

¿CREACIÓN SIN CONFRONTACIÓN O CREACIÓN HEROICA? A PROPÓSITO DE LA "VERSIÓN BLANDA" DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Miguel Mazzeo*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Importa la verdad, no la táctica

Wilhelm Reich

Resumen

Este trabajo propone una reflexión sobre el pensamiento crítico e identifica una "versión blanda" del mismo que se desarrolló durante las últimas décadas, especialmente en Nuestra América. Sostiene que dicha versión blanda, al tiempo que asume una serie de cuestionamientos al capitalismo, lo considera condición de posibilidad de la existencia social. De este modo, se ha ido delineando un tipo de pensamiento que, impregnado de formalismo político y de una matriz convivencial, realiza concesiones (teóricas y políticas) a la racionalidad neoliberal. Luego se detiene en algunos de los rasgos más salientes de esta versión blanda del pensamiento crítico, entre otros: su apelación a una totalidad incompleta, la relación capital-trabajo concebida como una relación no antagónica, la "tensión" de clases en sustitución de la lucha de clases, el confinamiento de las correlaciones de fuerza en un campo de objetividad instituido por el capital, el carácter eventual del sujeto, una concepción inmaterial (y formalista) de la hegemonía, la tendencia a propiciar las relaciones contenedoras de los contendientes sistémicos. De este modo, esta versión blanda convocaría a una experiencia de adecuación, entendida como la única forma de adquirir racionalidad, y no contribuiría al ejercicio del aspecto más significativo del pensamiento crítico: pensar el cambio sistémico, la transición o el pasaje.

Palabras clave. Pensamiento crítico. Lucha de clases. Hegemonía. Materialidad. Porosidad. Consenso. Praxis. Subjetividad. Clausewitz.

Hace ya mucho tiempo que en Argentina y en Nuestra América se viene consolidando una versión "blanda" del pensamiento crítico. No pretende ser esta una expresión rigurosa. De ninguna manera queremos investirla con la condición de categoría analítica. Se puede argumentar que la blandura indefectiblemente conspira contra la criticidad y, también, contra el pensamiento. La utilizamos porque no tenemos motivos para poner en duda las buenas intenciones de ciertas subjetividades. Recurrimos a ella porque existen pensamientos que, en lo aparente, no proponen una apología abierta del orden establecido y no pretenden reducir la complejidad social.

* Profesor de Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Regular de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa). Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA). Escritor, autor de varios libros publicados en Argentina, Chile, México, Perú y Venezuela, entre otros: *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino*; *¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*; *Introducción al poder popular (el sueño de una cosa)*; *El socialismo enraizado*. José Carlos Mariátegui: *vigencia de su concepto de socialismo práctico*; *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*; *Marx populi*.

Estos pensamientos ejercen una crítica a una parte de lo real y/o proponen una alternativa a los viejos y agotados paradigmas críticos. El problema está en que albergan categorías capitalistas y contrabandean conceptos y cavilaciones que no afectan la totalidad predominante. Es más, buscan resguardarla y, por eso, no dan cuenta ni de la inherencia de esa totalidad en las partes ni de su intensidad. Ocultan un *real* que amenaza sus posiciones institucionales y pone en evidencia su flaccidez política y cultural. El problema está en la totalidad incompleta en la que se asientan, en la identidad construida a partir de negaciones de aspectos fundamentales. Entre otras cosas, falta la plusvalía y el autoritarismo del capital; falta problematizar la propiedad privada, la naturaleza de los medios de producción y de la riqueza (abundan los y las especialistas en "estudiar" la pobreza); falta el capital que está en la tecnología, falta un examen exhaustivo de la política como quehacer y como deshacer, falta la crítica de sus estilos primarios e inmediatistas dominantes. Y falta algo mucho más importante aún, el deseo de superar la escisión entre la acción y el sueño, junto con la voluntad de atacar la "infraestructura del evento" que controla tanto lo que se dice como el clima en que se escucha (Fogwill, 2008: 173).

La gran dificultad yace, principalmente, en el vacío de promesa y desmesura que arrastran estos pensamientos. Todo indica que jamás nos revelarán algún sentido, alguna verdad. Para constatar la blandura de este pensamiento debemos confrontarlo con sus prácticas y sus efectos concretos.

