



Prólogo

La modernidad filosófico-política, y junto a ella, o como parte de ella, el puñado de nociones (como la de espacio público, la de bien común, la de nación o la de pueblo) con las que en general tendemos a representarnos las distintas dimensiones de nuestra vida colectiva, tiene una fuerte revolución individualista en su origen y otra igual de fuerte, pero de signo y consecuencias posiblemente inversas, en lo que de a ratos se nos presenta como su final. En efecto, la idea de que la sociedad es el resultado de un acuerdo o un conjunto de acuerdos entre sujetos individuales, que encuentra su formulación canónica en los grandes textos de los autores contractualistas de los siglos XVII y XVIII, se presenta como una novedad frente al tipo de pensamiento más comunitarista de los siglos precedentes y a su fuerte capacidad para “naturalizar” una cantidad de jerarquías y formas muy odiosas de dominación. *Contra* ellas, *frente* a ellas, lo que Hobbes y Grocio y Pufendorf y todos los demás vinieron a decir es que lo que hay en el mundo “natural” anterior -por así decir- a la vida en sociedad son individuos que *después*, por hambre o por miedo o por deseo de vivir mejor, se ponen de acuerdo en un modo de estar juntos que les ofrezca un conjunto mínimo de garantías a cada uno.

Durante los siglos subsiguientes, la dinámica del sistema productivo generó una cantidad de transformaciones de distinto orden, empezando por las demográficas y completándose con las sociales, culturales y políticas, y una cantidad de impulsos, digamos, “centrípetos” que *acercaron* a esos individuos cuya filosofía se habían ocupado de escribir los máximos exponentes del gran racionalismo y los hicieron integrarse en grandes colectivos de agregación de sus identidades, sus intereses, sus preferencias y sus consumos. Las grandes revoluciones que terminaron con los últimos vestigios de la sociedad pre-moderna en la Inglaterra de mediados del siglo XVII y la Francia del fin del XVIII, el capitalismo industrial y el gran liberalismo del siglo XIX prepararon el camino, y las sociedades de

masas del siglo XX, con sus grandes sistemas de partidos y sus sindicatos y sus fuertes burocracias estatales y sus medios masivos de comunicación lo recorrieron hasta su punto posiblemente más alto: el representado por los estados “bienestaristas” (de los que quizás podrían pensarse los populismos latinoamericanos como una especie de modulación particular) que podían con amplia legitimidad aspirar a representar el interés colectivo de la sociedad al mismo tiempo que no dejar a casi nadie fuera de la por lo menos durante varias décadas generosa distribución de sus mercedes.

Esta es la forma de organización de la vida colectiva que colapsa en el mundo occidental con la crisis del petróleo de 1973 y en nuestro país con la dictadura iniciada tres años después. Cuando, ocho años más tarde, esa dictadura terminó, la sociedad argentina se había transformado de un modo que en su momento estudió, en un notable artículo de los años de la “transición” a la democracia, Juan Villarreal: de una estructura social muy “homogénea por abajo” y muy “heterogénea por arriba” a una que se presentaba, justo al revés, muy homogénea en su vértice, ocupado ahora por los sectores más concentrados del capital financiero transnacionalizado, y muy heterogénea, fragmentada, atomizada, “astillada” -como se diría años más tarde- en sus bases populares. A la salida de la dictadura, algo (justamente esto: esta transformación fundamental) volvía bastante inverosímil la interpelación de uno de los candidatos a la presidencia, en sus discursos de campaña, a unos más o menos mitológicos “compañeros” en los que resultaba muy difícil reconocerse, y mucho más atendible el manso, amable, como lenitivo, con el que su contrincante “acariciaba a las audiencias con las palabras” (la expresión es de Oscar Landi), pedía un médico cuando advertía que alguna de las ovejas del rebaño lo necesitaba y no andaba suponiendo falsos “compañerismos” en un auditorio que empezaba a estar compuesto, y que no dejaría de estarlo por mucho tiempo, por puros *individuos*.

No dejaban de ser esos individuos, por otra parte, los sujetos de la discursividad política clásicamente *liberal* del primero candidato y después presidente Alfonsín, como no dejarían de serlo, en los años ulteriores, los de la fuerte retórica *neo-liberal* que empezó a colonizar (o que *volvió* a colonizar, después de haberlo hecho en su inflexión autoritaria de la década anterior) nuestra lengua colectiva desde mitad de los 80, y que, con altibajos más o menos evidentes, no la ha abandonado hasta hoy mismo. Algunos análisis han señalado ya el papel de las sucesivas *oleadas neoliberales* de la

