



FLACSO
CHILE
Biblioteca

M926ca
DT/EP.21

C.2

Documento de Trabajo
FLACSO - Programa Chile
Serie Estudios Políticos Nº 21
Santiago, Septiembre de 1992.

15.089

BIBLIOTECA
FLACSO
SANTIAGO

S E R I E
Estudios Políticos

CAMPO CULTURAL Y PARTIDOS
POLITICOS EN LA DECADA DEL
SESENTA*

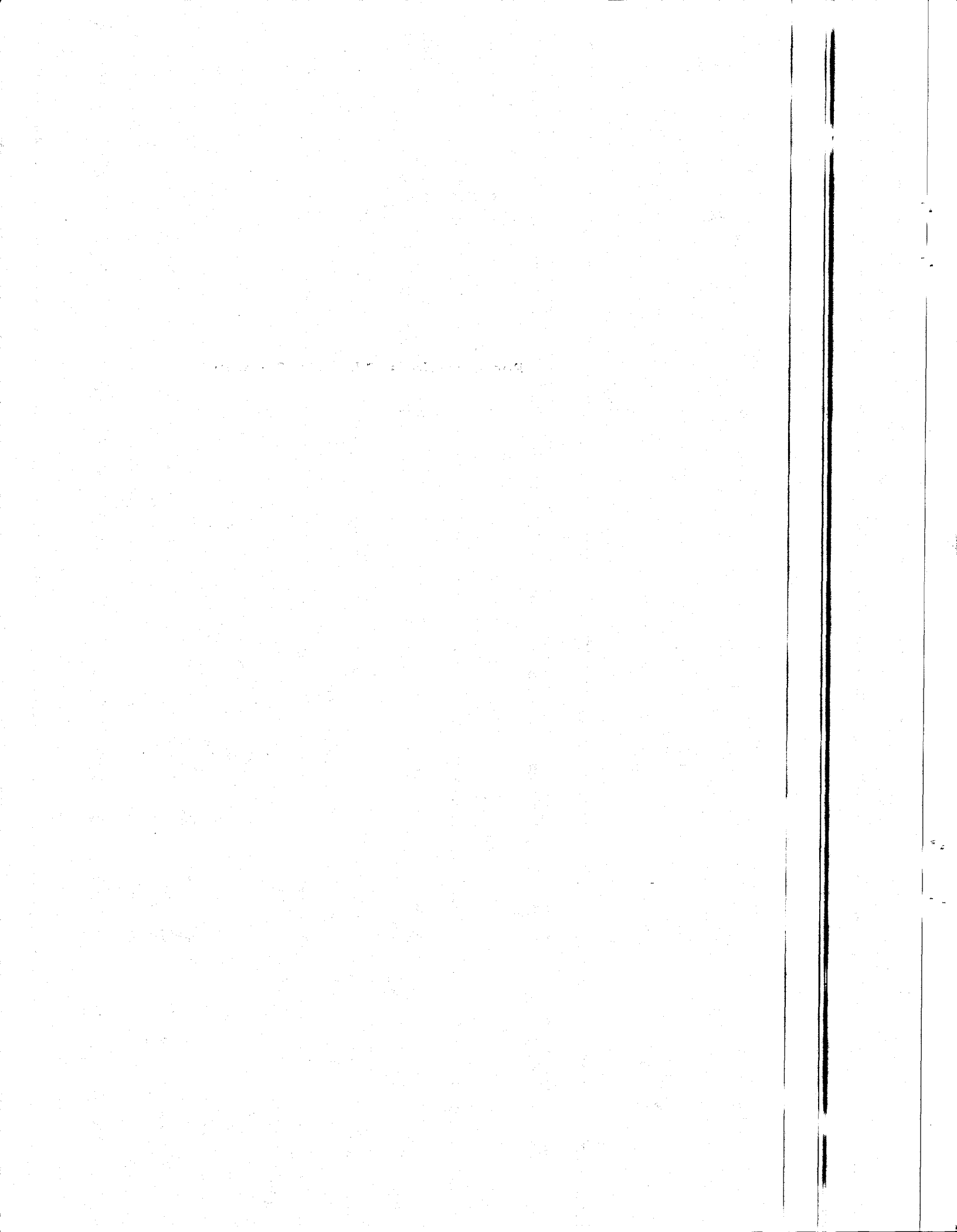
Tomás Moulian

MFN=493

** Ponencia presentada al IV Congreso Chileno de Sociología, Santiago, agosto de 1992. Agradezco las ideas que generosamente me otorgaron para escribir este trabajo Fernando Bustamante, Carlos Catalán, Sergio Gómez y muy especialmente Juan Enrique Vega.*

Esta serie de Documentos es editada por el Programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Santiago de Chile. Las opiniones que en los documentos se presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de la exclusividad de sus autores y no refleja necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

Recordando a Edgardo Bousquet



Este ensayo histórico-sociológico esta tejido en torno a una idea teórica central, en la actualidad casi trivial. La política se despliega mediante la producción de un "imaginario" donde la realidad aparece simbólicamente elaborada. Esta construcción contiene definiciones del mundo social realizadas en términos facticos (proposiciones donde se afirma la existencia objetiva de "hechos sociales") y en términos normativos, (proposiciones sobre el deber ser). Este segundo tipo de enunciados adoptan formas diversas, el futuro se formula en términos de realización de la "naturaleza", en términos de "utopía" o de "idealidad".

Este "artefacto" simbólico denominado "imaginario" sirve para orientar la acción (opera como "conocimiento") y para movilizar voluntades (opera como "conciencia"). En su contenido se mezclan datos, conocimientos considerados científicos, ideologías sistematicas, sueños, ilusiones, deseos colectivos, mitos compartidos.

Esta construcción mental de un actor, individual o colectivo, "simula", para todos los efectos de la acción intencional y para los efectos de la aplicación de la razón practica, el papel de la "realidad objetiva". Pero no es fácil discernir exactamente las delimitaciones de ese "imaginario" con lo "efectivamente real", entre otras cosas porque este último es, a su vez, un producto del intercambio social, una creación cognitiva.

Este artículo no puede incurrir, por ser un ensayo, en una larga disgresión teórica. Pero vale la pena señalar, por lo menos, que existen diferencias con la definición de la política como discursividad. La noción de imaginario es mas englobante. Permite incluir las múltiples motivaciones inconscientes de la acción y los sentidos no racionales o irracionales que se entremezclan en las estrategias y los calculos.

Para que esta noción de la política llegara a gozar del privilegio de ser casi un lugar común, debió pruducirse antes la progresiva y sinuosa demolición de ciertas certezas que tuvieron el estatuto de verdades consagradas. Debió superarse, entre otras, la reducción estructuralista en el analisis de los partidos, tanto en su forma de "representacionismo" como en su forma de pre-determinación de los sujetos desde las relaciones de producción. Debió aceptarse, además, que las ideologías no eran comprensible como "falsa conciencia" y que, con mas exactitud, constituían creaciones simbólicas de la realidad.

Abreviando, dado que es menester, el discurso teórico: entender la izquierda de la década de los sesenta requiere recrear el campo cultural existente, entender los conflictos y contradicciones que permitieron la germinación en America Latina y en Chile de un clima ideológico o atmósfera mental dentro de la cual era "pensable" lo pensado y era "deseable" lo deseado.

Desde las coordenadas actuales, desde nuestra ubicación en otro campo cultural, se hace difícil entender un período cuyo vector principal era la negación crítica de lo entonces-existente y cuya política (de izquierdas) estaba obsesivamente orientada hacia la revolución. También es difícil comprender desde ahora, cuando la política se despliega básicamente en sus dimensiones de cálculo, de control y de ingeniería política, una época tan distinta, donde primaba una concepción "romántica" de la política. Precisamente, para vencer esta dificultad del anacronismo se hace necesaria la caracterización del ethos histórico de la época.