No se trata simplemente de una crítica con sordina. Es algo mucho más profundo que eso. Es un tipo de cuestionamiento al capitalismo que, al mismo tiempo que lo repudia, no puede dejar de considerarlo una condición de posibilidad de la mismísima existencia social. Parafraseando a Karl Marx, se puede definir como una crítica que le teme a sus propios resultados y que pretende evitar todo conflicto con los poderes instituidos. Reconoce unas "víctimas estructurales", al tiempo que no se propone una modificación radical de las estructuras. Identifica "espacios de disputa" (marcos narrativos, instituciones, etc.), pero se desentiende de la voluntad de disputar. Admite la existencia de unos objetivos excluyentes pero apuesta a la representación de una compatibilidad superficial. Sabe que es necesario cambiar el contenido del juego, pero concentra sus mejores esfuerzos en los intentos por mejorarlo. Escinde, deliberadamente, las lógicas del poder y la fuerza de las lógicas de la argumentación. Reivindica el potencial prefigurativo (anticipatorio) de algunas experiencias sociales-comunales, pero, en aras de un supuesto realismo político, las quiere complacientes, sin conflicto, sin éxtasis. En efecto, estamos frente a un caso de flagrante ambigüedad estratégica. O ante la primera de las formas de no sufrir el infierno identificadas por Ítalo Calvino en *Las ciudades invisibles*: "aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más" (Calvino: 1984, 175). Un signo inequívoco de que algún grado de criticidad ya ha sido metabolizado por el capital.

Entonces, lo que tenemos es un pensamiento que no piensa el cambio sistémico, la transición o el pasaje, sino la simple adaptación. La experiencia a la que convoca es, lisa y llanamente, una experiencia de adaptación a lo preconfigurado, a *lo dado*, al *orden del todo*. Es más, considera que esa adaptación es la única forma de adquirir racionalidad política y realidad social. O sea, niega la posibilidad de toda racionalidad política por fuera de la institucionalización burguesa, del "pacto", del "contrato social" o cárceles similares. De esta manera la dilución del conflicto en el plano fundamental de los intereses impacta de lleno en el plano cognitivo y emocional. Esta posición y las

prácticas pacificadoras que de ellas se derivan conllevan importantes concesiones a la racionalidad neoliberal y están llamadas a recrear constantemente las condiciones de seguridad de/para las clases dominantes. Constituyen tanto el fundamento de la impotencia del progresismo y de la izquierda institucional como del "giro pragmático" que condena a la resignación a una parte de los movimientos sociales y de las organizaciones populares de Nuestra América.

Mientras el capital subordina al trabajo con mayor énfasis y apelando a estrategias silenciosas basadas, por ejemplo, en la inteligencia artificial; mientras las relaciones sociales capitalistas arrasan con los ámbitos sociales-comunitarios de reproducción de la vida, una capa de intelectuales que dicen asumir la posición de los trabajadores y las trabajadoras, de las clases subalternas y oprimidas en su conjunto, (o su "punto de vista"), ensayan teorizaciones de la relación capital-trabajo que la presentan como una relación no antagónica. Como una "contradicción" donde la conflictividad no implica la negación de la voluntad y el deseo de alguna de las partes.

Para la versión blanda del pensamiento crítico no existen contradicciones fundamentales y, por ende, no existen terrenos donde los enfrentamientos sociales alcancen su grado máximo de concreción. La "tensión" entre las clases sustituye a la lucha de clases o se le impone a la lucha de clases la aceptación del orden social dominante como límite estricto. Parecen aceptar las siguientes fórmulas: "el capitalismo es un escenario *de techo*"; "dentro del capitalismo todo, fuera del capitalismo nada"; "no existe otra racionalidad que la racionalidad burguesa". De este modo, el "análisis de clase" es presentado, livianamente, como "reduccionismo de clase". Y lo más importante: el espacio de la política se limita al campo de objetividad política instituido, cerrado, sórdido y a un índice de realidad donde sólo caben las "luchas democráticas". Las "correlaciones de fuerza", confinadas a ese campo de objetividad y a ese índice de realidad, sólo pueden modificarse en aspectos secundarios; cuando un cambio significativo de las mismas exige la impugnación de ese campo y ese índice. La adaptación, entonces, requiere del desplazamiento de la jerarquía de intereses, requiere de un conjunto de trampas, señuelos, transacciones y abstenciones. El resultado no es otro que el ocultamiento de la verdad.

En forma paralela se suele plantear el carácter eventual del sujeto. Se reivindican los "sujetos contingentes" y se hace una profesión de fe antiesencialista. Pero a la hora de analizar la constitución ideológica del sujeto... ¿acaso no corresponde tener presente la relación entre la contingencia de los sujetos (subalternos y oprimidos) y el carácter eventual de la venta de fuerza de trabajo? ¿No hay una relación de causalidad entre el proceso de acumulación y las condiciones de vida de la clase que vive de su trabajo? Esas relaciones, en sí mismas, no son fortuitas. Existen planos del "ser social" de las clases subalternas y oprimidas (y de todas las clases, y todos los seres humanos) que se conservan relativamente firmes e inaugurales en materia de subjetividades. Sin ahondar en la realidad de esos planos, sin el conocimiento (que es auto-conocimiento) de esos planos del ser social, difícilmente puedan darse procesos colectivos de transformación en las subjetividades.

