentación de los “cientistas sociales prácticos”, que los han estado tratando como conejillos de Indias en el gran laboratorio, sin importarles en lo más mínimo el sufrimiento de toda esa gente. El rechazo a los experimentos sociales es tal vez el aspecto más consciente, en sentido filosófico, de la revuelta de “1989” contra la Historia. Sobre este punto, hasta la gente más ignorante piensa con una mente filosófica en Europa del este y central, y entiende con toda claridad lo que se esconde detrás de la trampa epistemológica de considerar a la Historia como un sujeto mitológico, moral y políticamente no condicionado, y a la sociedad en su conjunto como un “objeto de conocimiento”. El auge y caída de los gobiernos liberales polacos, que tenían en sus gabinetes los nombres más distinguidos de la resistencia, corroboraron la verdad de esta afirmación. Su

devastadora derrota electoral frente a comunistas apenas rebautizados, fue poco menos que el “retorno del antiguo régimen”, pero algo más que la mera destitución por el electorado de unos políticos incompetentes: fue una propuesta de los votantes, nutrida de ideas filosóficas (aunque no necesariamente prudentes), en contra de la “terapia de choque” en tanto experimento social.

La trascendencia absoluta de la constelación mundial que nos es dada, este mensaje explícito de la política de la Historia, ya casi ha desaparecido (hasta del vocabulario de la mayoría de los grupos comunistas más intransigentes, excepto en Rusia). No hay en este momento en la región un concepto de política merecedor de tal nombre, que se plantee objetivos más allá de la modernidad. En todo caso, los grupos políticos están más del lado de los reticentes, que del lado de los que se precipitan a anticipar lo que vendrá. La ideología de la “Tercera Vía”¹⁶ está siendo conducida en contra de una “versión completa” de la modernidad, y no, como parecía originariamente, en favor de prescindir de la modernidad y trascenderla. La función política de la filosofía de la “Tercera Vía” es explícitamente retrógrada. Sus defensores más extremistas, por ejemplo el grupo Csurka en Hungría, proponen una revolución que sea verdaderamente una revolución, con la dinámica de volver hacia atrás. Más aún, Europa del Este-Central, que alguna vez fuera un semillero para el pensamiento utópico (y que contaba también con una dimensión de crítica social hacia el pensamiento utópico, en los pequeños grupos de la Nueva Izquierda del este europeo y del marxismo crítico de la Escuela de Budapest),¹⁷ ha paralizado completamente su

16 La “Tercera Vía” tuvo una interesante prehistoria en el socialismo agrario (y a menudo racista) de los populistas húngaros. Su personalidad más importante fue el extraordinario escritor e interesante, aunque a veces ecléctico, teórico social, László Németh, en quien convergieron un socialismo campesino y colectivista, y una aversión hacia el capitalismo (identificado con la Ciudad Grande y la Judería), con un irracionalismo característico de la Alemania de postguerra. Fue un compuesto de ideas románticas y anti-capitalistas bastante típicas también en otros países de la región (algo muy similar podría detectarse en la carrera del movimiento fascista rumano, la Guardia de Hierro). Más recientemente, Zoltán Biró (que durante algún tiempo fue el principal ideólogo del Foro Democrático Húngaro, con la condición de que este partido conservara su estrecha relación

con las tradiciones de un socialismo agrario radical de derechas) escribió extensa y favorablemente sobre la idea de la “Tercera Vía”. Sobre este tema ver, Zoltán Biró, *Vallatások és kételyek*, Budapest, 1987, *Szépirodalmi Kiadó*, *Októberi tévedések*, 1988, *Eötvös-Püski kiadó*, *Saját út*, 1988, *Eötvös-Kiadó*.

17 Para la descripción de la ideología de la Escuela de Budapest ver F. FEHÉR “The Language of Resistance: ‘Critical Marxism’ versus ‘Marxism-Leninism’ in Hungary”, en Raymond Taras, ed. *The Road to Disillusion - From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*, Armonk, New York, M. E. Sharpe Publisher, 1992, pp. 41-57. Los documentos más programáticos de este utopismo crítico y radical pueden encontrarse en *Radical Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1984.

capacidad para "trascender lo imaginario". Algunas de las críticas más mordaces o el modo de pensar utópico, vinieron precisamente del lado de la oposición de Europa del Este.¹⁸ Indudablemente, éste es el aspecto más problemático del adiós dado por "1989" a la Historia. Pese a existir una afinidad notable entre los despiadados experimentos sociales, esos frenéticos intentos por "cruzar el horizonte" a cualquier precio, y la utopía politizada, queda la pregunta de si un mundo que había surgido empujado por la fuerza de una constante orientación hacia el futuro, podía sobrevivir con la magra dieta que significa un presente no trascendente.

El aspecto universalista del proyecto de la Historia está también muerto, a excepción de una de sus dimensiones. Este es un hecho igualmente problemático, o al menos contradictorio. Por una parte, el universalismo comunista (pretendido heredero secular de la *ecclesia universalis*) debía suprimirse. Este era el disfraz bajo el cual se ocultaba el expansionismo imperialista de intolerancia inquisitorial, que oprimía la sola existencia de cualquier particularidad autónoma o *differance*. Pero lo que aconteció en muchos países de la región fue que en nombre del universalismo comunista resurgió el espíritu tribal, con su extrema e histérica sensibilidad hacia el sufrimiento propio (real o imaginario) y con su igualmente extrema indiferencia (llevada hasta el punto de una brutalidad homicida) hacia todas las otras "tribus". En términos de las políticas de limpieza étnica, la tribu se constituye ella misma como una raza en guerra que no puede tolerar la mera presencia del otro. Esta disolución o colapso de los universales, y sus consecuencias prácticas, nos transmiten una importante lección respecto de al menos uno de los aspectos del postmodernismo (un lugar dentro de la modernidad, una versión compartida por los autores del momento). Esto es así dado que se ven con perfecta claridad en el mundo post-comunista las consecuencias (no deseadas) del particularismo de Rorty, quien argumentando en contra de la propuesta de R. Bernstein, niega tanto la posibilidad como la conveniencia de encontrar un "lenguaje" (o meta-lenguaje de universalismo minimalista) al cual pudieran traducirse todos los dialectos para posibili-

18 Desde que se apartó del Marxismo, Leszek Kolakowski ha estado continuamente escribiendo en contra de la utopía (de la cual él había sido originariamente su representante y teórico en Europa del Este). Tal vez el ejemplo más característico de sus inclinaciones anti-utópicas sea el capítulo sobre Ernst Bloch

("Ernst Bloch: Marxism as a Futuristic Gnosis", en L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, Oxford: Oxford University Press, 1978, Vol. III, *The Breakdown*, pp. 421-450. Ver también Michel HELLER - Aleksandr NEKRICH: *L'Utopie au pouvoir (Histoire de l'U.R.S.S. de 1917 á nos jours)*, París: Calmann-Levy, 1985.

tar el diálogo.¹⁹ No se trata de establecer si un “meta-lenguaje” tal tiene un «fundamento» epistemológico suficientemente consistente. Podría resultar una creación completamente artificial, un nuevo convenio sin otra base que el deseo de aquellos que prefieren el diálogo (el cual necesita de medios semánticos comunes) a la lucha armada. Sin embargo su *raison d'être* está precisamente en esa capacidad de diálogo, y a este respecto es universalista.

En principio, este “metalenguaje” está vigente: es el lenguaje y la política de los derechos humanos. Una vez más, los dilemas respecto de sus “fundamentos” son muy claros. Nadie puede negar que tal concepción tiene sus raíces en la teología cristiano-católica (donde sí tenía “base suficiente”: Dios). Más aún, su secularización tenía un propósito eminentemente práctico: el de extender el concepto a todos los grupos humanos, la mayoría de los cuales no habían vivido nunca bajo los preceptos cristiano-católicos y no lo hubiesen aceptado en su “envoltorio” original. El único fundamento que la teoría secularizada podría invocar en su defensa es el de “la humanidad”, no obstante resultar bastante endeble dado que nunca ha tenido una existencia jurídico-política plena. Con todas estas restricciones y concesiones, difícilmente pueda negarse que en el actual mundo de economía global, conflictos globales y guerras globales potencialmente suicidas, éste es el único medio a través del cual podemos superar nuestros conflictos de un modo reciprocamente tolerable. Y es un fundamento más que suficiente para justificar el universalismo de los derechos humanos.

El resultado del colapso de la Historia que tuvo lugar después de “1989”, es una situación regional contradictoria y tensa. Por un lado, una nueva generación sin sentido alguno de la historia, ha aparecido en la escena política (su ejemplo más conspicuo es, tal vez, el surgimiento del primer partido “generacional” de la historia parlamentaria moderna, los hasta el momento altamente exitosos Jóvenes Demócratas de Hungría). (Desde ya que esta estudiada indiferencia alberga una hostilidad reprimida hacia la memoria de lo que fue esa gran plaga, la Historia omnipresente de su infancia). Cualquiera que observe las películas producidas bajo la censura ya menos férrea de los últimos tiempos de Kádár —y de Jaruzelski— puede rastrear en ellas el surgimiento de esta resistencia a los edificantes sermones de la Historia y sus preceptores, que aunque aparentemente cínica, en el fondo es una resistencia desesperada y te-

19 La crítica más extensa a la negativa de Rorty acerca de la viabilidad y consecuencias de un “metalenguaje” que atravesase los minidiscursos, es la formulada por R. Bernstein, “Rorty’s Liberal Utopia”

en R. BERNSTEIN, *The New Constellation - The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 258-293.

naz. La gente joven ha llegado a escena precisamente en el "tiempo presente absoluto" de la democracia, en el tiempo "Americano".²⁰ Y ello no entraña solo ventajas. Mientras que esta actitud los aísla del "tribalismo", también los hace inmunes a los imperativos políticos de la herencia cultural, que algunos autores contemporáneos consideran crucial para una versión alternativa de la democracia moderna.

En el otro extremo, existe una consistente "arqueología política" que se propone excavar en las capas fundamentales de la historia nacional, que han permanecido enterradas por mucho tiempo. (Los partidarios de este enfoque no deberían ser confundidos con los agentes de la Historia). Nos enfrentamos nuevamente aquí con un fenómeno sumamente ambiguo. István Bibó, uno de los más importantes demócratas liberales de Europa del Este-Central, analizó de manera magistral el incompleto, por lo tanto deforme, y a menudo "patológico", proceso de formación de las naciones en esta zona de recién llegados.²¹ Una de las derivaciones de este "patológico" camino hacia la nación, ha sido la pérdida de sus propias historias por parte de numerosos grupos del este y centro de Europa, que buscan en la fosa común de la Historia la desvanecida (o nunca existente) narrativa. Si los eslovacos se esfuerzan por encontrar su escindida identidad (con indiferencia de si en un futuro distante volverán o no a unirse políticamente con los checos), señala el carácter mitológico de su particularidad (respecto de otros grupos cuya historia sobre su origen no es menos mitológica), ello no es una respuesta a esa necesidad. Tampoco puede uno rechazar —con el condescendiente estilo de Rosa Luxemburgo— la aspiración ucraniana de constituir un estado independiente con base histórica (o el idéntico reclamo croata), de la forma despiadadamente hostil en que lo hacen los historiadores tradicionales húngaros. Este esfuerzo no es en lo más mínimo un signo de "atraso". La "arqueología política" está a la orden del día en toda Europa, donde uno de los resultados más sólidos de la marcha triunfal de la Historia, la nación-estado con sus esfuerzos de homogeneización, ha sido fuertemente cuestionado. (Basta con mencionar el federalismo práctico, si no constitucional, post-franquista del estado español, el cual ha sido durante siglos, después del francés, el ejemplo prototípico de centralización; o la minuciosa indagación práctica respecto de la legalidad del Risorgimento). Sin embargo, el evidente peligro implícito de la "arqueología política" es que, en lugar de en-

20 Para el significado de "democracia en tiempo presente absoluto" ver F. FEHÉR - A. HELLER, "Democracy in Absolute Present Tense".

21 István Bibó, "A kelet-európai kisállamok nyomósága" (La Miseria de los Pequeños Estados de Europa del Este), en Bibó István, *Válogatott Tanulmányok*, Budapest: Magvető, 1986, Vol. II, pp. 185-255.

contrar los nuevos manuscritos del Mar Muerto sobre la épica nacional y la identidad nacional, los arqueólogos pudieran encontrar el incubo del tribalismo yaciendo bajo el peso de la nación-estado.