1. El campo cultural o como se formaron y sobrevivieron ciertas ilusiones

La contradicción de la época

Esta búsqueda obsesiva de alternativas es más fácilmente comprensible en América Latina. Hay que recordar que en la década del cincuenta reapareció, con fuerza, el tema de la modernización estancada e imposible. Influidos por la atmósfera depresiva de la "guerra fría" y, en los países un poco más modernizados, por la aparición de los límites de la industrialización "mercado-internista", esos retazos del mundo que constituían América Latina reforzaron su autopercepción pesimista, su sensación de estar siendo castrados. En contraste con el mundo bullente de las sociedades "centrales" se veían como "tierras eriazas" que solamente podrían florecer después de alguna "gran transformación". Por tanto se autopersaban como "proyectos de futuro" más que como realidades cumplidas. Se sentían como "pueblos sin historia" o como pueblos con sus posibilidades cortadas, tronchadas, mutiladas. Eran países obsesionados por el atraso, con una aguda conciencia de decadencia, peor aun, de "no-ser". Pese a su autocomplacencia política, Chile también lo era.

En la misma época y viviendo otra "realidad objetiva", los países industrializados de Occidente también se fascinaban por las esperanzas de algún "gran cambio". Sectores significativos de esas sociedades estaban seducidos por el marxismo humanista de los Manuscritos o atraídos por la primera re-valorización de Gramsci, realizada a través de la lectura de Togliatti. A fines de los cincuenta hubo un gran despliegue de teorías críticas de la cultura burguesa, cuyas voces diversas fueron Adorno, Buber, Fromm, Mounier, Sartre etc.

Es muy importante preguntarse por las razones de este activo desencanto que, por lo menos en los países desarrollados, era más inexplicable desde el paradigma racionalista de la política. Tenía menos "fundamentos subjetivos", para decirlo imitando la terminología de la época, ya que en el período que analizamos las

condiciones habían cambiado respecto de las primeras cuatro décadas del siglo. En esa fase hubo que pasar por terribles turbulencias que eran la agonía del capitalismo "salvaje": de una sangrienta "gran guerra" a una larga crisis que asoló el mundo capitalista y de allí a la terrible barbarie fascista. Esa fue una fase histórica donde las profecías catastróficas se apoyaban en sólidas evidencias empíricas.

La particular contradicción de la década del sesenta es que el mundo no se derrumbaba ante la vista de los ideólogos "apocalípticos": ni guerra generalizada, ni crisis abierta de la organización social capitalista, ni rebeliones obreras desbordantes, gestadas por una pauperización acrecentada. Desde la derrota del fascismo y, pese a las angustias de la "guerra fría" y al fantasma pavoroso de la amenaza nuclear, no había signos de que el mundo fuera más inhumano o menos vivible que en la época anterior, entre el comienzo de la primera y el fin de la segunda guerra mundial.

En verdad, algunas promesas realizadas en el calor de la lucha contra el fascismo, no se habían cumplido. Seguía pendiente el viejo sueño, inspirado en la fe en la razón y en el altruismo humanista, de la "pax universal". Mas aun, como vivida señal de los límites de la racionalidad, se volvía a derramar sangre a nombre de ideales aparentemente universalistas. Primero fueron Corea e Indochina y luego Vietman, todos ellos acontecimientos que volvían a demostrar que las estrategias de la razón podían conducir a locuras colectivas.

Vietman fue la gran lágrima de ese tiempo y sigue siendo un recuerdo lacerante. Pero también representó la demostración de que la sociedad norteamericana no estaba enteramente contaminada por el militarismo y que entre numerosos intelectuales, profesionales liberales y estudiantes se conservaban reservas morales de un humanitarismo activo. No obstante la presión de una masa conformista y patriótera, muchos norteamericanos no aceptaron comportarse como manada de ovejas que seguía ciegamente a conductores fanatizados por el anticomunismo o a estrategias obnubilados por la invencibilidad americana.

En los años sesenta ya había madurado y estabilizado, aunque con diferencias fuertes entre países, un capitalismo más racionalizado. Pero esto ocurría en la atmósfera opresiva de la "guerra fría", de la amenaza nuclear y del riesgo de las constantes aventuras militaristas, realizadas por los países capitalistas occidentales (Corea, Indochina, Argelia, Vietman, Santo Domingo, el intento de invasión de Cuba) o socialistas (Hungría, Checoslovaquia).

Justamente lo que hace tan contradictoria esa época es que este relativo mejoramiento de la situación económico-social, que demostraba que no eran verdaderas las profecías de la crisis

ineluctable o de la necesaria intensificación de los conflictos, se combinaba con una tendencia totalmente opuesta, la expansión de una ideología revolucionaria. Bien se sabe que esa corriente no fue ni homogénea ni arrolladora. Pero su avance, aunque lento, mostraba que el capitalismo tenía congénitas dificultades de legitimación, que ni siquiera desaparecían con el máximo despliegue del Estado bienestar. Este podía frenar las rebeliones abiertas e integrar las demandas obreras dentro del sistema de negociación pero no era capaz de universalización, de proporcionar la base para un discurso verosímil de legitimación ética universalista.

Los años sesenta representan un momento crucial en el desarrollo del capitalismo con democracia política y creciente igualación social, por lo menos en los países desarrollados. Desde la postguerra para adelante no se había producido la planetarización del capitalismo como forma de organización social. Mas bien a este se le habían cerrado algunos espacios, puesto que el socialismo había copado la mitad oriental de Europa y la inmensa China. Pero se había consolidado en Norte America, en una parte importante del continente europeo y sobrevivía, fuertemente cuestionado, en America Latina.

Y, esto es lo mas importante, al madurar había generado en los países "centrales" una corriente expansiva de progreso, una combinación de mayor urbanización, modernización tecnológica junto con una elevación generalizada del nivel educacional, de las condiciones sanitarias y, especialmente, de las posibilidades de organización obrera. Respecto al pasado reciente era un capitalismo renovado, rejuvenecido. Se habían desvanecido como pesadillas tanto los tiempos de la crisis de los treinta, con un capitalismo sin dirección que parecía en vías de autorealizar la profecía de su derrumbe inevitable, como el periodo negro de los fascismos que, entre otras cosas, fueron una respuesta dirigista, perversamente estatalista, a la irracionalidad del laissez faire y de la mano invisible.

Desde la postguerra se había desarrollado un capitalismo que había asimilado el duro golpe de la "gran crisis", que había adquirido una gran experiencia en la regulación de sus ciclos y en la instrumentalización del gasto fiscal y que estaba consiguiendo el ajuste funcional entre los requisitos de la integración creciente de la clase obrera en los sistemas de negociación de políticas, los niveles de ganancia capitalista y las exigencias del crecimiento económico. Funcionaban sistemas de regulación ordenada de los conflictos, lo que significaba aceptar que ellos existían y que todo orden estable debía ser capaz de tolerar una dosis de conflictividad. Todavía la noción de integración no había sido substituida por la de gobernabilidad.

El atractivo desarrollista del socialismo

Pero, como aparente contrapunto paradójico, también desde la postguerra se fue renovando constantemente la esperanza en el socialismo. Mas aun, en la década del sesenta esta llegó a convertirse en el "mito" ideológico de un segmento importante de los intelectuales y de un movimiento obrero que, sin embargo, estaba integrado, en los países del Occidente desarrollado, en la repartición del poder estatal.