La versión blanda del pensamiento crítico erige al "pueblo" como un sujeto desprovisto de todo fundamento, núcleo o incrustación clasista. Lo que instala la suposición de que la burguesía también estaría desprovista de esos elementos. Por cierto, de ahí parte la apelación al concepto ideológico (y ambiguo) de oligarquía.

Pueblo y oligarquía funcionan como conformaciones puramente ideológicas y políticas. El concepto de burguesía es desechado, por su pesada materialidad y su pesada "socialidad", (la materialidad y socialidad propias de las relaciones humanas).

Lo mismo ocurre con otros sentidos posibles para el concepto de pueblo, en especial los que apelan a la categoría del ser social, los que están atentos a los universos de experimentación/vivencia colectiva de ese ser social y los que destacan la importancia de una categoría como "fuerza" e invocan el poder popular como horizonte; es decir: la fuerza concebida como control "desde abajo" de las acumulaciones de las clases subalternas y oprimidas y como la capacidad de estas de gestar flujos.

Todo un plano de la existencia (y de la coexistencia) de los seres humanos es descartado o invisibilizado cuando se define a las clases y a los grupos sociales privilegiando los aspectos subjetivos de sus atributos. ¿Nos precipitamos en el esencialismo al considerar que existen atributos propios de las clases?

En este sentido, cabe señalar que toda fragmentación identitaria (incluyendo algunos feminismos y algunos indigenismos), también se muestra compatible con la versión blanda del pensamiento crítico. Las clases dominantes, a través de diversas mediaciones, han apelado a la reivindicación de "la identidad" como parte de una estrategia orientada a desplazar la materialidad y socialidad de los antagonismos y a negar las posibilidades de constitución de sujetos políticos contra-hegemónicos masivos. El capitalismo ha sabido aprovecharse de la diversidad al punto de contrarrestarla a la alteridad. El capitalismo conspira contra lo que Armando Bartra denominaba: "diversidad virtuosa y posglobal", una diversidad fundada en "la pluralidad entre pares, la que se construye a partir de la universalidad como sustrato común" (Bartra: 2014, 34). El capitalismo hizo de la diversidad una mercancía más (y un fetiche). Al mismo tiempo ha provocado una disminución de los espacios para las diferencias radicales, para las alteridades atópicas, inasimilables. No hay emancipación sin reconocimiento de las diferencias. Pero el reconocimiento de las diferencias no alcanza para la emancipación. La universalización compulsiva fue incompatible con la emancipación integral de los seres humanos, pero también la pseudo diversidad alentada por el mercado.

La versión blanda del pensamiento crítico es el signo una falta de compromiso con la construcción de esa universalidad como sustrato común, teórico y práctico. Una universalidad que no es mera agregación de particularidades. Por eso no puede constituirse en alternativa válida y eficaz frente al pensamiento único.

La porosidad que despliega la burguesía mientras construye y reconstruye su hegemonía jamás pone en tela de juicio la propiedad privada de los medios de producción. No discute los fundamentos de las asimetrías situacionales entre capital y trabajo. Por el contrario, el propio despliegue del capitalismo no hace más que desarrollar ese "instinto" de propiedad con su mecánica avidez. Podríamos dar muchos ejemplos más, pero este remite a un aspecto medular que señala la imposición de un límite estricto en la conformación del espacio hegemónico propio de la burguesía. Claramente, la burguesía resigna algunos intereses particulares en pos de consolidar su universalidad, pero conserva núcleos intocables, especialmente los que hacen a su "base material", los santuarios de la "sagrada materia" en los términos de Theilard de

Chardin; en ellos afirma el ancla de su subjetividad y su poder de enajenación. Sin ir más lejos, por fuera de esos núcleos intocables está el campo de objetividad política que impone la burguesía, donde todo es discutible menos lo más importante.

