

SOBRE LA POLITICA EXPULSADA Y LA IRRUPCIÓN PLEBEYA

MABEL THWAITES REY [\[1\]](#)

IDEAS Y CLASES DOMINANTES

En “La ideología alemana”, Marx plantea que las ideas dominantes en cada época histórica son las de la clase materialmente dominante. “La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. Ello nos permite entender que los hombres conciben el mundo de acuerdo a las condiciones en las que lo producen, de donde se sigue que aquellos que disponen de los medios materiales de producción, tienen también el dominio de la reproducción ideológica. Es decir, pueden difundir una visión del mundo acorde con la defensa y reproducción de sus intereses, y explicar su propio lugar de privilegio en el reparto social de modo de convertirla, en términos muy generales y abstractos, en la justificación “oficial” del estado de cosas que las coloca como ganadoras en el reparto de bienes materiales y simbólicos. “En efecto, -dice Marx- cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”.

Pero en la medida en que la vivencia cotidiana del orden social le muestra a los perdedores su propia situación desventajosa, es esa misma experiencia “práctica” lo que les otorga la posibilidad de comprender su condición de explotación y, por tanto, de intentar modificarla. El proceso de comprensión deviene así construcción de ideas y discursos capaces de confrontar con los dominantes en los distintos planos de la realidad social. Es por eso que puede hablarse de la primacía histórica de las ideas dominantes, pero no de su exclusividad, porque la complejidad de la realidad social anula toda chance de reducir a una –la dominante- la multiplicidad de variables –reales o potenciales- explicativas del orden social.

Cuando se habla de pensamiento único se hace referencia a una relación de fuerzas sociales expresada en el nivel mundial, que le permite al capitalismo actual presentarse como opción excluyente de organización de la vida humana, y pretender eliminar toda formulación contradictoria y confrontativa que permita potencialmente disrumpir el esquema actual de reparto de poder. Como señala Dinerstein (1998), “el pensamiento único es la ideología hegemónica que se atribuye ser la única interpretación válida acerca de lo que ha pasado, de lo que sucede en el presente y de lo que es políticamente factible en el futuro. Su existencia no indica el logro de consenso social, sino una extraña combinación de desapasionamiento y violencia, pues apunta a anestesiar, cuando no aniquilar, cualquier intento de explorar en “lo que podría ser...””.

La gran revolución teórica y política que introdujo Marx fue transformar la utopía de cambiar el mundo en un proyecto posible y realizable, no a partir de perseguir la justicia en abstracto, sino de descubrir que ya en el presente están dados los elementos concretos que la vuelven posible. No basta decir que el capitalismo es malo e injusto. No es suficiente una crítica moral o ética. Para movilizar el caudal de fuerzas necesario para enfrentar un sistema de tamaña opresión hace falta demostrar que ese no solo es un proyecto deseable sino también factible. Con ese objetivo Marx investigó en profundidad el modo en que se articula la forma en que los hombres producen (producción social) con la forma de dominación. Al percibir la contradicción entre unas fuerzas productivas cada vez más sociales -es decir, que involucran y entrelazan a cada vez más personas- y relaciones sociales signadas por una concentración en pocas manos de los medios de producción y, por ende, de la riqueza social, Marx encuentra un sentido general de la historia cuya resolución final -materialmente posible, aunque nunca ineluctable-, es cambiar las relaciones sociales en el sentido de permitir un desarrollo más pleno de las fuerzas productivas y, por ende, de los hombres mismos. Como proyecto revolucionario, se trata de abolir la propiedad privada de los medios de producción, que es donde arraiga la explotación de las clases no propietarias, y sentar las bases materiales para relaciones sociales igualitarias y no coercitivas. La revolución social, entonces, no es un mero imperativo de justicia, sino la adecuación más racional a las necesidades del progreso humano, al que sin embargo solo se arribará por la acción decidida de los propios interesados en la transformación social. El socialismo, así planteado, no es la reivindicación de una clase social para sí misma, para su beneficio inmediato y exclusivo, sino la instancia en que se puede liberar al conjunto social de los límites impuestos al desarrollo humano por el modo de producción capitalista, que suma constitutiva e inexorablemente injusticia a su irracionalidad.

Pero Marx, Engels y Lenin advertían que este proyecto de sociedad superadora no iba a nacer por sí mismo de las propias contradicciones del capitalismo, sino que debía ser gestado por aquellos que, en primera instancia, serían sus principales beneficiarios: los proletarios. Porque la contradicción, aunque objetiva, no es autoevidente y, además, implica que hay grupos sociales que se benefician considerablemente del orden existente, y lejos están de percibir la irracionalidad global que plantea el capitalismo como sistema. Únicamente las víctimas, entonces, solo los que no tienen nada que perder, solo los oprimidos por ese sistema pueden tener interés objetivo en encabezar su transformación y luchar por ella hasta el final. Claro que el proceso de hacer evidente lo inmanente, es decir, comprender el carácter de la explotación y convertir este entendimiento en vocación de actuar para revertirla, es el territorio básico de la lucha política.