La situación no podía ser mas contradictoria. En la mitad de los años cincuenta las confesiones de Kruschov en el XX Congreso desmoronaron el mito stalinista y desnudaron la naturaleza represiva del sistema soviético, dándole la razón a muchas de las prematuras denuncias de Trotsky. Pero, pese a eso solo se deterioro parcialmente la capacidad de seducción del socialismo, y su verosimilitud para continuar auto-presentándose como "buen orden".

Una de las principales razones fue que las sociedades socialistas lograron proyectar, casi hasta la crisis terminal de los ochenta, una imagen de eficiencia igualitarista y de impulso desarrollista basada en el crecimiento sostenido de sus economías, en su gobernabilidad y en su capacidad, por los menos aparente, de industrializar aceleradamente países atrasados, donde, hasta su llegada, predominaban sistemas de producción semi-feudales y pre-capitalistas. Por eso mismo, el socialismo aparecía como el mejor, cuando no como el único camino hacia la modernización de las sociedades del "tercer mundo", víctimas de su atraso histórico y del creciente y acumulativo distanciamiento respecto de los centros industrializados.

El período de Kruschov fue una fase de desnudamiento y desmistificación política del pasado reciente pero también fue el momento del reto económico, de la gran apuesta a la superioridad del modelo planificado, visto como el triunfo de la razón deliberativa sobre la autoregulación y sus "irrationalidades" en la asignación de recursos. En momentos en que Europa y Estados Unidos botaban parte de sus excedentes agrícolas, los soviéticos se enorgullecían de su capacidad de asignación racional, de su pleno empleo y de su repartición equitativa.

Los iniciales éxitos soviéticos en la carrera espacial (el lanzamiento de los primeros satélites artificiales en 1957 y del primer hombre al espacio en 1961) parecieron comprobar que las nuevas relaciones sociales de producción implantadas en la URSS facilitaban la expansión acelerada de las fuerzas productivas, permitiendo transformar a una sociedad atrasada, encrucijada de Oriente y Occidente, en una gran potencia económica competitiva.

La imagen mas atractiva para sociedades atavicamente estancadas, como las de America Latina, provenia de esta capacidad de

realizar en pocos años una revolución industrial, mientras nuestro continente estaba empantanado en el dualismo, en la convivencia entre un vasto sector tradicional y un incipiente sector moderno.

El atractivo liberador del socialismo

Fue muy grande el atractivo del socialismo como fórmula de "liberación" de fuerzas productivas asfixiadas, pero tuvo aun mayor significación en la construcción del imaginario político de la época su capacidad para encarnar la esperanza de una democracia "real". Ya lo hemos dicho, el socialismo en esto sacaba ventajas de un defecto esencial del capitalismo de la época, su escasa capacidad para crear un discurso legitimador culturalmente eficiente. El Estado social-capitalista se había asentado: cada verano los llamados "pequeños burgueses" y los trabajadores de Alemania, Bélgica, Holanda o Francia se volcaban en sus "deux chevaux" o en sus "escarabajos" hacia las autorutas, buscando el sol de España, de Yugoslavia o de Grecia.

Al contrario, en los países subdesarrollados el capitalismo no era visto por los trabajadores ni por una parte importante de los intelectuales como promesa de veranos felices ni, en realidad, como promesa de nada. El horizonte no irradiaba luz o esta no era percibida. Se pensaba que el futuro (en rigor el Futuro) solo sería posible por el cambio, pero no un cambio incremental y automático, la simple evolución adaptativa, sino uno intencionado (planificado) y sobretodo global. Aquí nos topamos con un dato, que por ahora apenas nombraremos: la fuerza que habían adquirido las convicciones historicistas en la cultura política de la época.

Así el gran sacudón ideológico del XX Congreso de 1956, si bien represento el derrumbe de la fe ciega en la URSS y en la épica staliniana, no significó el desprestigio del socialismo como tal. Otras experiencias fueron capaces de validarse como modelos y focos de esperanza, algunos en abierta oposición a la URSS como Yugoslavia y luego China, otros en consonancia, como Cuba desde principios de los años sesenta.

Constituye un hecho espectacular esta capacidad del socialismo de sobrevivir a su realidad, por entonces ya múltiples veces desnudada, en base a promesas sobre el futuro: esto dice mucho sobre ciertas "apetencias" o "necesidades" que el otro tipo de sociedad existente no era capaz de llenar. Esas sociedades prósperas no colmaban las "ilusiones" de la época, ni aun en los casos en que había florecido el "Estado de bienestar", y repartían con cierta equidad. Por así decirlo, dejaban un "vacío en el alma" en una época en donde se creía que el problema de la felicidad humana podría resolverse cuando se consiguiera construir una sociedad, no solamente "mejorada", sino armoniosa.

El problema que se colocaba en el tapete no era la simple perfectibilidad del mundo sino la posibilidad de la "totalización", de la superación de la división en la perfecta unidad: el "fin de la historia".

El socialismo logra afincarse como ilusión liberadora, como único modelo de "buen orden" por su consonancia con ciertas características culturales de la época, que por supuesto (dialécticamente) contribuyó a formar. Se instaura como la única teoría que, por su radicalidad, podía "dar cuenta" del capitalismo, que proveía tanto una explicación factica como una política normativa, una propuesta utópica realizable, no por la voluntad de los sujetos, sino por las condiciones históricas. Impregnó al propio mundo católico cuyas posiciones diferenciadoras fueron perdiendo la clara identidad de antaño y substituyó a las críticas que se inspiraban del liberalismo democrático o que tomaban las banderas del humanismo.

Hay algunas condiciones culturales de la época que facilitaron este proceso que después se llamaría de "hegemonía". No es fácil describir en pocas palabras el "espíritu" de un período histórico, especialmente uno atravesado por sentidos tan contradictorios. Pero de alguna forma es necesario intentar esa caracterización porque, al dejar el vacío, es difícil entender la acción histórica. Se hace más fácil, por ejemplo, interpretar las promesas, ilusiones y proyectos de las izquierdas de ese tiempo solo como acciones no racionales o como actos pasionales.

Desde el punto de vista cultural la época puede caracterizarse como historicista. En la década del sesenta tres grandes ideas-fuerzas de ese carácter se fueron consolidando como contenido de la conciencia política de importantes actores. Primero, la suposición que las sociedades capitalistas estaban sometidas a un proceso de "superación", cuya lógica estaba inscrita en el sistema mismo, y que era actualizada por la "lucha de clases". Los sujetos estaban condicionados a cumplir su papel, incluso por encima de su subjetividad. La lucha política era planteada inevitablemente como disputa entre sistemas alternativos de propiedad, gestión y trabajo, cada uno generador de tipos diferenciados de "vida humana". Segundo, la creencia que podía cambiarse radicalmente el orden de relaciones sociales y de instituciones históricamente asentadas a través de los recursos y operaciones de la política. La revolución, cuando superaba su fase destructiva, instituía el pleno control de la razón sobre los procesos sociales, ejercida por la clase progresiva a través del Partido, su aparato de "autoconcientización", de movilización, de creación teórica y de control disciplinario del saber. Tercero, que las sociedades socialistas existentes también estaban sometidas a un proceso de "superación", por lo tanto que la esperanza de construir una sociedad armoniosa, sin antagonismos ni conflictos, la utopía del Estado "extinguido",

del hombre reconciliado con la naturaleza, consigo mismo, con los otros hombres, estaba inscrita en el propio proceso histórico.

En esos tiempos los proyectos políticos con capacidad movilizadora se formulaban como realización de una moral o como implementación de verdades. Se planteaban, según las afortunadas palabras de Paz, "objetivos meta-históricos". Más aun, tenían en su base una filosofía y mas específicamente una antropología, de manera tal que en su centro no solo había la propuesta de una nueva organización económica, sino la propuesta de una "revolución cultural".