En las últimas décadas, prácticamente desde la década del 80 del siglo pasado, la burguesía se las ha ingeniado para hacer que esa materialidad, su materialidad, sea desplazada del centro del debate político y académico. Los y las que persisten en ese eje crítico/práctico suelen ser acusados y acusadas de lesa anacronismo materialista. En este aspecto radica el carácter paralizante de los distintos "giros": pos-estructuralistas, poscoloniales, deconstructivos, lingüísticos, semióticos, interpretativos, culturales, etc. También en la opción por las intervenciones micropolíticas que, en muchos casos, más que asedios al poder por los flancos, constituyeron desvíos que evitaron los cuestionamientos a fondo.

No deseamos los aportes de estos giros a la comprensión de aquellas dimensiones de la vida social ocultas o secundarizadas. Ciertamente, sus contribuciones han sido y son asimilables al pensamiento crítico (o deberían serlo). Pero cuando clausuran todo diálogo con el marxismo y otras tradiciones emancipatorias; cuando son concebidos como contrapuestos y no como complementarios con los enfoques "encarnados" (relacionales, sociales y materiales), y se privan de la riqueza de la perspectiva de los enfoques interseccionales; cuando no toman en cuenta los vectores de poder real y se desentienden de los procesos de transformación social; cuando centran su interés en el lenguaje de la realidad (las palabras convertidas en alusiones estetizantes) pero pasan por alto la realidad como lenguaje; cuando escinden vida cultural de vida material, no hacen más que ratificar los procesos de despolitización, el colonialismo cultural y el elitismo académico. De este modo, lo conceptual puede devenir una cárcel para el pensamiento, un inhibidor de la praxis.

La burguesía impone el capitalismo democrático como el único código posible y deseable de la política; al tiempo que, en los hechos, ejerce la política como confrontación. La burguesía se reserva el derecho de la confrontación en las áreas fundamentales y propone (e impone) las reglas del consenso para las áreas marginales, aquellas en dónde no se decide lo fundamental. Se guarda para sí los principios de la fuerza y la atribución y nos concede los del consentimiento y el logro. En un único movimiento oculta sus propias zonas de vulnerabilidad y las zonas de fortaleza de las clases subalternas y oprimidas. Monopoliza artimañas e intimidaciones: los atributos del zorro y del león. Disuade. Esconde el conocimiento de las relaciones históricas reales, pone a buen resguardo sus materialidades y nos ofrece los apacibles territorios de las representaciones (y las teorías) culturales. Al decir de Clare Hemmings: "Lo que *importa*: la economía, la restricción, la inequidad, las 'cosas' –han sido dejadas de lado a favor de uno u otro giro..." (Hemmings: 2018, 117).

El énfasis puesto en la persecución de bienes simbólicos y culturales por parte de las clases subalternas y oprimidas y la consiguiente negación (o relativización) de las dimensiones materiales de sus luchas sociales y políticas, es una de las características más notorias de la narrativa neo-burguesa y es, además, una de las fuentes donde abrevia la versión blanda del pensamiento crítico.

De este modo, todo anhelo de reflexión en profundidad, toda predisposición crítica radical, se aplaca ante el miedo de quedar por fuera de los consensos académicos establecidos, se diluye en el afán de pertenencia a un *mainstream* "progresista".

Entonces, ¿cuál es el sentido de plantearle a la clase que vive de su trabajo que, para devenir hegemónica, debe constituirse como "pueblo" y desarrollar una heterogeneidad tan grande y unas articulaciones discursivas tan extensas que incluyan el no cuestionamiento a la propiedad privada de los medios de producción y a la naturaleza de los mismos, junto a la aceptación del carácter insuperable del capitalismo? De no asumir ejes anticapitalistas (praxis, subjetividades), todo indica que la clase que vive de su trabajo no estará en condiciones de ceder intereses particulares en pos de consolidar su propia universalidad. No se constituirá en clase porosa, sino que quedará expuesta a la porosidad de la burguesía. Al ampliar la alianza de clases no hará otra cosa que ampliar la base hegemónica de las clases dominantes. De ningún modo construiría una hegemonía propia. El concepto de pueblo "desmaterializado", "culturalizado", sólo sirve para abonar la hegemonía burguesa.

El clasismo, el anticapitalismo, sólo pueden verse como posiciones "monistas", "esencialistas" y/o "reduccionistas" desde un punto de vista abiertamente pro-capitalista. Sólo constituyen un "límite para la política" si se asume sin cortapisas el campo de la política pro-sistémica. Por el contrario, son el fundamento de una estrategia política anti-sistémica. Eso es lo que no abunda.