Puestos entre paréntesis los interminables debates sobre el sentido, validez y certeza de las principales tesis marxistas, no puede desconocerse que la confianza en proponer una transformación cuya justicia radica no en el mero deseo de igualdad en abstracto, sino en su posibilidad objetiva de ser materializada porque se entronca con el sentido del desarrollo histórico de las fuerzas productivas, resulta central para entender las luchas populares de este siglo. Ello no debe ser confundido, sin embargo, con las lecturas economicistas que tuvieron gran difusión durante el siglo XX, sobre todo a partir del empaquetamiento dogmático y simplificado que le propinó al marxismo la versión "oficial" stalinista. Lo que tratamos de subrayar es que la fuerza de la teoría marxista no reside en la propuesta utopista de un mundo

feliz que sale de los buenos deseos de mentes piadosas y bien intencionadas, sino que arraiga en el conocimiento profundo del capitalismo “real y concreto” y que encuentra en él los rasgos liminares a partir de los cuales es teóricamente posible concebir su superación por el socialismo.

Uno de los valores fundamentales del marxismo está dado porque, al encarnar en movimientos políticos de lo más variados, a lo largo y a lo ancho de mundo, expresó las condiciones de posibilidad de esa transformación y tornó verosímil lo que podría haber sido considerado una quimera. La existencia de Estados no-capitalistas autodenominados socialistas, más allá de todo el complejo e imprescindible análisis crítico que sobre ellos se haga para elucidar su verdadera naturaleza, representaron una prueba mundial de la factibilidad de establecer una alteridad “no-capitalista”. Por ende, el derrumbe implacable de los socialismos reales terminó poniendo también en cuestión no sólo la deformidad de sus prácticas, sino una parte sustantiva del andamiaje sobre el que se forjaron las luchas sociales y políticas más significativas de este siglo. Así como Negri (1991) señalaba que la crisis de 1929 y las formas benefactoras de los Estados del capitalismo desarrollado tienen su génesis en las luchas proletarias que encarnaron en 1918 en el primer Estado obrero, puede decirse que el intento actual del pensamiento único de liquidar toda alternativa anti-capitalista es en gran parte tributario del derrumbe de los Estados “socialistas realmente existentes”. Ello no equivale, entiéndase bien, a aniquilar la riqueza de las expresiones socialistas, trotskystas, comunistas, antimperialistas e incluso nacional-populares que animaron las luchas anticapitalistas y que, simultáneamente, renegaron del modelo soviético. Lo que tratamos de subrayar es el sentido más profundo de ausencia de un “alter” –criticable, cuestionable, potencialmente modificable o superable- representado por el llamado “campo socialista”. El tan celebrado fin de la bipolaridad mundial, en trazos muy gruesos, dio como resultado la emergencia de un espíritu exultante y triunfalista por parte de los “vencedores” capitalistas, que ha primado desde la última década del siglo XX.

La pretendida imagen de “fortaleza” del capitalismo actual reside en mostrarse como el único sistema posible de organización de la vida humana. Como único, ya ni siquiera parece necesitar presentarse como el que resuelve los problemas de la humanidad y brinda las mejores oportunidades de acumular riqueza material. Es más, puede darse el lujo de desembozar su cara más cruel sin necesidad de apelar a altos costos de legitimación. Pareciera que bastara, por el momento, con exhibir el fracaso de los intentos del siglo pasado de transformar radicalmente las relaciones sociales capitalistas, para afirmar con ello la propia dominación. De modo tal que ya no sería preciso inventar su bondad, ni argumentar su conveniencia, intentando asegurar la hegemonía en el sentido de dirección consensual, porque se impone el peso de una relación de fuerzas desfavorable a las clases subordinadas. El aspecto coercitivo de la dominación puede entonces aparecer menos embozado.

LA EXPULSION DE LA POLITICA

El corolario de este pensamiento único es elevar a la categoría de lo absoluto las opciones que apuntan a preservar la plena expansión global de las fuerzas de mercado. Más aún, se entronizan como excluyentes las alternativas más favorables a los intereses de los sectores hegemónicos, por sobre cualquier otra variable, que ni siquiera entra en consideración. Pensamiento único resulta así equivalente a no alternativa, a no chance, a no confrontación, a ausencia, en definitiva, de disputa económica, social y política seria. Esto trae como correlato el intento de vaciamiento

de sentido de toda práctica que se encamine a cambiar, a rozar siquiera, la actual correlación de poder. Es decir, se pretende instalar la percepción de inutilidad de la acción política –en su acepción de confrontación y lucha por la toma del poder político–, en la medida en que las definiciones claves sobre el rumbo social se toman por fuera de las áreas estatales específicamente creadas para ello, porque las fuerzas del mercado son las que imponen su decisión sobre las cuestiones centrales, sean productivas o distributivas.

Para el pensamiento único, el radio de acción de lo político debe limitarse a lo mínimo indispensable, dejando libres a las fuerzas de mercado para que organicen a la sociedad conforme a un óptimo social que resultará, precisamente, de ese libre juego. Entonces, toda “política”, toda regla que altere relaciones de fuerzas dadas, toda interferencia deliberada en las “determinaciones económicas” es presentada como algo nocivo y, en última instancia, ilegítimo. La sospecha se extiende así hacia cualquier tipo de acción política y hacia cualquier vocación manifiesta de “hacer política”. Los “políticos”, entonces, deben garantizar su papel de mediadores, de intérpretes de la voluntad de mercado, frente al conjunto de individuos aislados que constituyen la ciudadanía. Queda descalificada así toda pretensión de imponer una regla “política”, una cláusula reguladora, al accionar libre del mercado. Toda intervención queda así estigmatizada e interpretada como causa inequívoca de “perversión” de las reglas “naturales” de la economía.