Sobre todo, el problema es que estos dos discursos —mutuamente acotados— apenas pueden entrelazarse en un diálogo fructífero. Los mejores testimonios que hemos oído sobre la vida cotidiana en Serbia (un país desgarrado por la mala conciencia, que se siente victimizado por el mundo e incapaz de encontrar el discurso político apropiado), describen una situación en la que gente de la misma generación vive a menudo en mundos separados. Aquéllos cuyo mundo político se originó en 1389, comenzando por la Batalla de Kosovo y la pérdida de la autonomía serbia, y aquéllos para quienes el Tитоísmo significó al menos una entrada, aunque distorsionada, en la modernidad, no importándoles en lo más mínimo la derrota en la batalla de Kosovo, viven en universos políticos diferentes y la mediación entre ellos raya con lo imposible. Este es uno de los peligros inminentes de muchos países ex-comunistas, que se presenta en el despertar del ocaso de la Historia.

III. La deconstrucción del legado del siglo diecinueve

La imagen del siglo diecinueve está cambiando rápidamente en todas partes, y después de “1989” Europa Centro-Oriental juega un rol pionero en este cambio de rumbo. Respecto de la mayor parte de este siglo, su predecesor se manifestó como un mero presagio, albergando prometedoras iniciativas pero no siendo capaz de realizarlas en toda su extensión. Su historia política era frecuentemente tildada de inmadura (comparada con el radicalismo de la nuestra), su cultura como “decadente” (ambas apreciaciones vertidas por nietzscheanos y marxistas). También se la acusaba a veces de ser la época del colonialismo fatídico, y éste parece ser el único veredicto que el tiempo premiará. Sin embargo, al hacerse visibles las destructivas consecuencias de los “avances” del siglo veinte respecto de las iniciativas del siglo diecinueve, hacia el final de nuestro lamentable siglo la reputación de su predecesor crece incesantemente. Cada vez se tiende más a reconocer a este último como el único siglo verdaderamente europeo.²² Sus políticas pueden ser catalogadas como menos radicales que

²² Agnes HELLER analizó en su artículo “The European Cornucopia”, *The Irish Review*, Dublin, núm. 10, spring 1991, pp. 81-91, como el “sustrato europeo” común a las

heterogéneas culturas nacionales, fue el “proyecto de la modernidad” que Europa había elaborado e impuesto al mundo en el siglo diecinueve.

las del siglo veinte (lo cual no entraña necesariamente una connotación negativa), pero desde luego había alcanzado, entre el Congreso de Viena y la Primera Guerra Mundial, un intermezzo de cien años de pacífico equilibrio, en saludable contraste con las destructivas guerras del período siguiente.²³ Finalmente, aunque no menos importante, el siglo diecinueve ha resultado ser ideológicamente mucho más poderoso de lo que nuestra arrogancia nos permite pensar, tanto en un sentido favorable como en un sentido profundamente problemático. Gradualmente caemos en la cuenta de que no somos más que los ejecutores (a veces negligentes o excesivamente confiados) de la voluntad del siglo pasado, y que las estipulaciones y los legados de esa voluntad deberían ser cuidadosamente revisados si es que queremos ocuparnos de nuestras obligaciones presentes. Es en este punto que "1989" se embarca en su tarea deconstruccionista.

1. La deconstrucción del monismo político

Bajo la influencia de Heidegger está ampliamente aceptado, hoy en día, el caracterizar (y acusar) a la modernidad como un orden mundial estimulado e informado por la imaginación tecnológica, siendo elevada esta última al rango de auténtico distintivo del proyecto moderno. Esto puede ser cierto respecto de la "metafísica occidental", pero la historia política fue diferente. La primera característica distintiva por la cual el "Occidente" se divorció políticamente del resto de la humanidad, y en nombre de la cual el a menudo atacado "Orientalismo" del pensamiento occidental se había desarrollado en el siglo dieciocho, fue la libertad por sí misma, y no para la dominación tecnológica de la naturaleza (interna y externa). La carrera política del *homo faber* comenzó más tarde, a raíz de la primera desilusión con la libertad. Por varias razones

23 István Bibó hace un análisis sorprendente de cómo la "familia de los monarcas (constitucionales a medias)", pudieron arreglar las disputas del período de una manera pacífica, después del patológico expansionismo de la Revolución Francesa. El que este sistema ad hoc de tratamiento de la crisis se haya quebrado al inicio del siglo veinte, fue el castigo justo al mayor crimen europeo (y también su efecto): el imperialismo colonial

cuyos apetitos en conflicto no pudieron ser aplacados. Ver I. Bibó, *A nemzetköziség bñultsága és annak orvosságai*. (La Parálisis de la Comunidad Internacional de Estados y su Terapia), en: *Bibó István Válogott Tanulmányai*, Budapest; Magvető, 1990, Vol. 4, en particular parte I, capítulo 3, "A monarchikusfeudális legitimitás régi rendzö elve" (El Antiguo Principio Regulatorio de la Legitimidad Monárquico-Feudal), pp. 300-340.

(entre ellas los vestigios post-revolucionarios, la gloriosa creencia faustiana en la omnipotencia de la ciencia, la aparición de la acuciante “cuestión social” que, juntamente con otros factores, desató el crecimiento industrial como un posible remedio a la indigencia, y muchos otros componentes), la inicial homogeneización de la modernidad en vistas de la libertad dio lugar a la instrumentalización de esa libertad. Esta no dejó nunca de ser un valor pero ya no fue más un valor en sí mismo; era valiosa en tanto poder para “algo”, básicamente para el despliegue de las capacidades del *homo faber*. Los dos términos claves de referencia y auto-entendimiento del siglo diecinueve, “capitalismo” y «socialismo», nacieron de esta segunda homogeneización de la modernidad que ha dado a luz las tendencias dominantes del monismo político.

Resultaría un esfuerzo inútil cargar la responsabilidad de este (altamente opresor en sus resultados) monismo político, sobre los hombros de Karl Marx. Casi todo el siglo diecinueve pensó políticamente en términos monistas, a veces contrapuestos. La sola idea de adherir al “capitalismo” o al “socialismo” como si fueran parte de un orden mundial homogéneo, que, o bien tenía que ser defendido contra sus enemigos, o bien tenía que ser llevado a cabo, implicaba las siguientes premisas. Primero, fue creada una jerarquía, abierta o encubierta, de habilidades humanas, en la cual el primer puesto estaba invariablemente asignado al trabajo, o “fuerzas productivas”. Marx fue sólo el más consistente de los pensadores del siglo diecinueve, al fundamentar su ontología de “humanización de la naturaleza y naturalización del hombre”, sobre la base del fenómeno clave de la alienación del trabajo. En verdad, la antropología, la lingüística y a veces también la estética, siguieron entusiastas el camino marxiano (sin haber compartido nunca las conclusiones marxianas): la primacía de las fuerzas productivas fue el sueño faustiano del siglo. El victorioso monismo político impregnó todas las capas del pensamiento. (La “ética protestante” de Weber como fundamento suficiente del capitalismo debe ser entendido como un ataque al monismo político y sus consecuencias filosóficas). Dado que todo tenía que ser interpretado en términos del “determinante principal” y sus efectos (que a su turno devendrían en causas de futuros efectos), la forma de pensar «base-superestructura» predominó a todo lo largo del siglo diecinueve, y la cultura (entendida como derivativa) fue casi siempre la víctima. Desde que, como sugiere Michel Henry, la máquina de la ciencia galileana se unió a la generación de beneficios creando la fórmula base de la dinámica económica, la industrialización y “el modo de producción capitalista” se volvieron indistintos y fueron considerados símbolo del “progreso”. (El socialismo de estado imitó más tarde el modelo del siglo diecinueve, proclamando fraudulentamen-

te la original invención de las contra-instituciones económicas, cuando en realidad no fue más que una mala copia de sus predecesores).

El materialismo, espíritu dominante del siglo, fue en realidad el "efecto" de esta "causa". Fue un panteísmo negativo (y a menudo politizado) que Hans Jonas acusó de ser el panteísmo de la muerte, la religión de una nueva Necrópolis universal.²⁴ Pero el panteísmo negativo fue necesario para la religión del crecimiento, para la colonización de la naturaleza exterior. La ciencia cuantitativa fue la regla soberana de las distintas ramas del conocimiento; cualquier otro tipo de cognición, especialmente los empeñados en comprender la unicidad y calidad, eran vistos, con arrogancia, como "no científicos".

El resultado pragmático del monismo político fue el de entender la modernidad como monológica y centralizada. Las diferentes "lógicas" de la modernidad (cuya sola separación garantiza su visión pluralista y una actitud pluralista hacia adentro y hacia afuera), fueron a la fuerza fundidas en una, bajo el dominio de lo "económico". Un entendimiento distinto respecto de una lógica particular (por ejemplo de la tecnología separada del crecimiento económico, sin el cual la ecología es inconcebible) era tildado de ecléctico y era, por tanto, vedado. La principal virtud de la teoría de gobierno pronto resultó ser el "mejor manejo" del cuerpo político, también éste un término de origen económico. En general, tanto entre los revolucionarios como entre sus enemigos, prevaleció la idea de que la sociedad moderna tiene un único centro. Una vez que se lo delimita, todas las demás esferas se ajustarán a él obedientemente.

Está en el espíritu de este heredado monismo político, el que la caracterización de "1989" —sea hecha por políticos, teóricos o periodistas— fuera sintetizada con el tópico: "el triunfo del capitalismo". Pero esta caracterización es sumamente errónea, ya que pasa por alto el espíritu deconstruccionista-interpretativo de "1989". Una de las primeras conclusiones prácticas que "1989" extrajo del gran cambio, fue que no puede seguir utilizando el vocabulario del siglo diecinueve para sus propios problemas. (Y al utilizar aquí este sujeto compuesto, "1989", pensamos en varios actores: teóricos, políticos y también hombres y mujeres comunes). Para los fines del actor, el monismo político del siglo diecinueve ya no resulta de utilidad. Los actores quieren "Capitalismo" para algunas cosas, pero no para otras. Rusia es prácticamente la única (y por supuesto crucial) entidad entre los países post-comunistas en la que hay una marejada anti-capitalista generalizada, por varias razones, no todas buenas. En

Rusia el capitalismo significó una ruptura con la continuidad histórica mucho más brutal que en cualquier otra parte. Pero al mismo tiempo, allí no existió nunca capitalismo en sentido europeo occidental y norteamericano, es decir con un sector empresarial independiente del estado. El estado podía ser conservador-monárquico o revolucionario-bolchevique, pero seguía siendo invariablemente el principal empresario así como el supervisor y protector del crecimiento industrial. El comunitarismo del campesinado ruso (cuyo carácter real o ficticio es todavía una materia en discusión) fue, al menos, una ideología lo suficientemente poderosa como para aplastar el espíritu empresarial en la sociedad rural. Pero en cualquier otra parte se realizan tenaces esfuerzos para hacer funcionar las modernas instituciones de la economía o para crearlas -en este sentido, la gente quiere "capitalismo".

Este "deseo de capitalismo" fue reforzado por un factor adicional. La gente no necesitaba ser experta en economía para ver enseguida que la pretensión de originalidad del socialismo quedó reducida a una sola cosa: economía dirigida. Pero una vez que los líderes comunistas se tomaron en serio por un momento sus promesas de efectividad, comenzaron inmediatamente (en Hungría y Polonia en un estadio muy temprano) a intentar reparar la situación con instituciones y medidas (bancos, centros de crédito, la privatización parcial de la producción y la distribución, incentivos monetarios, tasas de cambio, estimulación estatal de los ciclos de consumo, reformas fiscales y monetarias, y otras medidas por el estilo), que no tenían ningún componente particularmente "socialista" (excepto el monopolio absoluto de la decisión a través de un estado onnipotente respecto de los procesos). Tampoco podía la gente ser engañada con los trucos "nominalistas" del estado comunista: los líderes del partido podrían haber llamado "remuneración socialista" a los salarios, pero de todos modos los empleados de la fábrica se hubiesen visto a sí mismos como trabajadores asalariados tan iguales como los de las fábricas de occidente, aunque dotados con menos derechos que ellos. En este sentido, un consenso (de signos contrarios) prevaleció entre los comunistas doctrinarios (como Bukharin o Lukács en 1921, quienes observaron con desesperación la concesión hecha por Lenin al capitalismo bajo la forma de la Nueva Política Económica) y el pueblo en su conjunto: ambos creían que una vez que el socialismo admitiera en su sistema las instituciones creadas por su adversario, sería un compuesto híbrido o un fraude. Pero la conclusión que el pueblo extrajo de las forzosas concesiones realizadas fue que si tenemos una economía de mercado ¿por qué tiene que existir de forma «simulada» (esto es, no funcionando realmente)?