Era un tiempo en que la política era vivenciada, por lo menos por ciertos actores, como "praxis", como forma privilegiada de la acción humana cuyo objetivo último era una emancipación, concebida de una forma muy cercana a la realización terrena de la salvación.

Todo lector cultivado sabe que los sentidos atribuidos por los actores a sus comportamientos políticos deben ser "relativizados", esto es leídos en función de la globalidad del campo y, además, escrutados en cuanto estrategias o en cuanto "ideologías". Pero también sabe que no se puede prescindir totalmente de ellos, para poner en su lugar la propia lógica de sentido del analista, un meta-discurso (interpretativo) que "clarificaría" los discursos efectivamente pronunciados. Descartar a priori los discursos a través de los cuales los actores políticos dan sentido a sus acciones para colocar en su lugar la esencia destilada del analista (la radiografía que "revela" los intereses reales que ocultaría la retórica) puede obstaculizar la comprensión de ciertas maneras épocas de hacer política. Precisamente no facilita el entendimiento de esos períodos en los cuales se persigue la transformación social como si a través de ella se obtuviera la salvación del alma o se pudiera conjurar a la muerte.

Efectivamente la ilusión mas radical que contenían las grandes ideologías vigentes en esa época no era solo la de cambiar las relaciones sociales de producción. Era algo mas profundo, la creencia que el cambio de esas estructuras económicas abriría paso a cambios, intencionadamente dirigidos, en la naturaleza social-humana a través de "operaciones" sobre la cultura. Eso llevaría al florecimiento de un nuevo tipo de hombre, libre de las alienaciones del mundo mercantilizado y deshumanizado. El cambio en las relaciones sociales de producción es la "llave de paso", no el fin en si mismo. Es la condición necesario pero en ningún caso suficiente, para la creación del "hombre nuevo".

Lo mas seductor del marxismo, aquello que le permite captar las ilusiones mas profundas del mundo contemporáneo, es que se representa a la revolución como historicidad máxima, en cuanto tal como despliegue de la razón y como "condición" del paso de la

sociedad dividida a la sociedad armoniosa. En ella se concentra, por tanto, toda la carga de pasión, esperanza y energías que suscita la posibilidad de la "emancipación".

Por supuesto que "historicismo" es un termino equívoco, porque se le entiende de muy diferentes maneras. Existen, por lo menos, dos versiones, una mas abierta y la otra mas "mitigada". El historicismo mas típico se expresa en la máxima "los hombres hacen la historia", propuesta de una historia que es producto de la acción humana libre, consciente y racionalmente orientada. El historicismo mas "camuflado" analiza los procesos históricos como producto de la "maduración" de contradicciones internas existentes en toda las formaciones sociales, las cuales enmarcan y condicionan la acción de los sujetos. De todos modos se plantea una dirección de "superación" de lo existente, solo que ella no es creada por la voluntad y la conciencia sino "portada" por actores sociales en cuanto insertos en un sistema estructural.

La idea de revolución, sea cual sea el formato de su historicismo, contiene una lógica constructivista, en cuanto implica suplantación premeditada del intercambio social cotidianizado (automático, en cuanto producto de la costumbre, tradición o internalización) por el calculo y la planificación ex-ante, por la acción intencionada. Esa lógica conducía a la burocratización incontenible que Weber y Shumpeter predijeron. Esa idea marxista de revolución, buscaba una radical politización, por tanto conducía hacia lo que decía negar, el máximo control del Estado, su reforzamiento. El deseo manifiesto de una des-estatización se vería siempre anulado por los efectos de la dinámica "constructivista". En esa forma del proceso de racionalización vio Weber el camino de la alienación, la construcción de la gigantesca "jaula de hierro" que sería el mundo moderno, cuyo forma limite eran las grandes burocracias centralizadas.

Pero por algo una gran cantidad de intelectuales, de actores políticos, la parte más activa del movimiento popular, se dejaron arrastrar por ese "constructivismo". No percibieron la racionalidad burocrática inherente a esa forma de hacer política y de pensar la "construcción del orden deseado". ¿Ocurría acaso que la vida material de los asalariados en las sociedades capitalistas había empeorado, que la "pauperización", por tanto, impulsaba a aborrecer el presente, a querer negarlo de cualquier forma?. Hemos visto que no era así, por lo menos en las sociedades con un Estado regulador.

Pero si se había infiltrado en la conciencia histórica de la época esa idea historicista por excelencia, la creencia en la posibilidad de un "fin de la historia" que era imaginado como la realización, material y concreta, de una sociedad terminal, mundo de armonía, de reconciliación, una suerte de reino de Dios en la tierra. Y no estamos hablando ni de abstracciones ni de tareas

postergadas para un lejano e incierto futuro. Ya se ha señalado el gesto retórico de Kruschov : su afirmación de que la sociedad soviética se estaba acercando a esa meta final. ¿Como no recordar el contrapunto polémico entre Guevara y Mandel por un lado y Bettelheim por el otro sobre como lograr una rápida desaparición de las categorías mercantiles y de los residuos ideológicos burgueses en Cuba, que impedían la realización del "hombre nuevo?. O ¿como no recordar la celebración de la "revolución cultural" china como un paso hacia el advenimiento del Futuro?

La revolución, cuya finalidad última era la eliminación de las clases, la extinción del Estado, la creación de un nuevo hombre reconciliado con sus necesidades y realizado a través de la plena expresividad constituita, en rigor, la materialización de una especie de "salvación terrenal". Ella permitiría a los hombres la posibilidad temporal, en el mundo, de sobrepasar los límites de la condición humana. El comunismo representaba la realización en la tierra de la felicidad prometida en el Cielo.

Esta representación de la historia era muy fuerte, pero, en realidad, en la década del sesenta ya nadie era víctima inocente de la idealización. Pocos tomaron en serio a Kruschov cuando anuncio el acercamiento al comunismo. Ningún partidario ilustrado del socialismo se hacia ilusiones en cuanto al desarrollo en esas sociedades de la democracia obrera. Se creía en el futuro pero sin idealizaciones sobre el presente. Casi nadie discutía que los socialismos reales estaban plagados de escorias, de fallas, de imperfecciones, aun de monstruosidades. Pero, ¿porque al final cualquier deformidad de esas sociedades era perdonable?. Esa tolerancia, que efectivamente implicaba un doble estandar, se basaba en la convicción de que para conquistar esa especie de comunidad mística, ese verdadero "otro mundo" que seria la sociedad libre de toda explotación y de todo dominio, era necesaria una purificación, el paso por la inevitable fase ascética de una "dictadura positiva", la de la clase obrera, con la cual se realizaria el fin de toda dictadura. Todo se justificaba porque se estaba en la etapa de difícil "materialización" de las condiciones para el pasaje desde la sociedad dividida a la sociedad comunitaria.

Las sociedades socialistas representaban el futuro porque en ellas lo principal, en el sentido de lo básico, ya estaba realizado: esto era la socialización de los medios de producción. Lo demás vendria por añadidura, quizás entre dolores y sufrimientos, pero finalmente llegaría porque la "condición estructural" estaba cumplida. Sus impurezas, cualesquiera que estas fueran, eran tolerables, porque esas sociedades estaban en el camino de realización de la promesa, el sueño que Marx profetizara en una única frase, "a cada uno según sus necesidades". ¿Como no perdonar las "fallas de ejecución", aun si ellas vulneraban "derechos humanos", cuando se estaba trabajando

en la lenta pero segura construcción de una sociedad plenamente racionalizada, no solo más equitativa sino una sociedad donde iban a desaparecer la escasez y la necesidad?