Este es el punto donde aparece la clásica escisión entre economía y política del liberalismo, reforzada por el sentido demonizador de la instancia político-democrática en el giro neoconservador que ha tomado desde los años ochenta y que en los noventa apareció como pensamiento único, como ausencia de alternativas. Pero como no se puede entender el capitalismo sin comprender cómo se entrelazan poder y capital, política y economía (Holloway-Picciotto, 1980), Estado y mercado, es preciso analizar lo que supone esa escisión fetichizada en la actualidad. El Estado es el garante de la relación social capitalista y asegura su reproducción. (O’Donnell, 1984) Para poder hacerlo, tiene que aparecer como “por encima” de las parcialidades que existen en la sociedad y como instancia articuladora y mediadora de los conflictos que se desarrollan en su seno. Así, debe ser visto como el portador del interés general y, en última instancia, del “buen orden” que permite la convivencia y la prosperidad general. La disputa en torno al sentido de ese “buen orden”, precisamente, es lo que define el campo de lo político y la forma de resolverlo es lo que diferencia a un ejercicio hegemónico-directivo, de una forma de dominación coercitiva.

La pretensión del pensamiento único es legitimar la primacía capitalista, básicamente desde el supuesto de que no hay alternativa a la organización social que propone, que no hay transformación posible, que no hay opciones de “buenos órdenes” en juego. Esto, que equivale a una virtual renuncia a lograr un convencimiento activo de las clases subalternas, nos lleva a plantearnos un problema clásico de la filosofía política: la justificación del poder. Bobbio (1985) señalaba que es un principio general de la filosofía moral que lo que tiene necesidad de ser justificado es la mala conducta, no la buena. Por eso el poder tiene necesidad de ser justificado y sólo la justificación, cualquiera que ésta sea, hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber, lo que equivale a transformar una relación de mera fuerza en una relación jurídica. Surge así una pregunta clave: ¿cuál es la razón última por la que en las sociedades hay gobernantes y gobernados, estableciéndose el vínculo entre ambos no como mera relación de

hecho, sino como relación entre el derecho de los primeros a mandar y el deber de los segundos a obedecer? La respuesta a esta pregunta nos conecta con la dimensión del consenso. Los conceptos de legitimidad y hegemonía, en tal sentido, remiten a la cuestión clásica de los modos en que se fundamenta el poder político, es decir, cómo se justifica la dominación para obtener consenso en los dominados.

Para Max Weber, aunque el recurso de la coacción es el rasgo esencial que define la existencia misma del Estado, sin el cual la comunidad política no puede llamarse tal, hace falta un plus: la legitimidad, que se logra mediante la creencia de los dominados en la validez de uno de los tres principios que la sustentan: el acatamiento de la tradición, el reconocimiento del carisma del líder o el respeto de las leyes. En el caso de las sociedades modernas, donde prima la racionalidad legal, ¿basta la mera conformidad de la acción de los que detentan el poder a las leyes vigentes para consagrar su legitimidad, independientemente de cualquier fundamento o del origen de tales normas? ¿El principio de legalidad es un criterio autosuficiente o reenvía a un principio ulterior material? ¿Cualquier ley, por haber sido sancionada de acuerdo al procedimiento establecido, es legítima para todos, siempre y en todo tiempo y lugar? Estas preguntas, que quedan abiertas desde la perspectiva weberiana de la legitimidad, son respondidas de un modo distinto por Gramsci. El punto de partida del comunista italiano en su análisis del Estado y la hegemonía difiere del teórico alemán, aunque ambos se refieren al mismo problema de la construcción del poder. Porque a Gramsci también le preocupa desentrañar la naturaleza de la relación de dominación que escinde a gobernantes y gobernados, pero no se contenta con encontrar los mecanismos formales que hacen de una relación de poder, de un ejercicio de la fuerza, una dominación aceptada -ergo, legítima-. Lo que le preocupa es saber como, a través de qué mecanismos, la dominación se convierte en dirección, es decir, incluye la aceptación del dominado, el consenso.

Es en esa búsqueda que Gramsci amplía la concepción del Estado y produce la con-siguiente refor-mulación del con-cepto de hegemonía, que es uno de los aportes más sig-nificativos a la teoría del Estado contem-poránea. La relación entre coerción y consenso, entre dirección in-telectual y moral y dominio, entre hegemonía y dominación, in-disolublemente ligadas a las bases materiales de produc-ción y reproducción de la vida social, constituyen los términos nodales de la reflexión gramsciana de mayor relevancia para entender nuestras sociedades. Cuando, en las "Notas sobre Maquiavelo", Gramsci dice: "Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coer-ción", amplía la noción de Estado para subrayar la complejidad de la dominación capitalista. Así, advierte como en las sociedades modernas el desarrollo de un denso entramado de instituciones de la sociedad civil, donde se amasa una "visión del mundo" que amalgama la reproducción de la sociedad capitalista, hace que el recurso a la coerción sea solo el límite último que garantiza tal reproducción.

La primacía del pensamiento único, en la etapa actual, puede indicar el sometimiento a una suerte de "visión del mundo" globalizada, que se impone con la violencia de la expropiación de los instrumentos para pensar y actuar un orden alternativo, antes que por la aspiración a obtener una adhesión consensuada, activa, verdaderamente hegemónica, arraigada en la experiencia material de inclusión en un sistema social. Lejos de ello, el pensamiento único florece en un momento histórico en que la exclusión es la norma para la mayoría de la población mundial, y cabalga sobre la idea de que, por fin, se entendió que deben aceptarse las reglas de juego del

capitalismo, con sus fantasmales mercados globalizados, porque es la única fuerza capaz de imponer su lógica de organización social, se la acepte de buen grado o con resignación. Claro que Gramsci nos da también las pistas para pensar la alternativa contra-hegemónica, que arraiga siempre en la materialidad misma del capitalismo como sistema de dominación social, como veremos más adelante.