dictadura, el gobierno de Menem y el de Macri, y ciertamente -y nunca se insistirá demasiado sobre esto- el de la pandemia, con su correlato de separación y de aislamiento entre las personas, en la generalización de este discurso, que hoy asume, en la retórica gubernamental pero no solamente en ella, la forma particularmente brutal de un *neoindividualismo* “posesivo” (para tomar esa categoría del viejo y querido profesor Macpherson) que impide pensar en cualquier forma de lazo, de solidaridad, de *comunidad* entre esos sujetos individuales, que son los únicos que este paradigma nos permite imaginar, cada uno de los cuales, incapaz de pensar al otro como parte de un todo compartido que los abarque y los supere, apenas puede imaginarlo como un obstáculo o un enemigo en la lucha por la vida, en el peor de los casos, o como un depósito circunstancial de órganos que el día de mañana podrá comprarle a un precio justo en el mercado, en el mejor.

Del neoliberalismo, entonces, a la retórica furibunda de una derecha autoritaria decidida, explícita y militante. “Que expresa la subjetividad de los individuos que somos”, se dice. Cierto. De los individuos *en que nos hemos convertido*. Sin duda. Y por eso es necesario estudiar bien los sentimientos, expectativas e ideas de esos individuos que somos, la sintonía o adecuación entre los modos contemporáneos de organización de nuestra subjetividad (y para ello: los nuevos desarrollos tecnológicos, las nuevas formas del trabajo, la comunicación, la educación y los negocios), los discursos fanáticos de los dueños del dinero y del poder y de sus adláteres, ideólogos, seguidores y votantes y el trastrocamiento, en un sentido ciertamente antidemocrático, de nuestras formas de vida colectiva. Pero también es necesario no rendir las armas de la crítica en el altar de la fascinación más o menos morbosa que nos produce el espectáculo de nuestra propia derrota y del triunfo de una ideología que no podemos limitarnos a “comprender” y a suponer incuestionable. “La gente piensa eso: me sale en todos los *focus groups*”. ¿Y con eso? No convalidemos el retroceso democrático de nuestra vida colectiva con el retroceso epistemológico de unas ciencias sociales que demasiadas veces parecen haber decidido abrazar el empirismo más ramplón, describir el mundo “como es” y vender al que le interese saber cómo son de verdad las cosas sus prolijos y bien encuadernados informes de consultoría.

Es otro, felizmente, el camino seguido en este libro. Que no renuncia a historizar, y, de ese modo, a comprender *mejor*. Porque comprender -parece hoy necesario recordarlo- no es tomar nota de lo que el otro dice y

suponer que es una falta de respeto, una arrogancia vanguardista o un iluminismo *demodé* hacer algo más que eso. Comprender no es comprender al otro. Es comprender (lo sabía el viejo Weber, lo puso en palabras muy precisas Jurij Lotman) *el modo en el que el otro comprende*. Comprender lo que el otro comprende, pero también las circunstancias (que no son nunca necesarias sino siempre contingentes, que no son nunca eternas sino siempre históricas, y que por lo tanto deben ser analizadas, y que por lo tanto podemos y debemos ayudar a transformar) que lo llevan a esa comprensión. Que por eso mismo nunca agota toda su siempre compleja subjetividad, que está hecha de más planos y niveles que los que son activados por las preguntas que le hacemos cuando, imaginando que de ese modo hacemos ciencia social “seria” y no ensayismo “sin fundamentos ciertos en la realidad”, lo ponemos detrás de un vidrio o lo grabamos conversando con una muestra representativa de los habitantes del barrio Tal y Cual sobre si a los negros hay o no hay que matarlos a todos o si a los bolivianos hay o no hay que mandarlos de vuelta a su país.

Esos *otros* planos de nuestra subjetividad son los que podemos aspirar a que se vean conmovidos y movilizados por otro tipo de interpelación: la de la política, que nunca opera sobre sujetos listos para recibir su llamado sin esa necesaria conmoción. Por eso debemos saber qué es lo que la historia ha hecho de nosotros, y saber también que nunca somos *solamente* eso que la historia ha hecho de nosotros. Este libro nos enseña ambas cosas, y por eso nos permite imaginar un futuro mejor que el presente que describe. Porque piensa la heterogeneidad social como el punto de partida de una política emancipatoria, concibe a los discursos de odio como un problema que debemos enfrentar y espera oír los ruidos que harán, cuando se rompan, las cadenas que hoy nos esclavizan. Y porque (también en esto hay un gesto estimulante en el contexto de unas ciencias sociales cada vez más disciplinarias y disciplinadas) no deja de recurrir a las enseñanzas de distintos campos del conocimiento -como el psicoanálisis- para pensar todas las dimensiones de nuestra vida colectiva que no vemos a simple vista pero que tenemos que incorporar a una comprensión más compleja del mundo que tenemos, y que nada nos autoriza a suponer que ya no tenemos que cambiar.

Eduardo Rinesi