Además, cada cierto tiempo, una nueva esperanza, un nuevo experimento, le permitía a los vacilantes reconquistar las ilusiones. Los primeros años de la postguerra estuvieron plagados de revelaciones sobre la inhumanidad del socialismo burocrático, provenientes del propio campo progresista y aun del campo marxista. El discurso estigmatizado de los propios disidentes marxistas se hizo más verosímil y obtuvo audiencia entre algunos intelectuales, como paso en Francia con la revista "Socialisme et Barbarie", donde colaboraron Castoriadis y Lefort. Pero aquellos a quienes las impactantes revelaciones sobre los campos de trabajo forzado o el duro aplastamiento de la rebelión de los obreros berlineses les abrieron los ojos sobre la realidad represiva del stalinismo no se vieron enfrentados a una impasse moral que los forzara a renunciar al socialismo. En parte por el discurso de la "purificación" y el "camino ascético" pero también porque a comienzos de los cincuenta ocurrió el rompimiento entre la URSS y Yugoslavia y unos años después el comienzo de la experiencia autogestionaria. Yugoslavia empezó a ser vista como la nueva alternativa, un "socialismo de rostro humano" sin el despotismo que imperaba en la URSS. Este fue el primero de los cismas, criticado por los soviéticos como "desviación de derecha" pero valorada por otros, entre ellos los socialistas chilenos, como modelo de socialismo descentralizado con participación obrera.

En la década del sesenta la revolución cubana y la "revolución cultural" china acapararon las esperanzas de una "renovación", desplazando el interés por la experiencia yugoslava, a la cual (por lo menos los cubanos) criticaron como "corporativismo obrero".

Los significados de la revolución cubana

Es imposible entender el clima cultural y política de la década del sesenta en América Latina sin referirse al proceso cubano. Este fue decisivo en la conformación del campo cultural global, especialmente en el desarrollo de las ideas y de la mentalidad de la izquierda de la época.

El triunfo de la revolución en Cuba, en el "patio trasero" de Estados Unidos, tuvo numerosos significados. Primero, Cuba aparecía demostrando, especialmente después del triunfo de Bahía Cochinos en 1961, que el "imperialismo" tenía eslabones débiles y era incapaz de derrotar en América Latina a una revolución en la cual se fundían socialismo y nacionalismo. No es ocioso recordar que esa derrota fue anterior a la de Vietnam y que más tarde, en 1965, el mismo Estados Unidos aplastó sin miramientos la

implantación de un régimen democrático-nacional en República Dominicana, demostrando que había aprendido la lección de Cuba.

Segundo, Cuba permitió la reaparición, en una forma "modernizada", de la fe en la lucha armada. La guerrilla era intermedia (por así decirlo) entre la expedita insurrección bolchevique y la "larga guerra" china. Los teóricos y propagandistas cubanos se afanaron en universalizar su experiencia particular, afirmando la generalidad de su fórmula revolucionaria, aun en sus aspectos tácticos. Rechazaron los intentos por delimitar la experiencia cubana, por afirmar la historicidad de sus procedimientos, operación que intentaron realizar sectores gradualistas y pacifistas de la izquierda latinoamericana, con Arismendi y Corvalán a la cabeza.

Además desde Cuba se patrocinaron y alentaron a casi todas las experiencias armadas que tuvieron lugar en el continente desde comienzos de los sesenta. En ese campo los cubanos, por mucho más largo tiempo y con mucho menos sensibilidad ante los fracasos, compartieron el error de diagnóstico de los dirigentes soviéticos de los años veinte, quienes forzaron los intentos revolucionarios abortados de Hungría y Alemania: la obsesión por la continentalización de la revolución no les permitió captar que un triunfo conseguido por la violencia o la vía armada, la ruptura de un eslabón débil de la cadena, siempre reforzaba los controles de la dominación y producía un efecto de cierre. Entre Rusia y China pasaron más de treinta años, así como pasaron casi veinte entre Cuba y Nicaragua. La admiración suscitada por la gesta de la Sierra y luego por la de Bahía Cochinos tendieron a hacer olvidar el carácter excepcional, infrecuente, de una revolución socialista triunfante.

Pero el error de perspectiva de los cubanos no solo fue más persistente que el de los ideólogos soviéticos de la III Internacional sino fue mucho más profundo, puesto que crearon una ideología de "moralización" de la lucha armada. Esta dejó de ser objeto de análisis en términos de racionalidad instrumental, por dejar de estar sometida al estudio de la correlación de fuerzas, al cálculo de costos y oportunidades alternativas, para convertirse en un "trascendental", en un fin en sí mismo. Se produjo una verdadera metamorfosis del medio en fin.

Existió, además, otro aspecto de la revolución cubana que no ha sido suficientemente subrayada y que es, sin embargo, muy importante para la comprensión de la situación chilena. El castrismo hizo importantes aportes teóricos para la renovación del marxismo latinoamericano. Ayudó decisivamente a reformar, sin abandonarlo, el enfoque del historicismo positivista-economicista.

Al principio la "heterodoxia" teórica de la revolución cubana se presentó como defensa de un historicismo voluntarista o

"subjetivista", colocado explícitamente en contra de una "ortodoxia" que localizaba las oportunidades objetivas de la revolución en el capitalismo desarrollado y que condenaba al movimiento obrero de los países coloniales o subdesarrollados a la oscuridad del etapismo modernizador.

Quizas sin mucha conciencia del "enjeu" teórico, los cubanos hicieron suyos los argumentos usados por Gramsci en su celebre artículo "La revolución contra El Capital". Como se sabe, para este el significado de los acontecimientos de 1917 había sido el de una renovación anti-economicista del marxismo, una corriente de aire fresco que barrió las viejas tradiciones y los enfoques estereotipados, superando el aburguesamiento del marxismo predominante con su conformismo gradualista y su constante postergación de la revolución. Gramsci enfatizaba la lógica historicista-subjetivista de la voluntad, de la conciencia de clase, contra la lógica historicista-positivista de la necesidad, del desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero, en realidad, el aporte mas influyente del castrismo en la teoría se concretizó cuando fue abandonado ese filón "voluntarista". Ese aporte consistió en una relectura de la idea de "necesidad histórica", realizada por los intelectuales de la corriente mas radical de la dependencia. Estos corrigieron las tentaciones historicistas-voluntaristas o "subjetivistas" para afirmar la "necesidad actual" del socialismo desde una lógica estructural. El objetivo de ese discurso anti-etapista consistió en demostrar que ya no había espacio ni condiciones de viabilidad en America Latina para un nuevo intento de modernización en el marco del capitalismo ni para una "tercera via".

El aporte teórico de los "dependentistas" radicales como Frank, dos Santos o Marini se realiza dentro de una atmósfera cultural "enrarecida" por la creencia mítica en el carácter ineludible de la revolución. Ellos realizaron, especialmente Frank, una revisión crítica de la historiografía en la cual se apoyaba el gradualismo, para desembocar en la tesis que el subdesarrollo era la forma de ser del capitalismo atrasado y no una etapa superable. Con esa afirmación se esfumaba la fundamentación etapista de la "necesidad histórica", para la cual el socialismo aparecía postergado y pospuesto y, en su lugar, se construía un discurso, de corte igualmente positivista-estructuralista, sobre la actualidad del socialismo. Los teóricos radicales de la dependencia proponen una teoría sobre la relación metrópoli-satélite de la cual se deriva una relectura histórica que representa una crítica de los programas "modernizadores de izquierda".