RELACIONES DE FUERZA Y PRACTICA POLITICA

Para entender la instalación del pensamiento único hace falta revisar la historia reciente y el papel jugado no solo por la concepción sino por la práctica misma de los Estados capitalistas “realmente existentes”, tanto en el centro como en los arrabales periféricos del sistema global.

Durante la vigencia del modelo interventor-benefactor, incluidas sus versiones “periféricas”, a través de distintas concesiones materiales el Estado pudo sostener su apariencia de neutralidad, en la medida en que ciertas instituciones benefactoras brindaban servicios a la comunidad que podían ser reconocidos por la mayoría. La crisis de este modelo trajo como consecuencia –y muy especialmente en países como la Argentina-, una degradación de las prestaciones estatales que puso al descubierto la esencia parcial del Estado. Pero lo que quedó en evidencia, paradójicamente, no fue la función de reproducción diferenciada y a favor de las clases dominantes que tiene el Estado capitalista, sino el perfil autonomizado de los aparatos administrativos, de la burocracia como segmento social parasitario, con intereses y valores propios.

Para lograr reproducir al capitalismo como un todo, el Estado también tiene que asumir, subordinándolas, las demandas de los intereses no dominantes, y aparecer representando una suerte de papel “mediador” que pone algunas restricciones a las clases propietarias. Los capitalistas siempre se han resistido a aceptar estos límites impuestos por el Estado a la máxima expansión de su potencial de explotación individual y, sobre todo, a solventar los gastos que supone garantizar un nivel básico de legitimación de la dominación. Por eso, cuando la crisis de las prestaciones estatales se hizo evidente para las mayorías subalternas, desde la lógica del neoliberalismo se pudo hacer “inteligible” una explicación que apuntaba a culpabilizar de todos los males sociales a las instancias mediadoras estatales y a proponer su eliminación. De modo que la deslegitimación de la acción estatal pudo encontrar soporte en los diversos segmentos y clases sociales subalternas a partir de una experiencia “material” -no de mera ilusión ideológica- de aparatos estatales realmente pesados, costosos e ineficientes. Ello implicó que el enemigo fundamental pasara a ser a burocracia parasitaria de las empresas y organismos públicos, que expropia lo que todos pagan con sus impuestos para autorreproducirse y beneficiarse individual y sectorialmente en desmedro del conjunto. Un nuevo velo, el de la burocracia, logró así sacar de foco la funcionalidad básica del Estado y sus aparatos en la concentración económica y la acumulación de poder de unos pocos grupos, y permitió legitimar inicialmente los ajustes encarados en los años 90 en la mayor parte de las economías endeudadas, como la Argentina.

Pero más aún, los procesos de redemocratización en América latina significaron una mayor visibilidad de la acción política, en el sentido de que apareció nítidamente el gobierno como cabeza de la administración pública. De modo que la impugnación a la burocracia pudo devenir, poco a poco y cada vez con mayor fuerza, en cuestionamiento de la “conducción política” de los

aparatos estatales. Y es por aquí por donde se cuele la pretensión hegemónica del pensamiento único, que obtura los márgenes a través de los cuales es factible disrumpir con alternativas de organización social. Precisamente, uno de los efectos más fuertes de la cruzada mundial del pensamiento único es acotar hasta límites insospechados el espacio donde el poder se hace explícito: la política, el Estado. Una consecuencia nodal, entonces, es que la libre competencia, pilar básico del desarrollo capitalista que la visión neoliberal volvió a poner en primer plano como principio legitimador y que abomina de las instancias de articulación que no sean interpersonales -contractuales-, pretende expulsar a la “política” a un lugar residual. Este operativo apunta a opacar la cuestión central: no hay razones económicas por fuera de las relaciones de poder. No hay economía sin política, no hay mercado sin Estado, porque ambas son las formas en que se expresa la relación social capitalista como unidad. La escisión que fuerza el pensamiento neoliberal apunta a eliminar la confrontación básica capaz de cuestionar las bases en que se sustenta la dominación económica: el poder.

Y esto se entronca con otra dimensión política fundamental: la pérdida de confianza en las instituciones públicas, en la lucha política misma como capaz de modificar la lógica económica dominante. En tal sentido, partiendo de la expectativa devaluada de que la política “puede y debe” conducir el ciclo económico, si desde la cabeza visible del poder institucional se renuncia a “gobernar” a lo económico, ya completamente “naturalizado” y regido por sus propias leyes inexpugnables, si no se puede alterar el curso de la economía en el nivel mundial, si es preciso aceptar como dado el orden existente y, junto a él, las estrategias vigentes, ya que no hay alternativas viables, la desconfianza y la desazón frente a toda acción colectiva son consecuencias difíciles de evitar.

Entonces, los políticos como individualidades y los partidos como instancias colectivas aparecen como una clase de mercaderes que medran para sí mismos cumpliendo un rol formal, y además costoso, porque lo paga la sociedad con sus impuestos. Toda labor partidaria se tiñe así de la sospecha de ser solventada para defender intereses particulares, mediante la malversación de los dineros públicos. Esto también explica una parte de la desilusión frente a la política y la identificación casi sin matices de toda política con corrupción. Pero esta imagen generalizada no es tampoco un simple efecto del operativo “ideológico” del pensamiento único, sino que arraiga en la realidad de las prácticas concretas de los partidos políticos. Incluso los que presumen de “progresistas”, contribuyen a crearla por decisión consciente y premeditada de sus dirigentes o porque no atinan a encontrar la forma de salir de la encerrona y ensayar prácticas políticas auténticamente diferenciadas y alternativas.