Sin embargo, en muchos aspectos (nuevamente, por buenas y malas razones) la gente no quiere «capitalismo». No es casual que hasta los partidos que más insisten en las privatizaciones, no formulen sus propuestas bajo el título de la «introducción del capitalismo» (con una excepción, el partido de Vaclav Klaus en la República Checa). La gente quiere «socialismo» en muchos aspectos (aunque no quieren el retorno del antiguo régimen). Quieren salud pública, educación libre, un mundo cultural protegido del deterioro causado por los efectos del mercado, igualdad de oportunidades, intervencionismo estatal para mantener vivas las firmas y fábricas que ya no existen, garantías estatales contra el desempleo y las consecuencias de la incompetencia; observan a los *nouveaux riches* con más envidia y sospecha que con reconocimiento (en Rusia con cierta frecuencia se prenden fuego tiendas y firmas privadas). Una extensa gama de socialismos (en plural) entran aquí en juego —desde el socialismo democrático moderado hasta varios socialismos de masas—, simultáneamente con el “deseo de capitalismo”. Esta situación bien puede ser descrita como la inconsistencia de la etapa de transición inicial, que luego dará lugar a una situación “normal” (identificada con el “capitalismo”). Esta última puede en realidad ser el resultado de un período más largo de consolidación, pero, en nuestra opinión, esto sería más una pérdida que una ganancia.

Lo que la gente siente, y con mucha intensidad, en esta parte del mundo —con una audacia teórica sorprendente por parte de los antiguos estudiantes de los seminarios del partido, aburridos hasta el cansancio de ideologías— es que el monismo político heredado del siglo diecinueve se ha vuelto obsoleto. Desde ya que ellos usan palabras más simples, pero el significado es inconfundible. Aquellos que tienen algún interés en la política, no quieren que la democracia dependa ni del “socialismo” ni del “capitalismo”; el fundamento de cualquier tipo de política debe perdurar. En este sentido reconocen la autonomía relativa de la “lógica de gobierno”, que es parte de una visión pluralista contraria al monismo político. Desacralizan los grandes términos monistas que ya no conservan el halo ni de pureza angelical, ni de amenaza diabólica que solían tener. Describir una opinión como socialista ya no será suficiente; la gente preguntará qué clase de socialismo (o “capitalismo”) se ofrece y elegirá de acuerdo con la respuesta. Tampoco son mutuamente excluyentes las antropologías (las del “individualismo adquisitivo” versus las de la “solidaridad colectivista”) construídas como columna vertebral de las distintas clases de opción política. Una de las grandes lecciones de este último tiempo transcurrido desde 1989, es el haberse dado cuenta de que ni “capitalismo” ni “socialismo” son sistemas “naturales”. Ambos requieren de un aprendizaje y un nuevo entre-

namiento; es más, uno puede aprender cosas nuevas parcialmente y preservar hábitos diferentes, o hasta en conflicto. No es la "naturaleza humana" lo que está en juego en la política (que, nuevamente, requeriría de mesianismo político y "cambios antropológicos"), sino que muy a menudo se trata de opciones culturales que definen nuestra afiliación política. Esta es la razón por la cual la política es tan deliberadamente "eclectica" en el mundo post-comunista.²⁵ Leszek Kolakowski preguntaba recientemente con inimitable ironía: ¿cómo ser "un socialista liberal conservador"? Esta pregunta sólo podía venir de alguien que vivió la prehistoria de 1989 intensamente y que estuvo preparando el terreno para lo que vendría con tanta dedicación, como fue el caso de Kolakowski. Esta amalgama de actitudes, que tres o cuatro décadas atrás hubiera sido el signo incuestionable de una conducta política "carente de principios", es perfectamente concebible ahora, después de 1989. He aquí una muestra de ello. Una persona de Europa del Este, que había vivido el fracaso socialista y la corrupción de ideales perpetrada por un régimen que actuaba en nombre de esos mismos ideales, no podía pasar por alto el hecho de que millones de ciudadanos, no importa cuanto odiaran el régimen y la terminología ideológica utilizada, adoptaron de manera casi automática muchos valores sin siquiera reflexionar sobre ellos (y se volvieron en contra del régimen que abusó de ellos). Ocuparse de "la cuestión social" o "la solidaridad", es siempre más natural en un contexto en el que no hay élites de gente rica y confiada en sí misma, que en esos otros contextos en los que éstas dominan la escena. En este sentido, muchos disidentes de Europa del Este, que huyeron del comunismo, han actuado de un modo "sorprendentemente" socialista, desde el punto de vista de aquellos que los albergaron. Estas actitudes no pertenecen al pasado, se transmiten a las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, el terror insoportable de los gobiernos comunistas, su inicial predilección por regular la vida privada de uno, infundieron en muchos habitantes del mundo comunista, un apasionado anhelo de libertad desenfrenada en la esfera íntima, como en el ejemplo dado. (Esto llevaría al habitante de Europa del Este, al enfrentamiento con la tendencia a "vigilar y castigar" de democracias fundamentalistas como la norteamericana). El puede compaginar fácilmente su sentido de justicia so-

25 A pesar de que volveremos sobre este punto de "Izquierda" y "Derecha", conviene revisar aquí la mencionada cita de Gábor Fodor. El joven político tiene la suficiente perspicacia teórica, para decir con convicción filosófica que una simple refundación de su anterior partido,

Jóvenes Demócratas, como "derechista", sería inapropiado para 1989. Afirma que su compromiso está en lograr una mezcla deliberada de valores "capitalistas" con ideas social-liberales (o moderadamente social-demócratas).

cial con su liberalismo apasionado. Pero, ¿cómo puede ser conservador? Bastará suponer que es un anticuado adepto de la cultura europea a la cual ve amenazada por las actuales olas multi-culturalistas y relativistas, y habremos completado nuestro complejo cuadro. Son precisamente este tipo de casos los que dan forma a la política de Europa Centro-Oriental después del monismo político.

2. Clase y «Volk» en las sociedades post-comunistas después de 1989

“Clase” y “Volk” (este último en alemán debido a las notorias dificultades que plantea el reproducir los distintos matices de su significado), fueron las categorías principales con la ayuda de las cuales la nueva “ciencia de la sociedad” del siglo diecinueve, acordó y organizó el conocimiento de la modernidad sobre sí misma. Fueron también categorías centrales de la política, en constante enfrentamiento.

Volk (un término “no científico” que la sociología ha intentado siempre reemplazar por una categoría más precisa) tenía dos significados principales: uno romántico y otro democrático. En el esquivo sentido romántico, identificado mayormente con el mundo rural, el *Volk* representaba el sitio y el actor ubicados en la base de la escalera o pirámide social, lo cual era un síntoma de “salud” frente a la decadencia, o el “refinamiento extremo”, y la “perversión”. Generalmente se lo identificaba también con la comunidad y el espíritu comunal. Finalmente, bajo el impacto de Herder, el *Volk* fue visto como la más importante fuente de florecimiento cultural. En sentido “democrático” denotaba normalmente una abstracción: *Volk* como el nuevo soberano, la fuente del derecho. En un sentido aún más corriente, también podía hacer referencia a la población en su totalidad, a los ciudadanos. Pero un significado adicional se le añadió al término, al ser contrapuestas sus dos acepciones más usuales. *Volk* en cuanto conjunto de ciudadanos tenía una cualidad adicional dado que era fuente de normas (y en consecuencia también de justicia), pero estaba vacío de la característica exaltación moral-cultural del *Volk* en el sentido de Herder. Más aún, representaba la crítica a la concepción romántica, para la cual la alta valoración cultural-moral iba de la mano de la negación de los derechos de los miembros del *Volk* en tanto ciudadanos.

La “clase” aparece en escena algo después, básicamente en los trabajos de

los grandes historiadores franceses de la Restauración (de quienes Marx tomó prestado el término). La “clase” no solo llegó tarde, en comparación con el *Volk*, sino que generó rencillas, porque lo que el *Volk* unió, la “clase” lo separó. Esta es la razón por la cual el término tuvo al mismo tiempo un significado arcaico y otro ultra-moderno. Fue arcaico para el joven Marx en su polémica contra la teoría del derecho de Hegel,²⁶ porque era particularista vis-a-vis el universalismo estipulado por los documentos de la Gran Revolución, y le recordaba a Marx el antiguo orden de cosas ya abolido. Pero también tenía un mensaje ultra-moderno porque encerraba en la clase *par excellence*, el proletariado, la promesa de un nuevo orden universalista: la emancipación de la clase trabajadora era entendida como la emancipación de la humanidad. Resulta aún más importante el que “clase” y *Volk* (en tanto ciudadanos) eran términos en conflicto en el vocabulario político del siglo diecinueve, y ello por dos razones. La primera, que los demócratas de ideas más radicales siempre vieron las distinciones de clase como algo similar a las distinciones de raza. Por lo tanto, hacer de la raza o la clase una categoría política ponía en peligro el carácter universalista y no discriminatorio de la democracia. Segundo, la experiencia continental europea, principalmente la francesa, había demostrado que creer en la “clase” entrañaba una actitud absolutamente manipuladora respecto de la democracia, en sus dos extremos. En junio de 1848 la burguesía francesa acabó con los derechos de la clase trabajadora, con la misma indiferencia con que lo hizo 23 años más tarde La Comuna de París respecto de los derechos universales de la burguesía. Era una convicción generalizada en el siglo diecinueve, que aquellos que hablan con lenguaje de “clase” y aquellos que se expresan con el vocabulario de la democracia, no pueden sostener un diálogo genuino. A pesar de todo esto, el modelo tradicional de formación de partidos en el continente europeo fue el de partidos de clase con “política de clase” (lo cual revela ser más una ideología que un hecho sociológico). Este modelo había iniciado su tácito deterioro aproximadamente diez años antes de 1989. Pero las consecuencias políticas de 1989, trajeron consigo una seria crisis de la política moderna *in toto*.

El primer hecho que llama la atención es que después de 1989, casi no surgieron, en tan vasta región, partidos políticos que pudieran ser identificados con una clase social. (Las excepciones más notorias son el Partido Campesino Polaco y los

26 K. MARX, “Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§261-313)”,

en *Karl Marx - Friedrich Engels, Werke*, Vol. 1. Berlín, Dietz Verlag, 1958, pp. 201-337.

Agricultores Rusos, sucesores rurales del Partido Comunista). A las organizaciones políticas de clase les fue mal. Solidaridad, que antes de iniciarse el cambio fuera un ejemplo de organización de clase, se embarcó en un círculo autodestructivo de disolución gradual casi inmediatamente después de la victoria, y en este momento prácticamente ha desaparecido como factor político relevante. Como se observa generalmente, la reorganización de los partidos social-demócratas sólo atrajo una fracción insignificante de votantes, aún en países como Hungría, la República Checa o Polonia, donde antes de la fusión con los comunistas —que les fue impuesta— había habido una larga tradición de social-democracia. (La única excepción obvia es Alemania Oriental, que resulta irrelevante porque los partidos allí creados recientemente han seguido básicamente el modelo de los de Alemania Occidental). La explicación más plausible a este sorprendente fenómeno es que la social-democracia ha sido identificada, tradicionalmente, con «políticas dirigidas a la clase trabajadora», que no tuvieron eco en el electorado. Tal vez sea aún más sorprendente el hecho de que los votantes, los miembros de un partido o los simpatizantes de un nuevo partido, no puedan ser clasificados en términos de «clase», mucho menos en términos de la clase que podría preverse con arreglo a su ideología.