La versión blanda del pensamiento crítico viene a corroborar la capacidad del capitalismo para escindir la base material de las representaciones simbólicas y su eficacia para neutralizar las contradicciones de la sociedad capitalista a partir del despliegue de un potente aparato simbólico. Viene a ratificar la función social de los hechos culturales. Entonces, la versión blanda del pensamiento crítico puede apelar a la noción de poder popular, pero termina desvinculándola de los procesos de socialización de los medios de producción y de autogobierno popular, asimilándola a figuras meramente administrativas. ¿Pueden acaso las clases dominantes llegar a reconocer formas de la autoridad popular si estas no se fundan en un poder con soportes materiales, además de sociales y culturales? ¿Acaso el autogobierno puede pensarse por fuera de la álgida disputa por el control del sistema de gobierno?

Ningún horizonte paradigmático nos impone sentidos y vectores. No se trata de concretar ninguna abstracción. Simplemente constatamos que el poder-hacer del capital tiende a ser presentado como una realidad inmodificable y que se pretende compatibilizarla con el poder-hacer de las clases subalternas y oprimidas. ¿Son compatibles? El capital aspira a la totalidad y arrasa o subordina toda tendencia que contraría esa aspiración, busca anular toda "contra-tendencia". ¿El ejercicio de las facultades del poder-hacer del trabajo no implica una lucha por disminuir las facultades del poder-hacer del capital hasta llegar a su negación? ¿Se pueden disminuir/negar las facultades del poder-hacer del capital con métodos administrativos, experiencias mecánicas y rituales vacíos? ¿Es posible lograr la autoafirmación sin la reducción del "otro" cuando "el otro" es el sistema capitalista? Un sistema que, en forma permanente, opera bajo una lógica bélica y busca malograr cualquier conato de autogobierno y autodeterminación de los y las de abajo. Un sistema que como "otro" nunca se hace presente como cooperación sino como conflicto. Un "otro no prójimo", con el que jamás podremos construir elementos de

una identidad compartida; un otro no prójimo impiadoso, inhumano, inconvertible, en el que jamás podremos reconocer un nosotros, un nosotras, un nosotres. El otro no prójimo tiene que reconocernos para poder convertirse en un "otro prójimo". Mientras no lo haga, mientras no dé ese paso crucial, no nos deja otra alternativa que odiarlo para no odiarnos. Entonces: ¿se puede fecundar sin adversar? ¿Es posible realizar un proyecto basado en el amor ahorrándose el momento negativo del odio? ¿Cabe pensar el amor por fuera la dialéctica de la lucha de clases?

La dialéctica de la lucha de clases, siempre dinámica y fluida –porque lucha y clases así son–, no escinde la lucha *para* de la lucha *contra*. Afirmar y negar al mismo tiempo, más allá de que, según las circunstancias, un momento pueda adquirir más relevancia que otro. El desborde de lo existente es fruto de la afirmación y la negación mancomunadas, de la construcción y el desprendimiento. ¿Es posible la afirmación del hacer propio (el reencuentro del hacedor/a con su hacer), sin la negación del trabajo abstracto (que propicia es desencuentro del hacedor/a con su hacer)? ¿Es, en verdad, un ejercicio crítico teorizar sobre las relaciones de no-negación del contendiente, cuando el contendiente es un sistema que no nos asigna prioridad ética, nos enajena de nuestro hacer, no nos reconoce y nos destruye en el proceso de su reproducción?

La elipsis o la negación lisa y llana de la presencia de un otro no prójimo, es signo de la ausencia de una concepción estratégica de y para las clases subalternas y oprimidas. Es una forma de excluir a los y las de abajo del espacio de las interacciones sociales significativas. Entonces, la eficacia se termina concentrando en el otro no prójimo y deviene absoluta. El otro no prójimo monopoliza el cálculo interactivo y la voluntad de poder. Queda como único actor en el escenario de la acción social. Ese otro nunca puede ser la Patria o la Matria. La Patria o la Matria no es el otro: es el "nosotros", el "nosotras", "el nosotres", constituidos como exteriores y distintos. En lugar de la fórmula que establece que "la Patria es el otro", proponemos una diferente, que nos parece más atinada: "la Patria y la Matria somos nosotres". Claro está, hablamos de una otredad en sentido fuerte, una otredad sistémica y ética.

El capitalismo como totalidad, jamás se constituyó (ni se constituye) en conexión con los otros, las otras y les otros. Por el contrario, se constituye en el asedio permanente. Sólo puede consumir su existencia nutriéndose de la vida de los otros, las otras y les otros, en un proceso de constante despersonalización. El capitalismo no reconoce alteridades. No tiene prójimos. Por lo tanto, las praxis "positivas" y la visión ética amplia y generosa, que constituyen el basamento del cambio sistémico y civilizatorio, son una condición necesaria pero no suficiente para la superación del capitalismo.