La utilización de los recursos públicos para el financiamiento de los partidos y, más específicamente, de los grupos políticos que disputan cuotas de poder en el seno de los partidos es uno de los aspectos más oscuros y resbaladizos relacionados con la acción política. La sustracción turbia de fondos estatales pretende ser justificada por el imperativo de solventar la actividad política democrática que, por definición, es de naturaleza “pública”. A la necesidad de financiar campañas y carreras políticas en un contexto mediático crecientemente costoso, se le suma la clásica cuestión del pago de favores políticos, expresados en las tradicionales formas clientelares de utilización del empleo y los dineros públicos. Todo ello contribuye a degradar aún más la práctica política de cara a la sociedad.

Pero la otra gran cuestión que contribuye a la desvalorización de la política es la relativa al notable divorcio entre las propuestas electorales, supuestamente elaboradas en consonancia con los intereses y valoraciones de los votantes, y las acciones de gobierno, rápidamente adaptadas a las exigencias de una relación de fuerzas que, una vez en el poder, se renuncia a modificar. En cada acto eleccionario, para validarse y obtener el voto mayoritario las fuerzas políticas plantean propuestas que incluyen las demandas populares más acuciantes del momento y las metas generales que conforman los principios históricos de sus respectivos agrupamientos políticos. Pero una vez en el poder, el sometimiento a las demandas del pensamiento único de los intereses dominantes, excluye sin apelación cualquier atisbo de internalización en el Estado de los intereses de las clases subalternas. Las promesas incumplidas quedan entonces reducidas a meros trucos publicitarios para obtener el voto por parte de un conjunto de profesionales de la política que, cuanto menos, busca ocupación en el Estado. El juego político queda entrampado en una secuencia perversa de mentira-seductora y verdad-desilusionante que va minando no solo la legitimidad del partido o dirigente concreto, sino la de la praxis política misma.

Es más, incluso corrientes políticas populares, surgidas de un ideario “progresista” –si cabe el impreciso término- en su camino por incorporarse a las estructuras de poder existentes terminan siendo cooptadas por las prácticas a las que pretendían combatir. Se da así una aceptación muy poco crítica de los límites impuestos a la práctica política, que lleva a que no se atine a oponer ninguna forma de acción diferente. Entonces, lo máximo que se postula es una especie de “honestidad” individual para gestionar lo dado, como supremo valor alcanzable, antes que proponer algún tipo de camino verdaderamente transformador. Claro que esta no es una cuestión novedosa, sino un rasgo muy fuerte de las prácticas de todos los gobiernos en las sociedades capitalistas. Al analizar la forma que adoptaba la dominación estatal en los países desarrollados durante la vigencia plena del modelo interventor-benefactor, Miliband –en una obra ya clásica de fines de los sesenta- subrayaba los límites que el propio sistema impone a toda acción política que suponga acotar los márgenes de decisión de los –así denominados por él- “círculos de negocios”. “Dado el poder económico que descansa en los círculos de los hombres de negocios y la importancia decisiva de sus acciones (o de sus inacciones) en aspectos fundamentales de la vida económica, –observa Miliband- todo gobierno que pretenda, verdaderamente, realizar reformas radicales tendrá que procurar o bien apropiarse ese poder o aceptar la limitación rígida de su margen de acción radical por obra de las exigencias de la ‘confianza’ de los hombres de negocios. Hasta ahora, ningún gobierno de ningún sistema político de tipo occidental, cualquiera que haya sido su retórica antes de tomar el poder, ha optado por la primera de estas dos posibilidades. En vez de ello, los gobiernos de intenciones reformistas, unas veces de mal grado, y otras veces de buen grado, han puesto un freno a sus propensiones reformistas (...) o han adaptado sus reformas a los objetivos de los hombres de empresa. (...) En este contexto, la política es, por cierto, el arte de lo posible. Pero lo posible está determinado sobre todo por aquello que parece aceptable a la ‘comunidad de los negocios’” (Miliband, 1988: 147) La tremenda actualidad de sus palabras nos exime de comentarios.

LA PARADOJA DEL EXTRAÑAMIENTO

La paradoja actual es que esa pertinaz aceptación de lo existente como invariable que promueve el pensamiento único y, en última instancia, el muy acotado papel mediador asignado al Estado y al sistema político colocan al accionar de las formas políticas tradicionales dentro de márgenes

cada vez más estrechos. Y al mostrarlas en su esencia de inocuidad, las vacía del sentido necesario para generar adhesiones entusiastas y promover la participación, requisitos a su vez imprescindibles para producir algún cambio, por mínimo que este sea. Por esta vía se degrada hasta límites insospechados la capacidad de hacer de las formas democráticas de elección de los gobernantes un “alfiler de seguridad” (como apuntaba Anderson)^[2] potente y eficaz para garantizar un consenso hegemónico entre las clases subalternas.