Pueden encontrarse varias posibles explicaciones para esto, las cuales a veces se corroboran mutuamente y otras se excluyen mutuamente. Una podría ser que esto sucede porque el régimen dejado atrás no era una sociedad de clases.²⁷ Se puede decir que bajo el régimen los habitantes habían perdido su identidad de clase, fundidos todos en una masa anónima y homogénea de oprimidos, y que nunca se apropiaron de la sospechosa frase «amistosas clases socialistas», que les endosaran sus maestros como forma de auto-identificación. Tal vez estén felices con su contingencia (en el sentido de «libres de existir como clase»), tal vez sean incapaces de reorganizarse ellos mismos en clases sociales. Pero cuando lo hacen, dan paso a las más repugnantes formas de acción política. El régimen de Iliescu en Rumania movilizó en los años posteriores al cambio, un cierto tipo de *ouvrierism* dirigido en contra de los estudiantes y de la oposición liberal, y esta organización de clase y movilización de clase fue virtualmente igual a las políticas de guerra. La actividad sindical se está incrementando en la región; la gente actúa con arreglo a sus intereses

27 En F. FEHÉR, A. HELLER, G. MÁRKUS, *Dictatorship Over Needs* (Oxford: Blackwell, 1983), argumentamos en contra del carácter de "clase" y la interpretación de "clase" del régimen comunis-

ta, tanto en la cúspide social como en la base de la pirámide. Por el momento no hemos encontrado argumentos serios en contrario que nos lleven a cambiar nuestra posición.

colectivos (regionales, locales, profesionales, o de grupo), pero ni «clases sociales» con una adecuada conciencia y carácter propios, ni una política de clase, vuelven a surgir. Otra explicación podría ser que las diferencias entre los partidos están dadas más por las diferencias culturales, que por la posición socio-económica de sus participantes y seguidores.²⁸ Este no es un fenómeno totalmente nuevo: la especificidad del Partido Radical Francés en la Tercera República, vis-a-vis sus más conservadores hermanos de clase, estuvo dada por su postura doctrinaria en temas relacionados con la Iglesia y la educación secular-republicana. Lo nuevo aquí es que una auto-definición cultural tal, en medio de alternativas sociales, ofrecidos por los partidos, que no son dramáticamente distintas, se transforme en el mayor principio regulador atravesando todo el ámbito de lo político. Una tercera explicación podría ser que la razón para la ausencia de un cierto tipo de política de clase es su omnipresencia: no hay un especial partido social-demócrata, por ejemplo en Hungría, porque hay elementos dispersos de la ideología social-demócrata en casi todos los partidos. (Esto requiere dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué estos elementos de la ideología social-demócrata se encuentran dispersos entre los partidos?) Finalmente se argumentó, haciendo referencia por lo menos a la representación política de los nuevos propietarios,²⁹ que lo que dificulta o desdibuja la identificación de clase es un camuflaje deliberado. La nueva burguesía tiene miedo de quitarse la máscara y aparecer como una nueva clase, porque la opinión pública inmediatamente identificaría sus orígenes (así como las raíces de su fortuna) con la vieja nomenclatura.

En nuestra opinión, cada una de estas argumentaciones tiene su poder explicativo, pero no ofrecen una explicación acabada. Si hacemos un análisis más profundo, veremos que la reticencia de “1989” a la existencia de clases, así

28 Este argumento ha sido elaborado por A. HELLER en “Quoi de neuf sous le soleil d'Europe Centrale?” *Est & Ouest*. París. Vol. 9. núm. 90. Junio, 1991, pp. 8-11, con referencia a los partidos húngaros. Queda abierta la cuestión de si este modelo, que explica bastante bien ciertos aspectos del caso húngaro, podría aplicarse a otros países post-comunistas.

29 Erzsébet SZALAI, una de las mejores analistas sociales de la nueva situación en Europa del Este, hizo varios y convincentes intentos para clarificar el oculto

carácter de “clase” de las nuevas élites de poder y empresarias. Tal vez la mejor morfología de estas élites sea la expuesta en su “Technokraták, kliensek, yappik” (“Tecnócratas, Clientes, Yuppies”) (manuscrito). Como señala la autora, una de las mayores dificultades para la clasificación, es que los factores culturales interaccionan, aquí también, con la definición “objetiva” de élite. (Por ejemplo, existe un grupo en particular de la élite, que no gana menos que los otros pero que había sido educado con un espíritu “socialista” y que se siente incómodo en el mundo de las finanzas).

como a una política clasista, se presenta nuevamente como la interpretación libre (puesta de manifiesto por la histórica *tabula rasa*) de las tendencias que salen a la superficie también en Occidente, pero que allí se ven desdibujadas por el poder de la continuidad histórica. Más específicamente, nosotros encontramos aquí dos interpretaciones diferentes de las espontáneas tendencias Occidentales, que se combinan en un resultado práctico común. Primero, la reorganización consciente de los dispersos elementos del antiguo orden en nuevas clases redefinidas, con centro, otra vez, en la economía, sería equivalente a la aceptación voluntaria del monismo político contra el cual, como ya hemos visto, «1989» representa el espíritu de rebelión. Más importante aún es el hecho de que la existencia de clases y de una política clasista, auguraba una tradicional bifurcación, y ninguno de sus extremos son aceptables para los habitantes de la región. El «pensamiento de clase» sugería el pensamiento de una clase sobre la otra (sobre todas las otras). Esta era la perspectiva de todos los marxistas con mentalidad sociológica, desde el propio Marx hasta Luxemburgo, que creían que las tendencias objetivas del crecimiento industrial convertirían al proletariado en una mayoría numérica arrolladora en todos los países desarrollados, y en consecuencia no habría obstáculos para la existencia de la clase proletaria, la que por el sólo poder de los números devendría universal. Más allá del hecho de que la falsedad de esta suposición ha sido corroborada por el curso que ha seguido la «sociedad post-industrial», y más allá del otro hecho igualmente importante de que nadie hoy en día en Europa Central y del Este es seducido por la expectativa de un futuro proletario, la gente sencillamente no quiere que un modelo único, independientemente de su contenido, se transforme en social, política y culturalmente dominante. La gente comprende que esto significaría el fin del pluralismo anhelado, y es precisamente en nombre del pluralismo que rechazan toda política clasista. La otra alternativa sería la tajante separación de las clases, lo que Disraeli llamó «dos naciones en una nación», el mutuamente impenetrable lenguaje «nosotros-ellos» de las clases, tan minuciosamente analizado por generaciones de sociólogos británicos, e inolvidablemente retratado por G. B. Shaw en *Pygmalion*. Esta alternativa no conlleva necesariamente al deseo de destrucción del otro: es más bien la perspectiva de *apartheids* paralelos, auto-impuestos, y precisamente por esta razón es que esta alternativa no resulta atractiva. La imagen de democracia que han adoptado los habitantes de la Europa comunista (tomada de la televisión, los viajes a Occidente, los periódicos, las revistas, etc.) es la de la «sociedad de masas», con su habitual parafernalia: educación masiva y niveladora (aunque sólo sea formalmente) de las diferencias culturales; la idea de

que todos parten del mismo punto inicial en la carrera de los méritos; las modas uniformadoras que -a simple vista- hacen menos visibles las diferencias respecto de la jerarquía social y la riqueza; el proceso de «de-civilización» que veda modismos y formas distintas de comercio social, y otras imágenes similares. Esta visión, independientemente de sus méritos o deméritos, no se corresponde con la aceptación de la existencia de clases o de una política clasista. Con este resuelto «No», «1989» aporta una interpretación de las tendencias que se están delineando en Occidente, y si la voz de Europa del Este no es acallada por el murmullo condescendiente que la rodea, ella ayudará a traer a la consciencia las tendencias espontáneas de Occidente.

El lenguaje del *Volk*, en el sentido romántico, se puede oír en la región en círculos muy extendidos, y no es verdaderamente un sonido agradable. Cierto es que las invectivas románticas son muchas veces respaldadas por serios reclamos históricos. Cuando Csurka, con su característico talento para la retórica y exagerando la realidad, llama a la gente *Hinterland* («el País de la Trastienda»), está contando taquigráficamente una larga historia húngara (y no solo húngara): la historia de los eternamente silenciados, de aquéllos privados de derechos y de su dependencia a la hora de tomar decisiones que atañen a su propia vida, de los perpetuamente pobres y de aquellos a quienes les han robado toda perspectiva de movilidad social. Sin embargo, hay dos connotaciones más que problemáticas que son inseparables de la jerga romántica del *Volk*. En primer lugar, es anti-moderno en un sentido arcaico. La imagen de la «inocencia rural», ofrecida por numerosos ideólogos, desde los populistas húngaros hasta Solzhenytsin,³⁰ sintetiza todo el arsenal de tópicos desplegado durante décadas por oleadas consecutivas de políticas conservadoras (o popular-fascistas) contrarias a la Gran Ciudad, la industria, los derechos humanos, el liberalismo, el aborto y la promiscuidad, la emancipación de la mujer, el capitalismo judío, y la «desproporcionada» presencia judía en la cultura y la política. Sin embargo, sus esperanzas son tan infundadas como lo fueron las predicciones sociológicas de aquéllos que esperaban ver políticas clasistas erigiéndose sobre las ruinas del comunismo. Porque el *Volk* se desvanece en la mayoría de los países post-comunistas tan rápidamente como lo hace el concepto de clase. El pésimo proceso de industrialización y urbanización seguido bajo el comunismo es irreversible. Más importante aún es que lo mencionado más arriba sobre el impacto que la imagen de la democracia de masas tuvo sobre la formación de clases

30 A. SOLZHENYTSIN, *Carta a los Líderes de la Unión Soviética*.

sociales, se aplica a la descomposición del *Volk*. Ya no se puede sustentar la folklórica imagen de una muchedumbre rural homogénea, que cierra sus filas y vive conforme a pautas completamente distintas a las propias del estilo de vida del mundo urbano. El *Volk* en su sentido romántico está condenado a desaparecer (y el balance sobre cuánto se ganó y cuánto se perdió con este fallecimiento será hecho en su obituario).

La segunda connotación ligada a la concepción romántica es la de *Volk* como comunidad nacional. Casi en el momento del cambio, G. M. Tamás advirtió sobre los peligros que surgirán si la única comunidad de la escena social pasa a ser la nación como comunidad.³¹ Esta fue una advertencia profética e impotente al mismo tiempo. Su verdad se corrobora con una rápida mirada sobre Serbia, Croacia, la región de los Cáucacos o Georgia. Y la historia de Rusia recién se está gestando, dado que los dos obstáculos mayores para la democracia liberal en Rusia son la democracia directa de los Soviets (estos tradicionales enemigos del liberalismo, la política partidaria, el sistema representativo, y los derechos de las minorías y el individuo) y el "síndrome Versailles" de los rusos, que después de las terribles pérdidas de la Segunda Guerra Mundial, sienten que se han convertido en el hazmerreír del mundo. Si los millones de personas humilladas se repliegan entorno al estandarte nacional como símbolo de la única comunidad en la que no se sienten engañados y despreciados, el resultado será formidable y el proceso de psicología colectiva fácilmente comprensible. Los peligros que encierra la nación como única o principal comunidad de pertenencia son la agregación hacia afuera, la intolerancia y la represión interior. Pero luego, la pregunta a un tema candente de la modernidad tardía sobre el que "1989" ni siquiera ha comenzado su labor interpretativa —deconstructivista—, es si la sociedad puede vivir sin comunidades, como un mero agregado de entidades simples, que se encuentran al azar para ocasiones públicas pero que no están unidas las unas con las otras por lazos permanentes. La pregunta es acuciante y de gran interés porque como se describió más arriba, tanto la clase como el *Volk*, en tanto lugares para o sustitutos de la comunidad, han venido desintegrándose. Y en lo que concierne a la respuesta a esta pregunta, el mundo post-comunista está envuelto en un silencio ominoso.

3. El fin de la revolución

Hemos caracterizado a 1989 como “la cuarta ola” de las revoluciones que han ido formando y completando la fisonomía de la modernidad. Nosotros aún defendemos nuestra definición de revolución como “cambio de soberanía” (en el caso que nos ocupa, como una revolución genuina que es, se trata del paso de la soberanía de partido a esa clase de soberanía popular ya introducida y probada en Occidente). Sin embargo, es imposible no confrontar el conjunto de contraargumentos. En muchos países (Hungría, Polonia y Bulgaria) la objeción que se hace a la descripción del cambio como revolución, es que el poder monopólico no les fue arrebatado por la fuerza de las manos a quienes lo detentaban, sino que, por el contrario, fue pacíficamente entregado por ellos a través de una serie de negociaciones, en parte abiertas y en parte cerradas, en las cuales la forma en que se harían las concesiones fue trabajosamente elaborada.³² En el caso de Rumania, donde la tradicional -turbulenta y violenta- imagen de las revoluciones, la fuerza física que quebró la resistencia del poder hegemónico estaba claramente a la vista, el contraargumento se refiere a lo que sobrevino. «Nada ha cambiado; la misma gente es la que lleva las riendas; ¿en que sentido fue esto una revolución?». Esta es la formulación de la típica pregunta escéptica. Sería posible ofrecer una réplica a estas objeciones, pero hay un argumento elaborado por Andrew Arato que no puede ser pasado por alto o desechado sin más.³³ Arato sostiene, criticando nuestra posición, que es fundamentalmente anti-libertario para el intérprete, el forzar una interpretación sobre hechos que conciernen a un determinado actor y que el propio actor rechaza, pudiendo llegar a sentirse ofendido por ella. Si aceptamos esto, nos encontraremos ante un dilema basado en la cambiante percepción que se tiene de la revolución inmediatamente después de 1989. Tanto el dilema como los posibles modos de salir de él pueden ser ejemplificados muy bien con el caso de la Revolución Húngara de 1956.