El capitalismo produce y reproduce *escenarios del uno*. Para que el mundo se convierta en *escenario del dos* es necesario transformar la realidad, modificar radicalmente las relaciones capitalistas (Badiou: 2011).

Mientras el capital, cada vez con más crudeza, da muestras de no reconocer a los pueblos como "lo otro" legítimo en la convivencia, como sujetos iguales con derecho a ser, la versión blanda del pensamiento crítico fomenta el pánico a la hora pensar en la negación de un oponente sistémico que nos impone sus propios fines y nos reduce a la condición de instrumentos pasivos. ¿Existe alguna posibilidad de no ver a ese contendiente sistémico bajo la tradicional figura del "enemigo"? ¿Acaso existe un

término menos castrense y no eufemístico pero igual de exacto para nombrarlo? No lo podemos determinar con certeza, pero consideramos que: eliminar la negatividad de lo antagónico, hacer fraternizar lo incompatible, despojar a las clases sociales de toda materialidad, propiciar las relaciones contenedoras de los contendientes sistémicos y alentar unos vínculos de reconocimiento mutuo, (la matriz convivencial, las apologías abstractas del consenso) son formas de no cuestionar –y de garantizar– la reproducción del capital, son formas de aceptación de las categorías propias del “enemigo”. Es más, desde la condición de las clases subalternas y oprimidas, las maniobras señaladas podrían considerarse como fragmentos de un plan de rendición anticipada.

Apelar a la figura del enemigo, no implica necesariamente asumir unas estrategias en pos de su “destrucción” directa sino unas orientadas a evitar que este nos imponga su voluntad y su proyecto de despojo y muerte. Se trata de no ser destruidos y destruidas, de preservar nuestras comunidades concretas y multiformes. Se trata de vivir; de vivir bien y de convidar las experiencias y los modos para erradicar el mal vivir. Se trata de invitar a la sustitución: negar y reemplazar. Salta a la vista el carácter social y pedagógico de estas estrategias “defensivas”.

La muerte del opresor constituye una respuesta demasiado fácil y falsa porque se mueve en los marcos de su misma ontología bélica basada en una lógica “ofensiva”. Se trata de desactivar un sistema y una lógica opresora que alimentan una ontología de la totalidad totalitaria. Desestructurar al sujeto dominador no implica sumirlo en la nada. Se trata de revertir la tendencia fratricida de Caín sin confiar ingenuamente en su conversión espontánea.

La versión blanda del pensamiento crítico no se centra en las praxis críticas a la propiedad/gestión de los medios de producción por parte del capital, sino en una distribución “más justa” del excedente económico. Apuesta a la constitución de unas subjetividades populares con capacidad de “condicionar” las políticas regulatorias del capital y no unas subjetividades populares idóneas para excederlo y para servir de acicate de las praxis orientadas a la construcción de sistemas poscapitalistas. Parte del presupuesto de que existe un “capitalismo normal” y un “capitalismo patológico”. Pero el capitalismo es siempre patológico. Es un contrasentido –un “oxímoron”– hablar de un capitalismo virtuoso, justo o bello. El capitalismo sólo puede moderar su maldad intrínseca en función de las correlaciones de fuerzas, del desarrollo de las luchas de clases. Pero eso no lo normaliza, simplemente le impone un repliegue provisorio. Por lo tanto, la versión blanda del pensamiento crítico se expresa en exigencias al capital para que reconozca al trabajo como fuente de valor y a los trabajadores y las trabajadoras como vectores del juego social y político. Sostiene la quimera de una construcción conjunta (capital-trabajo) de los territorios y del deseo. No cuestiona la legitimidad ni la “dignidad” del capitalismo.

La versión blanda del pensamiento crítico se erige en alternativa a otros pensamientos esencialistas, economicistas y deterministas. Pero abusa de la “determinación de la forma”. Considera que la política formatea las luchas históricas y, de alguna manera, diluye, o directamente niega, los contenidos de esas luchas, las singularidades de los contendientes. Digamos, a la pasada, que las visiones dialécticas de la sociedad, no necesariamente están condenadas a ser monolíticas o esencialistas.

La versión blanda del pensamiento crítico reduce al anticapitalismo a una expresión derivada del un culto racionalista a una objetividad estructural. Resguarda así a la ideología y a la política del efecto económico y societal. En este determinismo invertido, el formalismo politicista libera a las superestructuras de toda atadura, de todo circuito de interrelaciones, trata de evitar la barbarie de las estructuras que, de todos modos, se cuele por algún flanco e instituye algún que otro cuestionamiento aislado y espontáneo a los principios fundantes, como el de propiedad privada de los medios de producción, por ejemplo; o sugiere la idea de una reforma agraria, o promueve la autogestión y autogobierno popular, la socialización del poder, etcétera.