De modo tal que se ahonda la distancia entre los representados y sus supuestos representantes, mientras crece el escepticismo, el “extrañamiento” profundo y la resignación en cuanto a la posibilidad de involucrarse en las prácticas políticas para modificar las condiciones de vida de la sociedad. Pero aquí también es preciso destacar que esta sensación de distancia y ajenidad frente al orden político existente no es, por cierto, algo novedoso, sino una característica frecuente en la conformación del imaginario político de las clases populares en el capitalismo. Una prueba incontrastable es el alto índice de deserción electoral de las clases más postergadas en aquellos países que tienen voto optativo. O el descarnado cinismo con que amplios sectores pauperizados aceptan las dádivas del clientelismo en épocas electorales, pero no enajenan su adhesión en forma permanente y activa por obtener algunas efímeras ventajas.

Precisamente esa suerte de “extrañamiento” de la política ha sido la base sobre la cual históricamente han podido montarse las propuestas y prácticas contestatarias. Porque para abandonar la subordinación al Estado hace falta, en el plano político, que las clases populares se escindan de una “visión del mundo” que les propone-impone una integración que no es ni real ni plena en la sociedad burguesa. Para rasgar el velo tejido alrededor de una “explicación del mundo” que pretende hacer aceptable la explotación en la forma de producir y el reparto profundamente desigual de bienes materiales y simbólicos, es imprescindible que las clases subalternas puedan comprender no solo la distancia que las separa del orden político formal – extrañamiento-, sino que su situación no es coyuntural sino constitutiva. Pero es imprescindible no perder de vista que los altos niveles de “percepción de ajenidad” respecto al sistema político y la crisis de representatividad de quienes lo encarnan no tienen como correlato necesario una adecuada maduración del “espíritu de escisión”^[3] del que hablaba Gramsci, ni suponen automáticamente un salto cualitativo en la capacidad de organización autónoma de las clases subalternas.

Para buena parte de la sociedad, la desilusión actual respecto a la acción política tiene que ver, en algún sentido, con lo que podríamos denominar una “vieja ética”, con la referencia a una suerte de espacio político ordenador en el que era necesaria la validación legitimante de las conductas públicas. Es decir, podría decirse que se juzga a la política de hoy desde el imaginario de un proyecto común “que debería existir y que no existe”, porque el velo se descorrió y mostró con toda crudeza la realidad de los intereses sectoriales pugnano por sobreponerse a cualquier instancia colectiva que pueda limitarlos. Pero queda pendiente el paso siguiente, que eleve la desilusión a un nuevo momento de acción y encantamiento acerca del valor de la propia acción junto a la de otros para cambiar la realidad.

Muchas veces se perciben las acciones directas de los sectores expulsados, como por ejemplo las manifestaciones violentas frente a municipios o gobiernos provinciales que adeudan salarios, o más aún, los cortes de ruta de los “piqueteros” para reclamar trabajo y atención del Estado, como

una pretensión de estos excluidos por insertarse en el sistema, algo que contradeciría el propósito “correcto”, general y abstracto de impugnar el sistema. Aquí cabe subrayar con fuerza que aún en el reclamo que se dirige al Estado (en su obvia forma de existencia capitalista), aún en el formato inusual de las luchas para conseguir asistencia inmediata, alimentos, trabajo, existen ciertos “núcleos de buen sentido”, en la medida en que lo que se demanda es lo que se concibe como un derecho mínimo a pertenecer como integrante de una comunidad específica, elemento esencial para poder imaginar siquiera una forma de organización alternativa. No es una mera –y por ello desdeñable- pretensión de “integrarse” y “ser explotados”, sino una conciencia más o menos difusa de que solo como colectivos, como conjuntos sociales se podrá plantar la exigencia del derecho básico y elemental a la existencia humana misma, hoy negada por las forma capitalista dominante. En las más simples e ingeniosas protestas contra la condena a la exclusión también está presente la búsqueda de la definición de una nueva ética de lo público, una nueva forma de “hacer-con-otros”, de actuar en el sentido más genuino de la práctica “política” y de ordenar el espacio colectivo diferenciándolo sustancialmente de los frustrantes formatos liberal-democráticos. La pelea por darle legitimidad a los reclamos y a su forma “plebeya” de expresión política conforman esos “núcleos de buen sentido”, esas reservas que existen en la sociedad “ya desde ahora” para reconstruir sus lazos solidarios y dar forma a nuevas prácticas políticas. Y es a partir de ellos que puede pensarse la posibilidad de dar una batalla contra-hegemónica que imponga otras reglas de juego político, económico y social.

UNA NUEVA CULTURA, UNA NUEVA ORGANIZACION

La imposición del pensamiento único es mucho más que la expresión de una estrategia discursiva impecablemente montada: es el resultado de una correlación de fuerzas sociales histórica –por tanto, material- que carga su máximo peso negativo sobre el polo del trabajo vis a vis el capital. Esta correlación adversa es la que explica la primacía de una “explicación del mundo” que facilita la perpetuación de la dominación existente y su “naturalización”. La brutalidad de esa correlación impugna como inviable y desechable cualquier alternativa que se oponga a la dominante, que roce los intereses fundamentales. Para cambiar radicalmente este pensamiento, entonces, hace falta revertir esa relación de fuerzas. Pero, a su vez, la posibilidad misma de torcer la relación de poder desfavorable está indisolublemente ligada a la capacidad de expresar, de manera creíble y convocante, una forma de alteridad al capitalismo que trascienda el descontento con el presente. Es decir, de lograr demostrar que no solo es deseable sino posible articular la oposición al orden-desorden vigente, que pueden ser viables las alternativas superadoras.