Esa es una clave de la época: la inmediatez de la revolución argumentaba como necesidad y no como posibilidad. El planteamiento de reformas pasa a ser considerado como

claudicación, tanto por razones morales o "subjetivas" como por constituir políticas desacompañadas respecto al tiempo histórico.

En ese aspecto la obra de Régis Debray, un sofisticado intelectual formado en la Ecole Normale bajo la influencia filosófica de Althusser, representa una especie de "aboutissement". En sus textos políticos más directamente influidos por el castrismo, se da por superada, operando básicamente a través del silencio, la reflexión marxista clásica sobre el carácter de la revolución. Su celebre libro "La revolución en la revolución" no es un texto de discusión teórica o histórica. Sencillamente no abre debate sobre esos temas porque la "historia ha dado su veredicto", esos problemas ya están resueltos por "la práctica de la revolución cubana". Entonces lo que escribe es un texto que "está más allá" de ese pórtico, porque se refiere a la "puesta en operación". Su libro principal (por lo menos el más conocido y el que produjo el mayor impacto) no discute ni la "inmediatez" de la revolución ni su carácter armado sino discute problemas de técnica político-militar.

La premisa de Debray, ya en su primer libro ("America Latina: algunos problemas de estrategia revolucionaria"), es que "Cuba ha hecho pasar bruscamente la lucha de clases latinoamericana a un nivel superior". Esto significa que se parte del axioma de la "necesidad impostergable" del socialismo. Este deja de ser pensado, como lo hacía el etapismo comunista, como "lejano futuro" estructuralmente determinado, la culminación de un proceso gradual de modernizaciones y reformas que serían su insoslayable antesala.

Debray fue, en sus obras juveniles, un divulgador ilustrado de la concepción guerrillera. Por lo tanto aunque ponía temas distintos sus perspectivas básicas son iguales: la necesidad inmediata del socialismo y la vigencia de la lucha armada. Ambos disparan sus armas contra las concepciones incrementalistas y pacifistas y, lo que es más importante, están insertos en el mismo mundo de creencias, ilusiones y axiomas apriorísticos.

En resumen, el socialismo es visto por una izquierda, que -como la chilena- había ensayado las coaliciones reformistas con el centro o con el populismo y seguido fielmente la trayectoria de la lucha electoral y parlamentaria, como "único camino" de salida de la crisis nacional, incluso del estancamiento económico.

Tres cuestiones favorecen la capacidad de seducción de la revolución cubana. La primera es que convoca a una política concebida como gesta o épica, como sacrificio y entrega de sí, conectándose con las profundas raíces católicas de la cultura latinoamericana. La segunda clave es que presenta al socialismo como resolución de la situación sin salida de las economías

latinoamericanas. La tercera clave es la ya señalada debilidad cultural del capitalismo, su incapacidad de "persuadir" como camino de futuro, carencia que era mucho mayor en los países periféricos y atrasados. No tenía fuerza cultural, no había creado ni armas ni recursos para ser creíble como alternativa de "buen orden" o siquiera como fórmula de desarrollo.

En Chile existía una imagen de ineficacia del empresariado como agente del desarrollo y una mucho mayor confianza en el capitalismo de Estado o regulado por el Estado que en el capitalismo de mercado. Los empresarios aparecían como cuasi-parásitos que conseguían franquicias particularistas y que sobrevivían por la protección estatal de los mercados pero que no tenían imaginación para innovar ni una verdadera ética del interés público.

En los países centrales los altos niveles de integración social producida por los programas sociales del Estado bienestar habían debilitado fuertemente la creencia en el derrumbe inevitable del sistema. Sin embargo en algunos países periféricos era de "sentido común" la idea de que en ellos solamente una "tercera vía" o el socialismo proporcionarían una posibilidad de despegue y de crecimiento sostenido. Cuba fue la encarnación material de esas esperanzas.

Por otra parte a fines de la década del sesenta, en los mismos países desarrollados, el capitalismo de la abundancia se vio enfrentado a rebeliones estudiantiles o movimientos contraculturales, como el movimiento hippie. Estos eran síntomas de su debilidad en la producción de legitimidad, en la capacidad de significar como un buen orden posible a esas sociedades, donde una asentada democracia política se combinaba con un Estado-providencia, que tendía a proteger la equidad dentro del marco de relaciones sociales básicamente capitalistas.

En los países desarrollados se vivía un desencanto paradójico, derivado de la prosperidad, que se volcaba en una crítica al vaciamiento de sentido del mundo masificado y consumista, cuya expresión teórica más sofisticada fue Marcuse. En este la crítica al capitalismo está englobada dentro de una crítica al mundo moderno, bajo la figura de las sociedades industriales. Con su pensamiento, en el cual se combinan el punto de vista de las teorías críticas "frankurtianas" con el psicoanálisis heterodoxo, pasa algo semejante que con el marxismo: se convierte en "filosofía popularizada". Con ello adquiere capacidad movilizadora, pero sufriendo las consecuencias del proceso reduccionista mediante el cual una teoría se transforman en un conjunto de ideas-fuerza.

Las transformaciones de la Iglesia

La Iglesia culmina en la década de los sesenta un proceso de profundas transformaciones que habían comenzado con la publicación de la Rerum Novarum en 1891^{1/}. Esa Encíclica, con la cual se inaugura, como se sabe, la llamada "doctrina social de la Iglesia" constituye un momento crucial en la constitución de la interpretación católica del mundo moderno. Representa una pieza clave en la superación del momento defensivo, una de cuyas expresiones más perfectas, pero también terminal, fue la Encíclica Quanta Cura de Pío IX. Esta constituye la negación atemorizada de un mundo moderno que, en su lucha por hegemonizar la cultura, enfatiza la omnipotencia de la razón y la capacidad develadora de la ciencia.

No tenemos espacio para intentar una interpretación global del pasaje, por otra parte también sinuoso, desde la negación reactiva contra el "modernismo" hasta la crítica, más moderada y "equitativa", del mundo moderno que ya se encuentra en León XIII. La misma expresión "modernismo", usada por Pío IX en sentido peyorativo, fue acuñada para semantizar la distancia frente al racionalismo y el secularismo del pensamiento heredero de la Ilustración pero también la "aversión" frente a la concepción atomista-individualista del liberalismo dicióchesco y frente a la moral utilitarista.

Como se sabe una de las grandes tareas políticas que León XIII intentó fue reconciliar al Papado con la III República francesa, a través de la influencia de los liberales-católicos sobre los republicanos moderados. Esta reconciliación implicaba una ruptura con el tradicionalismo monárquico de la gran mayoría de los fieles católicos y representaba un acto simbólico de "normalización" de las relaciones entre la Iglesia y un mundo burgués que amenazaba cristalizarse en su anticlericalismo. León XIII no solamente representa la apertura de la Iglesia hacia la "cuestión social" sino el esfuerzo, en parte frustrado, de producir la reconciliación política, por lo menos en Francia, con la burguesía devenida clase dominante. Es muy interesante, en todo caso, que en León XIII el realismo de la razón de estado no lo condujera a la abdicación de la crítica ideológica al mundo moderno y al capitalismo.

Pero, de todos modos, la Encíclica Rerum Novarum significa un cierto viraje en la interpretación del mundo moderno. A partir de entonces se consolida una argumentación sincretista que combina

^{1/} En todos los temas este ensayo ha optado por sacrificar el análisis riguroso y pormenorizado a la construcción de una visión global. Espero que en ciertos casos esto represente una ventaja. En el caso de la Iglesia Católica estoy seguro de haber quedado en deuda.

la crítica con la aceptación. Se rechazan los excesos de la modernidad, sus manifestaciones ideológicas imbuidas de soberbia racionalista y su individualismo posesivo, pero no su esencia cultural ni sus contenidos institucionales básicos. Por ello también con esa Encíclica aborta la posibilidad de desarrollar una propuesta alternativa que, para existir, hubiese tenido que corregir la concepción predominante del derecho de propiedad como derecho natural primario.