La versión blanda del pensamiento crítico invita a las clases subalternas y oprimidas a renunciar a toda afirmación autónoma, por lo menos parcial, de sus intereses e identidades. Al decir de Walter Benjamín, las conmina a seguir desaprendiendo el odio y el sacrificio, que es una forma de desaprender el amor verdadero (que no se puede escindir del odio que fundamenta su origen). Las convoca a la inviable faena de crear sin confrontar, sin luchar, sin "agonizar". Clausura, de esta manera, los caminos de la "creación heroica" y la imaginación revolucionaria. Niega la posibilidad de toda invención y refuerza los sentidos burgueses del verbo elegir.

Sin creación heroica (la misma de la que hablaba José Carlos Mariátegui hace cien años) no podrán platearse los trazos principales de un proyecto emancipador. Porque un proyecto emancipador, además de "disputar" recursos, necesita crearlos. Recursos económicos, políticos, organizativos, cognitivos, afectivos. Sin creación heroica nunca tendremos los parámetros más idóneos para ejercer una crítica radical de lo existente. No podremos instituir nuevas variantes, componer nuevos escenarios e iluminar en lo profundo de la naturaleza de los problemas. Nunca se abrirá el juego para crear el futuro. Sólo la creación heroica nos permitirá desarrollar las praxis "descolocadas" y "desproporcionadas" que muestren que *no todo está dado*, que la realidad no tiene que ser necesariamente repetición y que hay vida después del capitalismo. Sólo la creación heroica alentará las praxis imprevisibles capaces de develar lo que todos, todas y todes intuimos desde hace un tiempo: que, en realidad, *sólo* habrá vida después del capitalismo.

Sin creación heroica sólo nos quedará el juego de los ajustes superficiales que jamás podrán ocultar la verdad de una repetición pusilánime. La creación heroica es creación de sentidos objetivos para instituir una discontinuidad inédita. Es una creación que "aumenta" el espesor de la realidad y permite vislumbrar el futuro en un instante fugaz y vertiginoso, haciendo del conocimiento un calce que ensancha las grietas del muro que nos confina. Es una creación que desarrolla la potencia de elección. Es la inteligencia decididamente volcada a la acción. Y es la inteligencia desbordada por la vida.

Mientras tanto, las clases subalternas y oprimidas, los trabajadores y las trabajadoras, el precariado y el pobretariado, el proletariado extenso o, si se prefiere, el pueblo, seguimos invertebrados e invertebradas, más predispuestos y predispuestas a los miedos laterales que a los odios verticales (doble ceguera); seguimos condenados y condenadas al automatismo, sin política propia, sin proyecto propio; seguimos hablando un lenguaje de víctimas; seguimos orientándonos (idesorientándonos!) a través de las prácticas ratificadas (y deificadas) por las clases dominantes, expuestos y expuestas al idealismo abstracto e inoperante de pequeños

grupos y sectas y al pragmatismo rastrero de una parte de la dirigencia sindical y social.

El formalismo politicista y la matriz convivencial nos atan a la deriva del sistema capitalista. Si no impugnamos radicalmente al capital y a sus lógicas, si no denunciemos su indignidad intrínseca, si no dejamos de considerar al capitalismo como la parte principal e irremplazable del conjunto de social, no hay pensamiento crítico posible. Y la "política popular" queda reducida a la disputa por los esquemas regulatorios y no a la construcción de la fuerza social (subjetividad incluida) que ponga en jaque las estructuras y los fundamentos del sistema. Sin asumir el anticapitalismo teórico y práctico como punto de partida, difícilmente puedan construirse bloques contra-hegemónicos. Y tampoco habrá pensamiento crítico.

Detrás de las ansias de erigirse en nuevo paradigma crítico, la versión blanda sólo propone versiones de la relación entre economía y política que pretenden re-actualizar la que alguna vez propusieron el social-cristianismo, la social-democracia, el reformismo, el populismo: Estado benefactor, capitalismo democrático, etcétera.

En la Argentina y en buena parte de Nuestra América, el desarrollo de la versión blanda del pensamiento crítico posee vasos comunicantes con una situación de reflujos del movimiento popular y con un proceso histórico signado por corporativización del precariado y el pobretariado y por la eficacia desarrollada por las clases dominantes y el Estado de cara a la institucionalización de los conflictos.