Pese al fenomenal operativo del pensamiento único, el capitalismo, como forma histórica de dominación, tiende ineluctablemente a perpetuar las más flagrantes iniquidades sociales, y a no garantizar siquiera la mínima reproducción de la mayoría de la población mundial. Por eso, la superación del (des) orden que propone sigue siendo una necesidad, y como tal debe expresarse en una "nueva cultura", al decir de Texier (1992). Esto no significa que sea preciso delimitar los rasgos concretos de un modelo a alcanzar. No se trata de diseñar la “sociedad perfecta” ni el hombre nuevo como metas fijas a las cuales perseguir sin importar los medios para alcanzarlas. Tampoco es necesario diseñar un programa detallado de medidas concretas, como suele exigirse para testear si hay realmente una “alternativa efectiva”. Porque cuando ello es reclamado desde el esquema vigente, lo que se piden son remedios “técnicos” que partan de aceptar como dato

inmodificable el reparto actual de poder económico y social. Todo lo que pretenda apartarse de esas coordenadas prefijadas es tildado así de “no técnico”, de irreal, de impracticable, de indeseable. Lo que hace falta, en cambio, es insistir en demostrar que las “leyes” que gobiernan la economía, que determinan las condiciones de vida cotidiana no son fenómenos “naturales” ajenos a todo control. Es preciso descorrer los velos que pretenden ocultar esa esencia de poder desigualmente repartido que impone la reproducción de un sistema social injusto. Es necesario mostrar que detrás de los difusos y temibles “mercados” hay relaciones de poder muy concretas entre personas –no entre cosas o entre esencias metafísicas incontrolables-, por lo que las supuestas “restricciones económicas” para la toma de decisiones “políticas” de los gobiernos no son otra cosa que la imposición absoluta de intereses materiales concretos de algunos grupos por sobre los intereses de las mayorías populares.

Claro que esta necesidad de “desfetichizar” el sistema no es algo nuevo ni específico de la etapa presente. Lo siempre novedoso es la forma que adoptan las luchas fundamentales en cada momento histórico. Hoy por hoy se impone aunar las múltiples perspectivas y luchas por mejores condiciones de vida que se dan a diario y simultáneamente en los lugares más diversos del planeta, para construir un sentido común que otorgue condiciones de posibilidad a la superación de la dominación capitalista. Darle forma actual a la famosa tesis 11 de Marx supone que, además de interpretar el mundo, de demostrar la tremenda injusticia del capitalismo, sigue siendo imprescindible encontrar los mejores caminos para lograr transformarlo. Y en ello va implícito el diseño de las mejores herramientas organizativas, acordes con la estrategia de transformación social.

Gramsci enfatizaba que el socialismo implica, como proyecto colectivo, la superación de la escisión entre dirigentes y dirigidos. Ello supone generar "ya desde ahora" nuevas prácticas al interior de las organizaciones populares, que tendencialmente permitan materializar la democratización total de la sociedad, a través de las síntesis producidas al interior de una organización política -el partido como “príncipe moderno”- concebida como "intelectual colectivo", como organizadora -y en ese sentido dirigente- de las amplias masas subalternas. La "nueva cultura" creada-impulsada-desarrollada por el “intelectual colectivo” debe contener un imaginario social alternativo, que entrañe la radicalización del proyecto democrático presente en la sociedad burguesa como mecanismo formal -realidad actual-, apropiándose de la posibilidad virtual, que en él reside, de resolver la escisión gobernantes-gobernados en el autogobierno de las masas. Esto supone, al mismo tiempo, el cuestionamiento de la capacidad del capitalista de decidir en forma exclusiva sobre el destino del producto social, que es asumida-garantizada por la forma Estado. Aquí está presente la temática nodal de las relaciones productivas -y el correlativo régimen de propiedad de los medios de producción- que definen el "modo de ser" de un orden social. Y en tanto la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción -que obliga a la venta de la fuerza de trabajo y permite la extracción de la plusvalía como fuente de la ganancia capitalista-, constituye el "núcleo duro" de la teoría marxista, su resolución teórica a la luz de la experiencia, tanto de los socialismos reales -ya históricos-, como de los capitalismo "realmente existentes", resulta vital para definir un "imaginario" alternativo y las estrategias de lucha de las clases subalternas.

La noción de “nueva cultura” se entronca con la necesidad de construir una idea-fuerza, un modelo de sociedad oponible a la capitalista que pueda ser asumido como realizable y, en

con-secuencia, capaz de movilizar la enorme cantidad de recursos que se necesitan para enfrentar al orden exis-tente. Pero, precisamente, un nuevo proyecto "intelectual y moral" que pueda exitosamente disputar con una visión hegemónica que anula la posibilidad de la síntesis, y con ello condena a los des-favorablemente diversos (los explotados, las minorías, los minus-válidos) a su fragmentación subor-dinada, re-quiere, precisamente, de un espacio común en el que puedan reconocerse los distintos frag-mentos para coordinar una lucha conjunta en torno a algún ideal de con-vivencia superadora. Sin un proyecto de unificación, sin la creación de un sen-tido de posibilidad de un orden distin-to, alternativo, sin la construcción, en suma, de una "utopía" operante, resultará muy difícil, si no imposible, que las fragmentadas clases y grupos subalternos puedan organizar su disper-sión y afrontar las enor-mes tareas y los riesgos que supone el plantarse frente a los poderosos. Como señalaba Gramsci "no puede existir destrucción, negación, sin una construcción y una afirmación implícitas, entendida ésta no en un sentido "metafísico", sino práctico, o sea, políticamente, como programa de partido".^[4]