32 Hay una excelente colección de artículos, que se originaron a partir de una conferencia en la materia, donde se discute el carácter “revolucionario” o “no revolucionario” de la transición en el caso Húngaro, *Csendes? Forradalom? Volt? (?Sucedió allí? ¿Una Silenciosa? ¿Revolución?)* Julia LENKEI, Budapest: T-Twins Publisher, 1991.

33 Andrew ARATO, “Revolution, Restoration and Legitimation (Ideological Problems of the Transition from State Socialism)”, *New School For Social Research, The Working Paper Series, Working Paper* núm. 156.

La trascendencia global de la Revolución de 1956 está poco a poco siendo comprendida en el mundo. Este ha sido el único evento en la turbulenta historia del comunismo, que mereció el nombre de revolución: en trece días la población del país rompió en pedazos el aparentemente omnipotente régimen, comenzando con la estatua de Stalin y siguiendo con las fábricas de propiedad del estado. Pensaban los maestros que las revoluciones no sólo pueden ser exportadas sino también importadas o hechas en casa (lo cual atemperó considerablemente la vehemencia por llevar su régimen hasta el corazón mismo de Europa). Fue el acontecimiento menos ambiguo y el más claro de la historia húngara del siglo veinte; no fue producto de conspiradores y manipuladores, sino de una multitud de gente actuando dignamente en nombre de la libertad, sin manchar su trabajo con excesiva violencia. Fue una erupción de ideas constructivas en el lapso de tiempo más breve que se haya dado a una iniciativa social para liberar sus energías. Una vez silenciada y enterrada su memoria (no habiendo encontrado los mártires ejecutados un lugar adecuado para su entierro durante más de treinta años), la Revolución siguió siendo centro secreto y causa de divisiones en la vida húngara. El cambio en sí comenzó con el funeral simbólico de su víctima más emblemática, el Primer Ministro ejecutado, Imre Nagy. Todo parecía indicar que después del cambio, el culto de la Revolución seguiría siendo la fuente de energía espiritual. Pero lo que en realidad acontece en Hungría en estos días es exactamente lo contrario de lo que auguraban todas esas expectativas. Es Csurka y su movimiento, los guardianes del «socialismo de masas», quienes se empeñan en mantener viva la Revolución (en lo que ellos llaman una segunda "revolución social"), mientras que todas las fuerzas políticas progresistas, o al menos mínimamente responsables, hacen todo lo posible para sacarla de la presente agenda y hacerla entrar al mausoleo de la memoria nacional. Y esto no es un signo de ingratitud colectiva, sino más bien la interpretación, a la manera de Tocqueville, de la relación entre democracia y revolución: una declaración de irreconciliabilidad. Lo que en nuestra opinión se está discutiendo en los debates sobre el carácter revolucionario del cambio, es la percepción que tiene la mayoría en todos los países, que no ve otra alternativa que la democracia y que, precisamente por esa razón, no quiere poner énfasis en la génesis revolucionaria de la presente constelación. De un modo peculiarmente no-radical (dicho esto sin ningún ánimo de crítica), "1989" quiere cerrar la era de las revoluciones. Actualmente, vivir en libertad en los países post-comunistas significa vivir después de las revoluciones.

Koselleck,³⁴ no es necesario volver a relatar la evolución del concepto, desde un modesto término astronómico hasta las alturas del pensamiento político y la imaginación. Será suficiente con señalar dos de las consecuencias negativas de esta evolución, dos modelos dominantes de conducta política, que ahora «1989» quiere sepultar en el subconsciente político. El primero es el tendencioso contraste entre revolución y reforma, que para los actores radicales conlleva la glorificación de la primera y la desaprobación o devaluación de la segunda. (Y aún cuando los actores radicales no podían imponer su actitud a todos los actores, particularmente a los conservadores, podían al menos generar un sentimiento de culpa en los críticos sociales que habían optado por la reforma, sintiéndose al mismo tiempo ellos mismos «pusilánimes»). El contraste escondía la preferencia sistemática por un (casi siempre ilusorio) cambio total por sobre una mejora parcial, por una transformación violenta a una modificación pacífica, por la restructuración rápida al reemplazo gradual. Las premisas subyacentes son inconfundibles: la autolegitimación de la «gran narrativa» de trascendencia absoluta, la famosa-infame dialéctica de la violencia (que de alguna manera nunca logra alcanzar la síntesis y permanece cautiva hasta el punto de la antítesis destructiva), la imaginación tecnológica con su característica crueldad respecto de lo antiguo y su interés exclusivo por lo nuevo en tanto es «más funcional». A lo mejor todo esto era necesario para que irrumpiera la modernidad, dejando atrás el peso del viejo mundo que tantas veces había hecho fracasar el proyecto. Pero el resultado final fue doble y pernicioso respecto de ambas capacidades. La «revolución» se presentó como un arranque de energía natural, violenta e irresistible, y como tal fue adorada. La gente simplemente olvidó que la revolución no era la naturaleza, sino un *modus operandi* humano, que ellos habían inventado y que podían cambiar si así lo deseaban. Es más, del mismo modo olvidaron que la «revolución» no era un sujeto con prerrogativas divinas, sino un instrumento humano para ser sometido a objetivos humanos. La interminable cantidad de debates estériles sobre la «primogenitura de la revolución», sobre «la moralidad de la revolución» y temas por el estilo, fueron producto de la creación de este sujeto mitológico.

Otra consecuencia igualmente problemática de la bifurcación «revolución o reforma», fue el nacimiento del radicalismo político que, explícita o implíci-

34 Reinhart Koselleck, "Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution" en R. KOSELLECK, *Futures Past (On the Semantics of Historical Time)*, traducción al inglés de

Keoth Tribe, Cambridge, London: The MIT Press, 1985, pp. 39-55. Ver también Alain REY, "Révolution" - *Histoire d'un mot*, París: Editions Gallimard, 1989.

tamente, predicaba la religión de la "revolución permanente". Es una historia conocida la de cómo el radicalismo, oleada tras oleada, nació con la Revolución Francesa, gracias a los esfuerzos de aquéllos que declararon que todo esfuerzo que se hiciera por interrumpir el ciclo de cambios violentos, era un acto contrarrevolucionario o cobarde. Los radicales crearon una tendencia general tanto en términos de tiempo como de espacio. La revolución tenía que seguir siempre adelante; no podía parar nunca; se la presumía temporalmente infinita. También se expandió en el espacio —de la política a todas las otras áreas de acción social (esta es la razón de que ahora tengamos revolución cultural, sexual, científica y hasta revoluciones de estilo).

János Kis, un actor muy importante en el proceso y uno de sus mejores analistas teóricos, escribe con gran intuición que lo descrito en la región como «cambio de sistema» no es ni revolución ni reforma. Sugiere que el concepto ocupa un espacio autónomo entre "revolución" y "reforma".³⁵ Nosotros pondríamos, en todo caso, que la ubicación adecuada de esta categoría no se encontrará *entre* los dos extremos del pensamiento del siglo diecinueve, sino *más allá* de ellos. La diferencia entre el análisis hecho por Kis y lo que se expone aquí, tal vez se origine en diferencias respecto de la evaluación de los resultados del "cambio de régimen" cuyo proceso —así como la conducta de la multitud de personas que en muchos países están envueltas en dicho proceso— vemos nosotros como intrínsecamente prudente, y no como deficiente. Los revolucionarios inculcaron en los reformadores un "sentimiento de inferioridad" que ha sido intrínseco a la bifurcación en "reforma o revolución" —hasta que llegara la "cuarta ola". Aún aquellos que optaron por la reforma antes que por la revolución, no cuestionaron la ventajas de la "cura radical del cuerpo enfermo", sino que estaban preocupados por que el paciente no muriera. Con "1989" esta línea de pensamiento parece haber sido superada. Aparentemente, la gente, con la excepción de minorías extremistas, tiende a creer que la tarea en que se han embarcado no puede resolverse con métodos revolucionarios. Y si las intenciones de cambiar el sistema son genuinas, tampoco pueden "reformar" nada. En una palabra, no son ni revolucionarios ni reformadores. "1989" parece estar más allá de reformas y revoluciones.

4. Más allá de la bipolaridad "izquierda-derecha"

Hay un creciente número de indicadores en todo el mundo que llevan a pensar que está por llegar a su fin el gran sistema bipolar «ordenador» de categorías, con arreglo al cual la política del siglo diecinueve colocó a «amigos y enemigos» dentro de un esquema claro. Esta es una consecuencia directa de «1989» y los años subsiguientes. Cuando Yeltsin declaró triunfalmente que el «golpe Fascista-Comunista» había fracasado; cuando, en una declaración que se cita más abajo, el político liberal húngaro, Gábor Fodor, protesta en contra de la auto-denominación de su partido como «del ala derechista» y sugiere que su programa es una mezcla de elementos del «ala derecha» y del «ala izquierda» (y tiene argumentos filosóficos para probar por qué esto no es eclecticismo);³⁶ cuando en Francia comunistas y miembros del círculo neo-fascista de De Benoist logran amplios acuerdos, y buscan sus ancestros en Niekisch y el *Nationalbolschewismus* alemán de los años '20; cuando todo esto acontece, el ya debilitado poder de la categoría bipolar utilizada para explicar y ordenar, se ve aliviado. Sin embargo, sería una simplificación el reducir esta tendencia a las consecuencias de la extinción del comunismo en el hemisferio norte. Si uno mira la actual biopolítica norteamericana con ojos del siglo diecinueve, estaría totalmente confundido: la cultura organizacional de los movimientos (en la que participan varios veteranos de la izquierda antidemocrática), con sus grupos armados, provocadores, con intolerancia, histeria colectiva, y la creación artificial del enemigo, todo ello recuerda, como en una pesadilla, el stalinismo tradicional. Al mismo tiempo, la ideología es a menudo muy similar a los códigos éticos de los buenos viejos tiempos de la Reina Victoria. Los partidos políticos y los movimientos del mundo post-comunista son sólo más atrevidos y más consistentes que su contraparte occidental, al desechar una terminología que ya no se adecúa a sus propósitos.

36 "Yo creo que la obligación de comprometerse tomando partido por la "izquierda" o por la "derecha" es una escaramuza ideológica, y como tal, totalmente superflua... ¿A qué podría estar yo comprometido como Presidente del Comité Nacional? A una lista liberal de valores alimentada tanto con valores "derechistas" como con valores "izquierdistas". Serían valores "derechistas" en tanto promueven la empresa y la competencia...

y serían "izquierdistas" dado que sus defensores promueven la igualdad de oportunidades y ven el destino de los oprimidos como su tema central..., no se negarían a apoyar la causa de las minorías y consideran que la diversidad cultural es un valor a ser defendido". Gábor Fodor, "Discurso pronunciado en la reunión del Comité Nacional del FIDESZ (Los Jóvenes Demócratas).

Por supuesto que los viejos hábitos tardan en desaparecer. El lenguaje de «Izquierda versus Derecha» está vivo aún y se mantendrá vigente por largo tiempo, principalmente porque las tradiciones cuentan. Es más, la definición bipolar sirvió a millones de personas como una guía importante en la formación de la personalidad y la auto-definición (es por ello que resulta tan doloroso para muchos el abandonar estos códigos de auto-definición). Decir «Yo soy de izquierdas» o «Yo soy de derechas» ha implicado tradicionalmente, más allá de los compromisos políticos, un código de honor y de conducta, una serie de máximas morales, a veces hasta visiones metafísicas divergentes. Tal vez en este punto de nuestra exposición podemos hacer notar al menos alguno de los propósitos de los activistas políticos y de los teóricos del mundo post-comunista, que proponen descartar la terminología bipolar: ellos quieren separar la política de la metafísica y de un carácter o moralidad definibles en términos estrictos. Su argumento puede ser resumido rápidamente en los siguientes términos. La bipolaridad «izquierda-derecha», que inicialmente fue una simple descripción topológica de los asientos asignados a los actores políticos franceses en las asambleas de la Gran Revolución, pronto se transformó, a lo largo del siglo diecinueve, en un término típicamente redentor y sobredimensionado. Dado que la política durante ese período nunca fue totalmente secular, y que se fueron introduciendo en los debates políticos elementos sagrados (o pseudo-sagrados) apenas encubiertos, los términos «izquierda» versus «derecha» llegaron a alcanzar un halo místico «celestial» e «infernial» (por supuesto, en uno y otro polo). Frecuentemente, desde la campaña de de-cristianización de la Revolución Francesa hasta las masacres de curas y monjas en la Revolución Mexicana y la Guerra Civil Española, pasando por las persecuciones religiosas bajo los regímenes comunistas, cuestiones metafísicas eran dirimidas en el terreno de la política, transformando la vida de mucha gente en un infierno. El legado jacobino de «virtud y terror», de un tipo de política en exceso moralista y con un componente mojigato y tiránico a la vez, era lo que imperaba en todas partes. Ya es tiempo de terminar con la política de lo sagrado y de secularizarla verdaderamente, declarándola una actividad importante, pero decididamente pragmática y mundana. La manera más rápida de lograrlo es abandonando las categorías de «izquierda» y «derecha» que muy a menudo se encuentran sobrecargadas con elementos no pertenecientes a la esfera de la política. Debemos abandonar la política «metafísica» y «moralista».