Pero tampoco habrá pensamiento crítico si la izquierda radical, la que no abjura de su vocación antiimperialista y anticapitalista, se empeña en construir con lo dado y, en términos de Henri Bergson, sigue dejando "escapar lo que hay de nuevo de en cada momento de la historia", cerrándose a lo imprevisible de cada instante, rechazando toda creación (Bergson: 2007, 74). Más allá de la radicalidad en las definiciones, las excesivas comodidades para el pensamiento, siempre terminan mellando su criticidad, es decir: lo ablandan. Cuando los pensamientos no trascienden el finalismo, cuando la política radical se concibe como la realización de ideas preconcebidas, poco importan las definiciones estridentes.

Aunque no se note tanto, también se desfila la criticidad de un pensamiento cuando se confía ciegamente en las bondades de la razón para mover algo por sí misma y cuando se romantizan los momentos auto-afirmativos de las clases subalternas y oprimidas junto a algunos fragmentos "desinfectados" de la realidad, presuponiendo que estos momentos y estos fragmentos se desenvuelven en una especie de vacío histórico. La versión blanda del pensamiento crítico puede presentarse con cáscara dura, aunque contenga un núcleo blando. Cuando se rompe la sólida corteza afloran: un nosotros abstracto, unas posiciones que soslayan el momento negativo (y práctico) del odio (o que asumen el odio como respuesta especular), unas interpretaciones del mundo repletas de posiciones rígidas y binarias. Retomando la frase de Calvino, esta versión blanda en cáscara dura no acepta el infierno ni quiere volverse parte de él, por el contrario, tiende a buscar y "saber reconocer quien y qué, en medio del infierno, no es infierno", pero su problema es que carece de una estrategia adecuada para "hacerlo durar" y para "darle espacio" (Calvino: 1984, 175), es decir, carece de una estrategia que de cuenta de la totalidad.

Puede que ya sea tiempo de visitar –por enésima vez– al general Karl Von Clausewitz (Clausewitz: 2004). Si queremos frenar la agresión del capital, sólo frenarla sin pensar, por ahora, en ningún contraataque... si queremos construir autonomía y poder popular para preservar la vida y lo singular ¿podremos prescindir de las perspectivas de una contienda basada en la *defensa estratégica*?, ¿podremos prescindir de los ejercicios que desplieguen algún grado de contra-violencia cualitativamente distinta de la violencia alojada en las mismas relaciones sociales capitalistas?, ¿podremos pasar por alto el principio que plantea que, en determinadas circunstancias, la osadía más grande puede llegar a ser la sabiduría más grande? Será muy difícil eludir tales perspectivas y tales ejercicios si aspiramos a reconstruir una racionalidad revolucionaria concreta, un poder y una fuerza cualitativamente diferentes al poder y la fuerza de la burguesía.

¿Podremos dejar de replicar las lógicas, creencias, leyes y valores de la derecha a la hora de construir las fuerzas adecuadas y la inteligencia colectiva-situacional para una lucha que será cada vez más desigual? Ese parece ser el gran desafío de los próximos años: construir fuerzas con capacidades defensivas que eludan las repuestas especulares y los vicios de la centralización permanente.

La resistencia a la opresión, el anhelo de vivir, de vivir bien, el deseo de construir la utopía concreta de una patria para todos, todas y todes, tienden a colocar a los cuerpos (y todo singular) en un escenario donde prima una ontología bélica basada en una lógica ofensiva que, aunque intente camuflarse de mil modos, cada tanto, en acciones y palabras, muestra su verdadera faz.

Para nosotros, nosotras y nosotres cabe la segunda forma de no sufrir el infierno identificada por Calvino, la más “peligrosa”, la que “exige atención y aprendizaje continuos”: buscar y saber reconocer quien y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio” (Calvino: 1984, 175). Que es lo mismo que decir: reconstruir la Utopía –así, con mayúsculas– a partir de la identificación de las formas de organización social y acción política que prefiguran otros mundos posibles. Una forma de no malograr el gozo. Una forma de socializar la vivencia del paraíso.

Bibliografía

Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Madrid, La esfera de los Libros, 2011.

Bartra, Armando, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, México, Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 2014,

Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

Calvino, Ítalo, *Las ciudades invisibles*, Buenos Aires, Minotauro, 1984.

Clausewitz, Karl Von, *De la Guerra*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004.

Fogwill, Enrique, *En otro orden de cosas*, Buenos Aires, Interzona-Latinoamericana, 2008.

Hemmings, Clare, *La gramática política de la teoría feminista. ¿Por qué las historias importan?*, Buenos Aires, Prometeo, 2018,