Para luchar contra el sentido excluyente y gerencial de las prácticas políticas dominantes, animadas o cooptadas por el pensamiento único, hace falta dar vida a nuevas formas de "hacer política", más amplias, más multifacéticas, más irreverentes, que partan genuinamente de la participación abierta, transparente y permanente de los sectores populares en las definiciones sustantivas de la vida social. Porque no hay recetas mágicas, no hay líderes ni técnicos geniales, no hay destinos unívocos que puedan recrearse "desde arriba". Desde lo alto, siempre terminan ganando los poderosos. Desde lo alto, solo se ven colecciones de puntos abigarrados e indiferen-ciados y se pierde la dimensión real de los problemas humanos. La única esperanza es empezar a construir un camino alternativo desde abajo, desde donde los problemas aparecen y con quienes los padecen. La función de dirección, entonces, será la encargada de integrar la totalidad, de resolver los conflictos, de operar en las contradicciones. Un programa y una práctica ver-daderamente superadores de la manera tradicional de hacer política deberían contener, como requisito insos-layable, el espacio para el debate, el control y la construcción democráticos, la irrupción desordenada y enriquecedora del elemento "plebeyo" que ponga la impronta de lo popular e incorpore la diversidad que dibuja la realidad cotidiana. La tarea, necesariamente colectiva, azarosa, compleja y plagada de contradicciones, de construir un proyecto "intelectual y moral" alternativo, una "nueva cultura", solo podrá gestarse si implica formas de participación radicalmente distintas a las actuales.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ANDERSON, Perry (1987), "Las Antinomias de Gramsci", en Cuadernos del Sur, N° 6 y 7, Ed. Tierra del Fuego, Buenos Aires.

BOBBIO, Norberto (1985) "Estado y Poder en Max Weber", en Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci, Editorial Debate, Buenos Aires.

CASTILLO José y THWAITES REY, Mabel (1999) "El Estado y el Manifiesto Comunista: las huellas de la concepción instrumentalista". En DOXA N° 19, verano 1998-1999.

DINERSTEIN, Ana (1998) "Unidad en la Diversidad y Política como Necesidad. (Contra el fantasma real del "pensamiento único")". Ponencia presentada en el Primer Encuentro Nacional por un Nuevo Pensamiento: El Trabajo y la Política en este fin de siglo. Los desafíos del futuro, 23 al 25 de Octubre de 1998, CTA, Buenos Aires, mimeo.

GRAMSCI, Antonio (1978) NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODER-NO. Juan Pablos Editor, México,

HOLLOWAY, John y PICCIOTTO, Sol (1980) "La teoría marxista de la crisis, del capital y del Estado", En ESTADO Y ECONOMIA, CRISIS PER-MANENTE DEL ESTADO CAPITALISTA, Sociedad de Ediciones Internacionales, Bogotá.

MARX, Carlos LA IDEOLOGÍA ALEMANA, varias ediciones.

MILIBAND, Ralph (1988) El Estado en la sociedad capitalista, Siglo XXI, México.

NEGRI, Tony (1991) "John Maynard Keynes y la teoría capitalista del Estado en el 29". En El Cielo por Asalto N° 2, Otoño.

O'Donnell, guillermo (1984) "Apuntes para una teoría del Estado", en TEORIA DE LA BUROCRACIA ESTATAL, O.Oszlak (comp.), Paidós, Bs.As

Texier Jacques (1992) "¿Qué cultura para qué concepto de política?". En DOXA N° 7, Otoño-invierno.

THWAITES REY, Mabel (1994) "La Noción Gramsciana de hegemonía en el convul-sionado fin de siglo". En Gramsci mirando al sur. Sobre la hegemonía de los 90, Colección Teoría Crítica, Editorial K&ai, Buenos Aires,.

WEBER, Max (1984) ECONOMIA Y SOCIEDAD, FCE, México.

[1] Abogada, Magister Scientiarum en Administración Pública y Doctora, ambos por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular (Regular) de Administración y Políticas Públicas y de Sociología Política, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Miembro del Colectivo Editorial de la Revista DOXA.

[2] Anderson (1987) enfatiza que el "alfiler de seguridad ideológico" del capitalismo occidental está dado por la forma general del Estado representativo -democracia burguesa-, cuya existencia priva a la clase obrera de la idea del socialismo como un tipo diferente de Estado. Este autor plantea que "el Estado burgués «representa» por definición a la totalidad de la población, abstrayéndola de su distribución en clases sociales, como ciudadanos individuales e iguales". Por su parte, "el Parlamento, elegido cada cuatro o cinco años como la expresión soberana de la voluntad popular, refleja la unidad ficticia de la nación a las masas como si fuera su propio auto-gobierno. Las divisiones económicas entre los «ciudadanos» se ocultan tras la paridad jurídica entre explotadores y explotados y junto con ellas, se oculta también la completa separación y no participación de las masas en las labores parlamentarias. Esta separación es pues constantemente presentada y representada a las masas como la encar-nación definitiva de la libertad: la «democracia» como el punto terminal de la historia". He aquí donde reside, para Anderson, la fortaleza del Estado en el occidente desarrollado, lo que permite asentar el dominio en el consenso.

[3] Gramsci escribía: "El espíritu de escisión o sea la progresiva conquista de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a prolongarse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales; todo esto requiere un complejo trabajo ideológico, cuya primera condición es el exacto conocimiento de la materia volcada en su elemento humano". Pasado y Presente, p. 220, edición española de Granica, Buenos Aires, 1977.

[4] Notas sobre Maquiavelo (1978: 26).