44 ¿Cuáles son los factores filosófico-sociológicos que provocan la extinción gradual de la definición bipolar de la política? Hay una explicación aparentemente convincente pero en realidad superficial, que se halla sintetizada en un

chiste polaco (y que después de las recientes elecciones ya no se aplica ni siquiera a Polonia). Dice lo siguiente: izquierdistas son aquellos que ven la distinción «izquierda-derecha» como superficial; derechistas son aquellos que la consideran importante. El significado del chiste es claro: la terminología bipolar sigue siendo válida; es sólo la gente ubicada a un lado de la bipolaridad, el ala izquierda, la que intenta pasarla por alto por razones tácticas -como resultado de la devastadora derrota de 1989. Poderoso como suena, el argumento no explica nada. No da cuenta de los renovados esfuerzos por redefinir la izquierda, que comenzaron precisamente en Polonia con el famoso artículo que Kolakowski escribiera en 1956,³⁷ postulando que el comunismo se había transformado en un cosificado poder -derechista-conservador- y que la oposición representaba la izquierda «genuina». (Resulta irrelevante si el autor compartiría hoy su opinión de hace un tiempo atrás o cuántos otros la compartirían ahora; lo relevante es que los términos eran fluidos y su validez y correspondencia local, constantemente cuestionadas). Tampoco da cuenta el chiste de las extrañas fusiones que hemos mencionado más arriba. Debemos ir más lejos para encontrar las verdaderas causas.

Existen en general cuatro pares de categorías a lo largo de las cuales la dicotomía «izquierda-derecha» ha sido pergeñada e interpreta: «socialismo versus capitalismo», «democracia (u «orden político con libertad») versus dictadura», «nación versus universalismo o cosmopolitismo», y finalmente, «conservador versus progresista». Una mirada analítica demostrará, sin embargo, que, primero, ninguna de las tres primeras parejas podría cubrir completamente la extensión del espectro «izquierda-derecha»; segundo, que a menudo están en colisión unas con otras; y tercero, que después del trabajo «deconstructivo-interpretativo» de «1989» al menos algunas de ellas han perdido su poder de explicación y distinción.

De acuerdo con la interpretación tradicional de la izquierda, elaborada en el siglo diecinueve, su posición podría ser identificada con la defensa del socialismo. Por lo tanto, según parece, la izquierda se equipara a las doctrinas socialistas. Pero un desequilibrio inmediato o una desproporción en la denominación apareció en el otro extremo, por el hecho de que aquellos que se consideraban de derechas y lo profesaban, no usaban el «lenguaje capitalista»; y a su vez varios teóricos y activistas para quienes el orden normal de los procesos económicos era el «capitalismo», no se consideraban de derechas. Además, las

37 L. KOLAKOWSKI, "The Concept of the Left", *Marxism and Beyond*, London: Pelican, 1971, pp. 88-124.

variedades de la izquierda socialista, tanto en el siglo diecinueve como en el veinte, hicieron —con un alto grado de hipocresía— dos jugadas que más tarde desdibujarían el significado del binario. Negaron el carácter socialista de varios de sus enemigos del ala derechista³⁸; y a menudo cedían el título de «izquierdista» a aquellos que no eran socialistas en ningún sentido. Esto se hacía generalmente por motivos tácticos (comenzando por los socialistas franceses en los tiempos de los grandes disturbios de la Tercera República). (El intento de manipulación es irrelevante; puede existir lo que nosotros llamamos, por resultarnos conveniente el término, un subconsciente político; pero lo que cuenta en política es lo formulado explícita y conscientemente, con un impacto que recaiga en actores despojados de motivaciones).

Algo similar puede detectarse con respecto al binario «democracia-dictadura». Los partidos extremistas y radicales, tanto en la derecha como en la izquierda (en todo el siglo diecinueve y en la primera mitad del veinte), tuvieron una relación maquiavélica con la democracia: la usaron cuando les convenía y se deshicieron de ella cuando la conducta de los votantes no se amoldaba a su estrategia y cuando se sentían lo suficientemente poderosos. Ya en el siglo diecinueve (al menos verbalmente) y en el siglo veinte en la práctica, hubo fuerzas políticas poderosas que reivindicaban para sí el apelativo de «ala izquierda» (siendo reconocidos como tales por sus adversarios) y que al mismo tiempo profesaban ser partidarios de una dictadura. Más aún, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, y bajo el impacto del ejemplo americano, comenzó a crecer el número de fuerzas que se auto-proclamaban del ala derecha y que al mismo tiempo sólo estaban preparadas para operar bajo pautas democráticas (aunque sólo fuera en un sentido de democracia extremadamente acotado). La afinidad que la izquierda tiene con la democracia es innegable, y se puede rastrear en las declaraciones manifiestamente falsas de la izquierda revolucionaria en el poder: tenían que proclamar que sus propios regímenes tiránicos ofrecían el máximo de libertad, para justificar su conducta vis a vis su ideología y su continuidad. Sin embargo, este débil cordón umbilical no pudo unir de forma inequívoca la libertad política con la izquierda.

La nación (y cualquiera de sus potenciales opuestos) y la bifurcación «izquierda-derecha» están conectados de algún modo, pero el poder explicativo de dicha conexión es todavía menor. La política de derechas ha tenido siempre

38 Mussolini es el ejemplo más significativo. Quien ha leído la magistral monográfica escrita por Renzo De Felice, está familiarizado con el hecho de que

Mussolini, al tiempo que creaba la fascista República de Saló, recuperó con entusiasmo el perdido legado socialista del fascismo.

una clara afinidad con la ideología de la nación —tanto el socialismo fascista como el nazi se hicieron de derechas, contrariamente al «internacionalismo proletario», agregando a su socialismo el adjetivo de «nacional». Al mismo tiempo, siempre ha habido una «izquierda nacional» o «nacionalismo de izquierdas». Según François Furet, el nacionalismo del siglo diecinueve era ampliamente democrático (y en este sentido era «de izquierdas»), en tanto presentaba *la nation* como un principio superior aún al príncipe soberano, y también debido a que la nación-estado fue una creación democrática en comparación con los estados monárquicos y los imperios.³⁹ Las ideologías vinculadas a la nación se tornaron «reaccionarias» o «derechistas» recién en el siglo veinte. Pero si le consultamos a la izquierda, esto resultará no ser exactamente así (la izquierda ha sido tradicionalmente más activa en la reinterpretación del término binario). Como consecuencia de las extrañas preferencias valorativas de Lenin (consideraba al Emir de Afganistán como «más progresista», y en consecuencia «de izquierdas» que el «renegado» Kautsky), la izquierda comunista donó ritualmente el título honorario de «izquierda» a toda clase de dictadores nacionalistas y tribales del Tercer Mundo. Y si el «ala derecha» es lo que el «ala izquierda» dice que es, el cosmopolitismo —valor republicano poco común en tiempos de Kant— debiera considerarse «derechista» después de la denuncia de Zhdanov en los cincuenta (teniendo en cuenta que Zhdanov es considerado el portavoz de la «izquierda»).

Sumado a todo ello, estas diferentes definiciones tenían siempre propósitos cruzados. Las variedades socialistas del «ala derechista» querían expropiar la causa de la libertad política para hacerse con ella, pero la dictadura ocupaba un lugar importante en su agenda. Al mismo tiempo, agresivos movimientos dictatoriales, para los cuales la libertad no era ni siquiera un valor a tener en cuenta sino la quimera de la Revolución Francesa, eran tan marcadamente socialistas en su doctrina, que fue necesario un aparato completo de refinadas sofisticaciones para explicar las obvias similitudes doctrinarias. El socialismo podía ser democrático pero también anti-democrático; podía ser nacional e internacionalista. El nacionalismo era generalmente democrático, pero a veces

39 Los potenciales revolucionarios y democráticos de *la nation* (hasta el elemento universalista implícito en la concepción original del término), están muy bien sintetizados en el vocablo "Nation" del sensacional *Dictionnaire Critique de la*

Révolution Française, que fue compilado por François FURET y Mona OZOUF, París: Flammarion, 1988, pp. 801-811 (el significado del término está comentado por Pierre Nora).

era autoritario. Podía ser socialista, pero luego se volvía fuertemente autoritario-totalitario, autoproclamándose de derechas. Todas estas definiciones presentaban un panorama confuso más que una agregación de principios clasificatorios fácilmente separables unos de otros. Las posibilidades teóricas de ordenar el confuso panorama tomando elementos de uno y otro lado siempre ha estado abierta, pero a un precio muy alto. Esta clase de visiones de «izquierda» y «derecha» unificadas de modo sintético terminaron reflejando invariablemente la puesta en escena de una persona: representaban a su autor y a nadie más.

Finalmente, el trabajo de «deconstrucción» de las más importantes categorías políticas heredadas del siglo diecinueve, realizado por actores políticos y teóricos después de 1989, convierte en aún más inestable el terreno de las divisiones. Si el monismo político es rechazado, si «socialismo» y «capitalismo» se transforman en términos con significados múltiples y relativizados, a los que no se les puede atribuir una dirección única («izquierda» o «derecha»), entonces ya no pueden servir como líneas rectoras para la demarcación y reagrupamiento de las fuerzas políticas. (Sumado a esto, tal vez con la excepción de Rusia, en el mundo post-comunista la aceptación de una vaga y abstracta noción de «economía de mercado», se ha transformado en un tema consensuado, que puede encerrar estrategias económicas enteramente distintas; dicha noción u otras que llegan a ser contradictorias, ya no pueden servir como característica distintiva de ningún grupo izquierdista o derechista). La democracia, en un sentido igualmente vago, es también consensual, al menos en lo que hace al vocabulario de los actores. Hasta Khasbulatov y Rutskoy «defendieron la democracia», dado que estos no son tiempos para abrazar conscientemente «la tiranía de la libertad». Es obvio que ciertas concepciones de democracia (sostenidas por actores como Csurka, los defensores en Rusia de «todo el poder para los Soviets», o los partidarios de la «democradura» de Tudjman) están peligrosamente cerca de un totalitarismo hecho y derecho. Pero en política el vocabulario aún cuenta. Como resultado de ello, democracia versus dictadura ya tampoco puede servir como base para una división «izquierda-derecha». Y por muchas razones, tampoco puede la nación servir de base para tal división. Para empezar, la nación no tiene ningún término opuesto. El internacionalismo ya no existe; según la opinión mayoritaria, Europa no es una unidad que reemplace a la nación-estado. Las coaliciones de naciones son propuestas por actores que pueden ser vistos indistintamente como «de izquierdas» o «de derechas» dependiendo de qué arbitraria categoría se esté usando. Así por ejemplo, Milosevic experimentó con la idea de una coalición

de todas las naciones, en la cual predomina la rama de la Cristiandad Ortodoxa del Este, y sería difícil decir si fue una propuesta del líder comunista serbio (y en tal sentido «de izquierdas») o del demagogo nacionalista pan-serbio (y en este sentido «de derechas») o si fue una mezcla de ambas. Más aún, uno de los factores que dificulta la distinción nítida entre «izquierda» y «derecha» sobre la base de un compromiso con los sentimientos nacionales, es un proceso que ha pasado desapercibido por mucho tiempo: la transformación del «comunismo nacional». Bajo el régimen comunista el término fue utilizado con desprecio por aquellos cuyo objetivo primordial era la *constitutio libertatis*. La denominación de «Nacional comunista» no era lo suficientemente libertaria, y tenía un tufillo a chauvinismo. Pero encerraba al menos una connotación libertaria: emanciparse de Moscú, el principal centro de opresión. Y mientras esta connotación permaneció en vigor en el proyecto, los libertarios la apoyaron y entendían, por ejemplo, con un alto grado de auto-engaño, la «vía especial» de Tito como una forma de «democratización». Pero este auto-engaño ya no fue posible en el caso del liderazgo comunista visceralmente nacionalista de Rumania, cuya cabeza, según los libertarios, se denominaba generalmente Benito Ceasescu. Y en realidad, el «progreso» del nacional comunismo consistía en una tranquila transición que iba desde los poblados libres de Potemkin establecidos por Tito, hasta la impecable tiranía de Ceasescu. Pero es el legado del «nacional comunismo» el que provee el eje del nacionalismo de Europa del Este. Iliescu pertenecía a la doctrinaria «izquierda» opositora a Ceasescu y ha heredado una parte no enteramente comprometida del aparato del ejecutado Duce. El propio Milosevic es la cabeza de un partido comunista nacionalista. Los partidarios de Mecer, en Eslovaquia, son en gran parte miembros del aparato de la antigua nomenklatura comunista eslovaca, cuyo lenguaje e ideología pueden aún detectarse en el movimiento. Tadjman negoció él mismo una rápida y lineal transición desde lo más alto del liderazgo de Tito, a la cumbre de un movimiento nacionalista cuyo vocabulario puede ser llamado «democrático» sólo ampliando el término más allá de sus límites. Estos ejemplos no agotan el panorama nacionalista en la región, que obviamente comprende (principalmente en Hungría) fuerzas que han sido siempre ferozmente anti-comunistas, pero cubren las mayores tendencias al respecto. ¿Cómo puede entonces el nacionalismo ser llamado «de derechas» o «de izquierdas» sin que se desvanezcan las palabras?