La doctrina social de la Iglesia realiza una crítica antropológica del socialismo y del liberalismo, pero ella no es homóloga. A uno lo rechaza y lo niega y al otro lo critica en cuanto realización imperfecta. Por esa falta de equidistancia el alternativismo de la doctrina social de la Iglesia es nominal, porque en el fondo existe en ella un argumento de jerarquía ética de los "errores". Esto también tiene explicaciones histórico-políticas: el marxismo y luego la revolución bolchevique asumieron la continuidad de la tradición jacobina anticlerical y se colocaron en el campo del ateísmo.

Realizamos este "tour d'horizon" histórico para poder atisbar algunos de los múltiples significados del Concilio Vaticano II, que se prolonga entre 1962 y 1965. Ese Concilio realiza una operación de abertura hacia el socialismo, semejante a la que realizó León XIII con el "republicanismo". En este caso puede decirse que esa reconciliación fue más cultural que política o doctrinaria.

En parte culminó un cambio de atmósfera que había comenzado antes. La noción de revolución siguió siendo sospechosa, a menos que se usara por analogía, pero cambió la clasificación moral de los revolucionarios. Se les borra el estigma semi-diabólico que se les había colocado y hasta fueron aceptados en la categoría, por otra parte sujeta a reinterpretación, de los "humanistas". Esto implicaba realizar un giro y dejar de asimilar a los "enemigos del orden" con los "enemigos de la fe". Pasaron a adquirir la categoría de "hombres de buena voluntad", cuyas creencias son equivocadas pero no sus actos de sacrificio y abnegación por los más pobres.

Pero más importante es el fortalecimiento de la dimensión intramundana de la salvación. La idea de que la salvación provenía de la fe respaldada por las obras también sufrió la influencia historicista. Se refuerza la dimensión más ascética de la fe, la exigencia de un vínculo fe-vida, ligado a la idea de la existencia de un "plan de Dios" respecto de la historia. Se critica la práctica ritualista y se enfatiza la perspectiva que ser cristiano exige desear un mundo más humano y luchar por conseguirlo.

Se trataba de una Iglesia inducida, por sus contradicciones con el mundo moderno, a la búsqueda de una purificación.

Autoconsciente de sus concomitancias con los "poderes mundanales" y con el "mundo establecido", que le habían sido tan criticadas, trata de evitar las tentaciones "constantinianas". Realizar los deseos de Dios sobre la historia no puede ser, en esa atmósfera, restablecer el poderío terrenal de la Iglesia o luchar por fortalecer sus privilegios. Lo que se busca es que la Iglesia asuma el papel profético de la anunciación de un mundo nuevo y se haga participe de un proyecto transformador "al lado de los pobres".

No es este el espacio para explicarse porque una parte importante del pensamiento teológico inspirado en esta voluntad emancipadora se "sociologiza" y cae en el campo gravitacional del marxismo. Quizas conviene indicar, como hipótesis, que se trata de una Iglesia que privilegia la dimensión pastoral. Esto significa que re-elabora sus dimensiones rituales y cognitivas para privilegiar la eficacia de su capacidad comunicativa, integrativa y movilizadora.

3. La Unidad Popular: ideas, estrategias, fantasmas

Este era, por lo menos en parte, el campo cultural donde se fueron forjando las ilusiones y sueños de la Unidad Popular. En verdad, entre esas murallas y límites se constituyo el mundo ideológico, el imaginario con el cual la Unidad Popular construía su realidad objetiva, realizaba sus calculos y los establecía como "saberes", fundamentos de una "política científica". Como es obvio, a su vez esas producciones de verdad eran constituyentes de ese campo cultural. Las separaciones que se hacen para observar e interpretar son instrumentales.

No se puede intentar en este artículo un análisis de los acontecimientos ni siquiera de los procesos políticos del 70-73. Solo se indicarán algunas tendencias, apuntando a reflexionar sobre las condiciones de la racionalidad política en situaciones de polarización.

a) La necesidad del socialismo

La Unidad Popular estaba estructurada en torno a ciertas ideas o creencias centrales, en todas las cuales se observa una forma específico de asumir el ethos historicista.

Una de las ideas básicas de la izquierda de la época, cuya elaboración misma y cuya hegemonía se realiza en los límites de un campo cultural historicamente constituido, era la "necesidad del socialismo". En ella se observa claramente la influencia de un historicismo formulado en clave estructural. Siguiendo a Popper habría que decir que el marxismo es, por definición, un

historicismo. Pero, existe una gran diferencias entre las versiones mas subjetivistas y las mas estructuralistas. Es en estas últimas donde puede surgir, con mas facilidad, un énfasis en la "inevitabilidad" del socialismo, cargado de consecuencias políticas. La otra lectura no está exenta de esa posibilidad, pero en ella no se formularía como necesidad determinística.

En la clave estructural aparece la noción del sujeto como "portador". Este es pieza activa, pero operativamente delimitada a una función, en esa especie de "maquinaria" que era la historia. Marx había dicho que la historia la hacian los hombres en el marco de condiciones dadas. Usando una analogia borgiana, puede decirse que la hacian de la misma manera que el reloj "hace" el tiempo. La diferencia entre una "maquinaria" o un "artefacto" y el universo mecánico es que la primera no solamente es creación humana sino requiere del manejo y de la intervención.

En todo caso, en ese énfasis hay elementos culturales que forman parte de la "retórica" de una época, pero se trata de la "exageración" de una idea distintiva del marxismo como interpretación de la historia, la noción clave de "superación".

La "tematización" de la época era muy radical, porque se partía de la base que estaba agotado el llamado "etapismo modernizador". Se creía que la opción inevitable era entre el socialismo rápidamente realizado o la descomposición, la crisis que conduciría al fascismo. "Socialismo o Fascismo" fue el titulo perentorio del libro de Theotonio Dos Santos aparecido en Chile en 1972.

En los marcos del sistema político chileno era muy difícil avanzar hacia ese "socialismo necesario" a través del transito institucional, tanto por el sistema sofisticado de "contrabalances", como por el bloqueo a la influencia directa de las masas politizadas. La Unidad Popular no contaba con la mayoría estatal pero si con masas politizadas con alta capacidad de movilización. Pero el sistema, a su vez, contaba con múltiples válvulas de seguridad para frenar los embates de quienes buscaran romper los cuidadosos equilibrios en los cuales se había basado la sociabilidad política. La presencia de los militares no estaba en la conciencia inmediata de los actores porque eran la última valla y no la primera.

Por tanto, sin cuestionar el presupuesto de la actualidad inmediata del socialismo y su exigencia imperativa, la izquierda se cerraba la posibilidad de usar la formula política a la cual recurrieron los grupos en el poder, la negociación mediante compromisos o transacciones. Negado ese camino, porque el socialismo era necesario en sentido fuerte, no había mas derroteros que una estrategia polarizadora de cambios extra-parlamentarios o la preparación de una insurrección.