Pero tal vez la razón más extendida y abarcativa para abandonar el binario «izquierda-derecha» pueda ser identificada por la filosofía y no por la política: esta razón es la exclusión de la expresión «progreso global» del vocabulario de

los actores de la región. La mayor parte de las tendencias de la política moderna que han sido catalogadas de izquierdistas eran «progresistas» en algún sentido, es decir que compartían o abrigaban una cierta visión de «progreso global». Y estos antecedentes filosóficos comunes crearon afinidades -vagas en su mayoría- entre ellas, ayudándolas a pasar por alto diferencias que no se hubiesen podido compaginar en el lenguaje político, de vocabularios estructurados, y estimularon tipos de imaginación semejantes. (Por otra parte, la derecha política auto-consciente siempre ha sido conservadora, tanto por haber sido escéptica respecto del «progreso global» como por haber rechazado abiertamente la idea, basándose en diversas razones —originadas en consideraciones en parte pasadas de moda y en parte modernistas, «decadentes» o «nihilistas»—). El haber borrado el término del vocabulario político de «1989» no significa la aceptación del argumento conservador. Tiene más bien un significado doble. El primero ha sido analizado suficientemente en otra sección: se trata de que se terminó el proyecto histórico, con su énfasis en la incesante y radical trascendencia de la siempre determinada constelación mundial (cuyo proceso no es otra cosa que el «progreso global» en el sentido de que su dinámica tiene una dirección pre-establecida, el fin de la Historia, donde todos los misterios serán resueltos, todos los dilemas y antinomias eliminadas, y que se ubica «más alto» que cualquier otro período en el proceso de la Historia). El segundo es la otra cara de la moneda: la llegada del tiempo de la democracia, del «tiempo absolutamente presente», el comienzo del tiempo «Americano». El concepto puede ser resumido de la siguiente manera. La mayor diferencia entre el despliegue de la modernidad en el Viejo Continente y en Norteamérica consiste en dos distintas clases de temporalidad. La modernidad continental europea ha sido conducida por su sentido de la Historia, su dinámica de una marcha «progresivista» hacia adelante y por la variedad de grandes narrativas que acompañan y sustentan el «progreso global». En Norteamérica, nunca ha habido una «gran narrativa» ni historicismo en el sentido europeo, porque el acto fundacional no fue un evento sino un documento, la Constitución, que proporcionó un criterio insuperable y un punto de partida. No hubo progreso (político) independiente de la Constitución, porque con ella el imperio de la libertad había sido establecido; hubo enmiendas y posteriores interpretaciones. Se puede sostener que el único acontecimiento trascendente en la historia de los Estados Unidos fue la Guerra Civil, que completó la tarea ya realizada por la Constitución. En este sentido, en la imaginación norteamericana hubo sólo un tipo de «progreso»: el tecnológico.

da del tiempo «Americano» causa a la cultura y la política europeas, y no podemos discutirlo aquí *in toto*. Bastará con agregar las siguientes consideraciones restrictivas. Si bien los europeos deben aprender a reducir su apetito, estimulado por el sueño faustiano y una escatológica filosofía de la historia, nunca serían capaces de vivir sin su específica noción de cultura y sus tradiciones, interpretadas de un modo histórico. Ambas apuntan más allá del tiempo «Americano». Pero *la política* tiene que abandonar sus grandiosos sueños y sus expectativas escatológicas, para ayudar a que las instituciones de la democracia liberal se consoliden o se desarrollen completamente. Este es el principal requisito político de la democracia como «tiempo absolutamente presente». Esta es la razón por la cual el «progreso global» debe ser suprimido de la agenda política; se lograría así el completo debilitamiento de la dicotomía izquierda-derecha y de su relevancia para la configuración del ámbito de la política.

IV. Europa del Este después de 1989: entre la teoría normativa y la necesidad de una nueva teoría crítica

El peor consejo que se haya dado a los países post-comunistas fue el dado por Timothy Garton Ash al afirmar: ahora se unirán a «la historia normal». No sólo es ofensivo el tono claramente condescendiente de la afirmación, sino que esa normalidad de la historia a la que se supone tienen que unirse es muy cuestionable (de acuerdo con sus propias normas). Sobre todo, el sentido de inferioridad que esta clase de consejos infunde —intencionalmente o no— en los habitantes del mundo post-comunista, podría arrebatarles su propia historia, dramática y aleccionadora, y podría hacer de ellos estudiantes indiferentes y sin capacidad crítica, en una escuela donde la historia que les enseñan no es la suya.

Los herederos de «1989» viven (o podrían vivir si vencieran su complejo de inferioridad y su urgencia por complacer al «mundo civilizado») en dos dimensiones diferentes. En una dimensión son verdaderamente estudiantes. La mayoría de ellos nunca ha vivido un período democrático lo suficientemente largo como para adecuarse a él y reformular las reglas de juego. Las instituciones no están todavía en su lugar o han sido creadas ayer; el espíritu del pensamiento jurídico no está suficientemente desarrollado (a pesar de que varios de estos países tuvieron en el pasado brillantes hombres de leyes y destacados

filósofos del derecho), y el pensar en términos de derechos está en sus comienzos. La confianza en el estado paternalista es todavía una característica del tipo de conducta preponderante en la región. Sobre todo, la tolerancia política y nacional de un grupo hacia otro es un fenómeno excepcional. (No es que dicha tolerancia sea la regla en los países desde donde parten los sermones dirigidos a los países post-comunistas; cuando se nos preguntó hace dos años cuán intenso era el anti-semitismo húngaro, nosotros repondimos con razón: menos que en Brooklyn —donde en ese entonces había violentos enfrentamientos entre la comunidad Hassidic y la comunidad negra). Dada la desventaja histórica con que cuentan, los europeos del este y centro del continente deben ser diligentes en el aprendizaje. En teoría esto significa que deben ser receptivos respecto de las teorías normativas de la democracia liberal, que pueden advertirles sobre «las reglas de juego» —principalmente la teoría de la justicia de Rawls y la teoría de la comunicación racional y el libre discurso de Habermas.⁴⁰

Pero a otro nivel, el gran sufrimiento padecido no sólo esconde las trampas de la metafísica redentora, sino que encierra también estimulantes potencialidades. Tal vez los habitantes del mundo post-comunista, sean el primer grupo humano que entra a la democracia en un momento en que no hay en los alrededores amenazas de tiranía, y cuando la democracia no es el último refugio de aquellos que de modo intermitente se aferran a él, llenos de esperanzas extáticas y sin el menor espíritu crítico. Hay, innegablemente, un componente de elección existencial en el gesto con que los habitantes del centro y este de Europa conquistan la democracia; ellos saben que no eligen simplemente un «acuerdo político», sino que eligen también la libertad en sí misma, y que elegir cualquier otra cosa significaría la pérdida de lo que son y quieren llegar a ser. (La fuerza de este gesto existencial se refleja cuando se ve que hasta los enemigos más radicales están obligados a hablar en el lenguaje de la democracia). Pero dado que no hay presiones de tiempo, ni amenaza exterior (tampoco apoyo externo), no es que avancen «naturalmente» hacia el nuevo orden de la libertad, sino que pueden tener una visión clara de lo que acontece y seleccionar la versión que mejor se amolde a sus tradiciones y sus vínculos. Esta evaluación, no sólo se ve reforzada por la tradición acumulada entorno a la democracia (que es lo que la teoría normativa les transmite), sino también

40 Rawls es más popular que Habermas por dos razones. La primera, que dado el clima actual de Europa del Este, no ayuda el que se le haya puesto a Habermas la etiqueta de neo-marxista. Segundo, la gente advierte, sin necesi-

dad de ser expertos en la materia, el silencio guardado por Habermas respecto del destino de Europa del Este antes de 1989, así como su limitada simpatía hacia las revoluciones de 1989.

por las apreciaciones críticas de aquellos teóricos cuyas voces fueron silenciadas, a causa de que el «socialismo realmente existente» los tenía rodeados, pero que ahora comienzan a alzar sus voces con opiniones críticas sobre las «democracias realmente existentes». Los habitantes de Europa central y oriental podrían perder, una vez más, su oportunidad histórica de unirse al orden de la libertad. Pero si no la pierden, su mundo podría ser un campo de entrenamiento ideal y un trampolín hacia una nueva teoría crítica.

¿Qué se entiende aquí por una «nueva teoría crítica»? La «vieja» teoría crítica, surgida en los años '20 y '30, se fijó a sí misma una tarea, la crítica de la modernidad. Tenía tres características principales. Primero, combinaba la crítica social con la cultural; el patrón valorativo de la crítica social ha sido siempre cultural al mismo tiempo (lo que demostraba el origen «europeo» de la teoría con su típico foco de atención en la *Kultur*). Segundo, los teóricos normalmente atribuían una posición privilegiada en la Historia a los modernos y a la modernidad, suscribieran o no a la gran narrativa. (Si lo hacían, se basaban en la obra de Lukács, *Historia y Consciencia de Clase*, pero por varias razones, suprimieron por completo este vínculo). Tercero, por regla los teóricos críticos rechazaban radicalmente ciertos fenómenos modernos, pero lo hacían aplicando los criterios propios de la modernidad. (En otras palabras, el anti-capitalismo romántico no jugó ningún papel en la teoría crítica, por contraposición a lo que sucedía con las críticas a la modernidad naciente del siglo diecinueve). La línea de pensamiento paradigmática de la «vieja» teoría crítica fue la Escuela de Frankfurt que, juntamente con el existencialismo, ejerció una gran influencia antes y después de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, en los años setenta se fue percibiendo de modo gradual, un cambio que llevó a la transformación de la teoría crítica en una teoría normativa. También fue éste el caso de los teóricos de Frankfurt, como Habermas, que antes habían hecho teoría crítica pero luego cambiaron su objeto de interés por el de una teoría normativa de la comunicación y el discurso, o el de aquellos que (como Apel) se unieron a la corriente normativa desde fuera y la proveyeron de soporte filosófico. Varios factores llevaron a que se produjera esta transición. Primero, la teoría crítica negoció un círculo casi suicida. Desde sus primeros (e intermitentemente renovados) intentos por echar las bases de la «Razón» en contra de la embestida del irracionalismo nazi, intentos que fracasaron indefectiblemente⁴¹ (casi simultáneamente con experimentos similares

41 Richard WOLIN describe detalladamente estos intentos, así como el fiasco que supusieron, en "Critical Theory and the

Dialectic of Rationalism", *The Terms of Cultural Criticism*, op. cit., pp. 23-45.

de pensamiento «fundacionista» realizado en el campo de la filosofía analítica), el camino seguido, a través de la «dialéctica de la Ilustración», condujo directamente a una auto-lacerante «dialéctica negativa». Pero la Razón que se canibaliza a sí misma, no puede servir adecuadamente al objetivo de la crítica. Segundo, aún cuando varios teóricos normativistas, sobre todo Habermas, permanecieron callados respecto del comunismo⁴², actuaron en contra de los presupuestos de un gigantesco y expansivo régimen totalitario. Su elección valorativa y su compromiso era la democracia liberal. De acuerdo con el testimonio del menguante tono crítico de estos escritos, ellos sentían que la crítica tenía que estar subordinada a este compromiso fundamental para que no deviniera destructiva. Si uno suscribe la teoría de la comunicación de Habermas *in toto*, encontrará, inevitablemente, que todo se acopla perfectamente con la democracia moderna (cuyo paradigma es la democracia norteamericana)⁴³. Sin duda la teoría normativa tiene también un lado crítico, en tanto proporciona normas para la crítica. (Y este aspecto de la teoría normativa será crucial en nuestra propuesta para una “nueva teoría crítica”). Pero si las normas no se emplean en un sentido crítico, la reivindicación de la “teoría crítica” no puede ser tomada en serio. Tercero, ya en los años setenta, las primeras grietas en la estructura de las teorías que habían sido construídas sobre una gran narrativa (y cada versión de la “teoría crítica” tenía alguna relación con cierta gran narrativa), eran todas visibles. La ‘generación alienación’ del ‘68 las usó y las desechó. No es sorprendente que muchos de los antiguos miembros de la generación del ‘68 se tornaran postestructuralistas y postmodernos.

Con “1989”, los cambios subterráneos que enunciamos a continuación han aflorado con tal nitidez, que hacen obligatoria la formulación de una nueva teoría crítica. Primero, con la extinción de los totalitarismos (tanto del “ala derecha” como del “ala izquierda”), enfrentamos una situación dual. Por un lado, no hay actor social responsable que después de Auschwitz y el Gulag, pueda optar por otro orden que no sea un orden político democrático. Toda la política sobre derechos humanos —que se expande por todo el mundo— está

42 Andrew ARATO analizó en profundidad este silencio en el volumen R. Held - P. Thompson, eds., *Habermas: Critical Debates*.

43 Sobre este punto existe un sorprendente acuerdo entre las posiciones (en otras materias fuertemente opuestas) de Habermas y Rorty. Rorty también cree que la demo-

cracia liberal está en perfecta forma, y que no necesita ningún soporte filosófico (es por ello que rechaza los intentos de Habermas, a pesar de que expresa su gran simpatía por los valores democráticos y la orientación general seguida por Habermas), que considera tanto imposible como pernicioso. En opinión de Rorty, la democracia liberal tampoco necesita de la excesiva crítica.

basada en esta fuerte convicción racional y emocional, y no en “fundamentos incuestionables». Por otro lado, dado que los enemigos totalitarios de la democracia ya no están en escena, en esta atmósfera de distensión varios temas importantes, problemas tradicionales y nuevos que han surgido con la democracia, podrían ahora incluirse en la agenda. En el lenguaje de la teoría, esto significa combinar teorías normativas con una crítica foucaultiana a la modernidad «ilustrada» y «libre». (Al mencionar esta combinación, no tenemos en mente ninguna mezcla ecléctica entre, digamos, Habermas y Foucault. Esta clase de intentos de fusión resultarían una mezcolanza). La teoría normativa enfatiza el consenso, y este énfasis resalta la creencia cartesiana, necesaria para la democracia, en que *rien n'est mieux partagé que le bon sens*, en que las «meras opiniones» pueden servir de sustento a un estado de cosas racional, en que ninguna «inspiración del genio -colectivo o individual», ninguna consciencia de clase superior, puede sustituir a un agregado de esas «meras opiniones», si es que deseamos que la libertad sobreviva. Pero el consenso, que casi nunca es *consensus omnium*, es potencialmente opresor (como ya sospechó Hannah Arendt)⁴⁴; y aquí es donde el disenso foucaultiano, el desenmascaramiento del consenso como discurso del poder, entra a escena. En este sentido, una cierta clase de dialéctica está en juego dentro de la nueva teoría crítica, simplemente porque ésta es una teoría del «péndulo de la modernidad» sobre el cual hemos afirmado que su oscilación, y el funcionamiento normal de la modernidad, descansa sobre la libertad de negación. Esta dialéctica, y no el corte de todos los lazos entre un mini-discurso y el discurso más general, crea la *raison d'être* para una «diferencia» que vive en y por la negación dialéctica, sin ser una entidad auto-contenida y narcisista —y en consecuencia sin ser necesariamente violenta.

44 Hannah ARENDT, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1965, pp. 70-72. En realidad, el término que usa Arendt es “consentimiento”, no “consenso”, pero el modo en que lo usa muestra que es idéntico a la clase de consenso requerido para el concepto de verdad de la teoría del discurso. Su argumento es que, por “consentimiento” debe entenderse la existencia de opiniones no-divergentes, que en una cierta instancia pragmática, bajo la coacción del tiempo, son consideradas agregativamente y usadas para

tomar una decisión, pero que una vez efectuada dicha operación siguen siendo divergentes. (En su opinión, ésta sería con acierto, la única garantía de libertad en tanto autonomía individual). Lo que en realidad sucede, argumenta Arendt, es que “consentimiento de opiniones” es, a veces abiertamente, a veces de modo encubierto, reemplazado por la voluntad unánime. Esto es lo que había pensado Rousseau, esto es lo que Robespierre había pedido; y esto es lo que conduce al terror o la opresión.

En segundo lugar, se ha producido en cierto modo, durante las décadas de la guerra fría, una "americanización de Europa". Esto ha generado una fuerte oposición de importancia variable. El anti-americanismo político fue, con frecuencia, una reacción poco auténtica, a veces extremadamente de derechas, a veces extremadamente de izquierdas, contra la división de Europa en ese momento (que se extendió desde la derecha romántica alemana hasta la izquierda cripto-comunista británica). El anti-americanismo cultural también enfatizó frecuentemente la importancia de síntomas superficiales, Coca-Cola y MacDonaldis, en vez de centrarse en los genuinamente serios dilemas de la "americanización". Estos pueden explicarse aquí brevemente. Europa ha entrado al "tiempo absolutamente presente" de la democracia, el tiempo "Americano". El lado positivo de este desarrollo es el abandono de la gran narrativa de la política redentora, cuyo enorme peso sobre la imaginación europea significa un potencial daño del pasado (y con él, de la herencia cultural) y la parálisis de la capacidad utópica de Europa. La política de las organizaciones de base, este típico invento americano para movilizar a la sociedad civil, ya apareció en la escena europea con el '68. Su futuro en suelo europeo plantea una cuestión de primera magnitud: la relación entre estado y sociedad. Tocqueville, que nuevamente se ha transformado en el sociólogo de mayor actualidad, ya describió la diferencia fundamental entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo: en el primero, el estado era el *primus movens*, que lo creó todo, tanto la libertad como su opuesto, mientras que en el último, el actor protagónico era la sociedad, siendo el estado un mero anexo suyo. Una vez que se instala el "tiempo americano", y que desaparecen los estados tiránicos (que son siempre físicamente más destructivos), los europeos podrían dejar de ver en el estado la fuente de peligro para la libertad. Esto era impensable para los europeos que habían vivido bajo Hitler y Stalin, y que estaban acostumbrados a que el peligro proviniera solo del estado, es decir de la "democracia totalitaria", del insoportablemente opresor poder de la mayoría, del consenso, de lo "políticamente correcto" y de la opinión dominante, la *Sittlichkeit* o el carácter comunitario (que puede ser tolerante respecto de otra comunidad pero nunca respecto del individuo); la destrucción de la "esfera íntima" por el perverso voyeur, "El ojo público" —todos estos temas, que encierran una profunda ambivalencia de la "sociedad civil", han sido incluidos en la agenda política como resultado de la Americanización de Europa.

Tercero, la necesidad de una nueva economía política de los recursos humanos y naturales, se ha puesto de manifiesto con el colapso de la marca marxiana y con el agotamiento de otros paradigmas. Ciertas ilusiones ya no

nos acompañan. Nadie cree ya seriamente que el futuro —aún el económico— pueda ser “planeado”; al mismo tiempo, los partidarios del funcionamiento automático del mercado único constituyen una pequeña minoría doctrinaria (entre quienes hay muy pocos de Europa central y del este). La verdad de la última parte de esta afirmación es corroborada por el simple hecho de que a la vista de la más mínima disfunción, millones de ciudadanos se levantarían contra sus respectivos gobiernos demandando que “hagan algo con la economía”. Por lo tanto la economía es considerada una institución social, y no el objeto de una (seudo) ciencia social. Además, nadie cree en la típica utopía de la abolición de la escasez y de una economía que se expanda interminablemente (haciendo cálculos sólo en términos del tiempo de trabajo disponible y negando, en principio, cualquier limitación al crecimiento). Ahora la escasez es vista más bien como una imposición del “progreso”, tanto en el sentido de límite como en el de estímulo. La integración de la demografía y la ecología con la economía ha sido generalmente reconocida, pero tenemos muy pocas ideas sobre la forma concreta de integración. Los aspectos culturales de una nueva economía política resultan cruciales en varios sentidos. La “ética protestante”, sin la cual una economía competitiva nunca ha funcionado, está ahora en una profunda crisis; la peligrosa expansión del consumo de drogas es uno de los símbolos más visibles del tedio que reemplaza la laboriosidad “protestante”. El desempleo se está transformando en estructural, porque el desarrollo tecnológico se mueve demasiado rápido y demanda una gran disposición cultural para efectuar repetidas capacitaciones. Al mismo tiempo, la división de tareas y la reducción del tiempo de trabajo, abren la puerta a una enorme cantidad de tiempo libre que hasta ahora resultaba utópica. La nueva economía política, que debe tener en cuenta todos estos factores a fin de hacer sus cálculos (en lugar de confeccionar tablas matemáticas con las fluctuaciones de la bolsa o perder el tiempo con discusiones sobre el reparto ideal de la propiedad estatal, vis-a-vis la “explotadora” propiedad privada), no puede ser formulada sin una nueva teoría crítica que, como su predecesora, contenga criterios culturales de evaluación.

Y finalmente, la cultura misma se ha transformado en un tema crucial en la futura agenda de una nueva teoría crítica. Aquí sólo podemos indicar de manera telegráfica cuáles son los mayores problemas a ser abordados. El tradicional tema de la compatibilidad de la democracia con el florecimiento cultural, tan extensamente discutido por Tocqueville, Carlyle, William Morris, Ruskin, y el joven Lukács, ha permanecido sin solución. Es más, la “democracia de masas” (o la Americanización global de la democracia) convirtió el propio concepto de

“élite cultural” en sospechoso y “políticamente incorrecto”. La invención post-moderna de la idea de los mini-discursos inconmensurables, socavó la común dicotomía europea entre “baja cultura y alta cultura”. En otra oleada de Americanización, el modelo europeo dominante de “una nación-una cultura” (a la que frecuentemente se agregaba también “una religión”) ha sido considerablemente debilitado, y el multi-culturalismo, al menos como postulado, ha sido incluido en la agenda. Por primera vez las culturas viven juntas y comercian en una situación en la que ninguna de ellas puede imponerse sobre otra con el poder físico y la inquebrantable confianza en sí mismo del que es “superior”. Se enfrentan unas con otras, pero aún no pueden interpretarse y descifrarse mutuamente. Todos estos temas podrían mantener ocupada durante generaciones a una nueva teoría crítica.

Pero, ¿cómo puede tan ambicioso proyecto ser relacionado con las “ideas predominantes de 1989”; con una pobre región del mundo que a menudo se siente intelectualmente disminuída, cuyas bibliotecas están en un estado miserable, y a la que se le da continuamente el consejo de ir a la escuela y aprender lo básico? ¿Realmente puede esperarse que los nuevos problemas centrales de la modernidad se planteen y se discutan en los países post-comunistas?

No estamos haciendo ninguna declaración profética, ni pretende esta línea de pensamiento infundir ímpetu o “energía” en los habitantes de Europa central y oriental, para que se desprendan de su complejo de inferioridad y se lancen a vivir el momento. Lo que ellos hagan con su propia historia es su responsabilidad: podrían perderla (y transformarse en el buen estudiante medio que asiste a la clase de la “historia normal”), o pueden también quedarse atrapados en su sufrimiento de ayer y de hoy. Nos gustaría señalar un solo hecho que es inequívoco: la relación entre democracia y filosofía en la región post-comunista, ciertamente no está diseñada conforme a la receta de Rorty, dado que los europeos del centro y este del continente experimentan una extraña ambigüedad. Por un lado, demasiados experimentos sociales han sido realizados con ellos como si fueran conejillos de Indias. Detestan la sola idea de un experimento. Por otro lado, resulta evidente que la nueva realidad, la entrada al discurso o universo post-totalitario, no puede ser el resultado de un automatismo social, de un proceso meramente espontáneo. *Ellos construyen una nueva realidad para ellos mismos*, y esto no puede tener éxito sin “filosofía”, sin hacer un inventario de las ideas predominantes de “1989”.

[Traducido del inglés por
Silvina M. ALVAREZ]

documentación