Esta última posibilidad pareció tentar a algunos sectores de la izquierda. Pero, mas allá de los esfuerzos del Mir, casi no se aplicaron estrategias sistematicas ni siquiera una vasta gama de operaciones concretas. Se habla mucho, desde 1965 en adelante de la importancia de la lucha armada o de la combinación de formas de lucha. Pero, en rigor, lo que mas hubo fueron discursos. Un coqueteo con las palabras, la aventura de decir mas que la de hacer, sintoma casi inequívoco de una "retorificación" romántica de la política. En verdad, el problema de la violencia, de los medios y estrategias para realizarla no fue nunca abordado seriamente en términos de racionalidad instrumental. Constituyo, en la practica, una forma de evasión de las duras realidades del aislamiento progresivo, de la perdida creciente de iniciativa histórica. Cuando mas se degradaba la situación mas se aludía al asalto al poder, mas se enfatizaba la necesidad de "avanzar sin transar".

b) La lógica de una estrategia de cambios extra-parlamentarios

La estrategia que realmente se siguió fue la de los cambios extra-parlamentarios. Resulta difícil explicar porque la Unidad Popular mantuvo durante tanto tiempo esa estrategia limite. Es evidente para el análisis ex-post, pero lo era también en el momento, que esta modalidad contenía un alto riesgo de crisis catastrófica. Tensionaba al extremo el sistema político y derechizaba al centro, facilitando con ello las operaciones golpistas de la derecha. La explicación mas plausible es que para la Up en su conjunto, incluso para sus sectores mas moderados, era imposible renunciar a la creencia en la actualidad de la revolución y en la necesidad imperiosa del socialismo. De hecho ni Allende ni el Partido Comunista, que eran las principales fuerzas de tendencia negociadora, pudieron imponer el único camino lógico, la transacción.

Esas fuerzas, pese a su poder electoral y posicional, eran débiles porque la "necesidad del socialismo" se estableció en un específico código de racionalidad. El mecanismo tiene dos características: se formula la necesidad del socialismo como axioma y se apela, para justificarlo, a la lógica del calculo racional, pero cerrando la posibilidad de una deliberación argumentativa o de algún tipo de verificación. En la practica actúa como un mito, como una formulación sobre la realidad que tiene capacidad de interpelación pero no se puede someter a prueba. Pero es un mito formulado como verdad científica y que se presenta como producto del calculo estratégico.

Usando las estrategemas de una racionalidad equivocada, los partidarios del compromiso político eran doblemente descalificados. Lo eran tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista de la eficacia. Esta última llevo a ser,

desde el punto de vista de sus efectos, la principal crítica. La razón es que anulaba la invocación del realismo, la justificación de que el compromiso era necesario para evitar la catástrofe, aunque no fuera bueno. La debilidad principal de los negociadores, aquella por la que fueron arrinconados y transformados en actores vacilantes, consistió en que sus análisis realistas de la correlación de fuerzas no estaban sustentados en una teoría capaz de combatir la superstición política de la época, la idea que solamente el socialismo proporcionaba un camino de desarrollo.

Al ser incapaces de cuestionar el axioma de la necesidad inmediata de la revolución socialista los negociadores fueron cogidos en la trama de una culpabilización difícil de afrontar, la de no atreverse a realizar los designios históricos.

c) La construcción de la UP como peligro diabólico

Los resultados electorales de marzo de 1973 aumentaron la sensación de un equilibrio catastrófico de fuerzas. Con ellos se le cerró a la oposición la posibilidad de una destitución legal del Presidente, única solución pacífica existente dentro del sistema para resolver los casos de aguda discrepancia entre Ejecutivo y Parlamento.

Además los resultados ratificaron la "peligrosidad" de la UP, puesto que, aun en la etapa culminante de la crisis, mantuvo una fuerza electoral y de masas significativa. Fue capaz de concitar firmes lealtades, resistentes a cualquier erosión de la "performance".

Por esto mismo, entre otras razones, se desarrolló un miedo justificatorio de la conspiración. La conducta de los opositores también revela una especie de compulsión catastrófica. ¿Porque no se dejó pasar el tiempo que traería consigo un mayor debilitamiento?, ¿porque esta necesidad de la oposición de llegar hasta el límite?. Es importante anotar que la UP no está construida en el imaginario de la oposición como un simple oponente sino como un enemigo. Además como un enemigo al que se le asigna una capacidad diabólica: recursos múltiples, amoralidad respecto a los medios, una capacidad casi sobrenatural de inventar ardides y estratagemas.

El pavor que genera la UP no proviene solo de su discurso plagado de amenazas (hegemonía obrera, revolución, dictadura del proletariado): la mayor parte de la elite opositora percibía que esas palabras formaban parte de una retórica. Por tanto el componente principal del miedo que inspira reside en otros aspectos, uno de ellos es esa capacidad de despertar adhesiones

que superaban el calculo racional, que eran adhesiones cercanas a la entrega total.

d) Los elementos religiosos de la racionalidad politica

En realidad, esa forma de apoyo refleja una metamorfosis de la creencia politica, generalmente de tipo racional-instrumental, en un tipo especial de creencia religiosa, la fe quiliastica.

Sabemos que en el periodo 1970-1973 muchas de las decisiones politicas de la izquierda no pueden explicarse por un analisis estrategico, aunque formalmente sea esa la logica que se invoca. Buena parte de esas decisiones estan inspiradas por una actitud mesianica, por una vision casi milenarista del socialismo. La obsesion por impulsar la revolucion tiene componentes fuertes de profetismo.

Quizas en la formacion de esta mentalidad tuvo influencia la masiva incorporacion de cristianos al campo del socialismo y el desarrollo de la "teologia de la liberación". Pero el componente principal tiene que ver con la revolucion cubana. La critica que esta realiza del gradualismo es doble, es politica-estrategica pero sobretodo es moral. Con la revolucion cubana tiene lugar una profunda redefinicion de la politica en cuyo centro hay una concepcion sacrificial de la militancia. Ser consecuente, la maxima expresion de la etica revolucionaria, implica heroismo, la entrega de la vida, en ocasiones el martirio. Esa vision de la politica es profundamente religiosa: a traves de la militancia consecuente se consigue la salvacion del alma.

El planteamiento de la necesidad del socialismo, entonces, tiene un fuerte sesgo providencialista. No es extraño que muchas de las imagenes del Che muerto tengan un provocador parecido con los martires cristianos, incluso con Jesucristo. Al fin y al cabo se trata de la misma "estetica".

Esta atmosfera politico-moral creada por la revolucion cubana repercutio con una fuerza oscura, casi solapada, en la accion de esas izquierdas parlamentarias y electoralistas. Las increíbles fallas de la capacidad de calculo politico de organizaciones bien adiestradas en ese oficio, se explican por los efectos subterranos de la culpa, en el campo de lo consciente y, en el campo de las ideas, de lo pensado, por la adiccion a la noción historicista-positivista de necesidad, que provenia de la tradicion determinista del marxismo, de componentes de fe profetica, con tonalidades milenaristas.

La reflexion sobre los profetas desarmados que Maquiavelo consagro a Saveranola (y en la cual se inspiro Deutscher para caracterizar a Trotsky) le viene como anillo al dedo a la

izquierda chilena de visperas del golpe. En ella se observa la misma mezcla de grandilocuencia y falta real de recursos. El patético relato de Altamirano, secretario general del PS y adalid de la línea dura, sobre su soledad y abandono en los primeros días después del golpe, muestran la distancia existente entre las palabras y la realidad efectiva. Esta se encargó de demostrar con brutalidad que era muy distinta de la realidad exultante y optimista construida en la cabeza de esos políticos, con su visión romántica sobre la capacidad de resistencia del pueblo y sobre sus propias capacidades sobreevaluadas de heroísmo.

En un hermoso cartel que Roberto Matta realizó en 1972 se lee: "Allende quiere decir ir siempre más allá. La tradición del futuro". En realidad, no hay nada más que agregar. Quizás podíamos haber comenzado con esa cita. Y también terminado. Es la mejor enunciación del espíritu de un tiempo histórico.

BIBLIOTECA
FLACSO
SANTIAGO

