

PENSAR LO PÚBLICO: LA DIFUMINACIÓN DE LOS HORIZONTES

Roberto A. Follari*

Se viene diciendo casi hasta el cansancio, pero en realidad sólo desde hace pocos años: lo público es más que lo estatal, y no debe confundirse con esto último. El tardío “descubrimiento” de la importancia de la sociedad civil y de las organizaciones que en ella se establezcan –por parte de la ciencia social latinoamericana–, llevó a advertir en cuánto se había fetichizado al Estado como espacio único en el cual se dirimiría las relaciones de poder entre las clases sociales y, por cierto, también entre otras formas de recorte existentes en la sociedad (de género, de estamento, institucionales, etc.).

La versión leninista de la teoría política marxista había implicado sin duda una fuerte reducción en torno a la cuestión. Es cierto que Marx no había teorizado la temática del partido, y que ello resultaba un problema en tanto no se verificaba la idea del “derrumbe capitalista”, y por ello se hacía necesaria una específica teoría política de la organización, a los fines de activar concientemente tal derrumbe (todo ello, a fines del siglo XIX, y comienzos del XX).

Pero lo cierto es que el peso concedido por Lenin al partido/Estado (es decir, al partido concebido como máquina para la toma y ejercicio del poder del Estado), resultó casi excluyente, y en los hechos invirtió el significado que Marx hacía del Estado como forma de alienación de la voluntad social (1).

Gracias a Gramsci se pudo en el marxismo iniciar una reflexión más amplia que la referida al aparato administrativo-estatal, pero en realidad habría que decir que ella alcanzó matices nuevos en las lecturas que empezaron a realizarse de este autor hacia los años ochentas, con sociedades de alta complejidad donde la densidad de la composición de conjunto hacía imprescindible un tratamiento específico. A ello se sumó, en los noventas, la pérdida de centralidad de los estados nacionales producida por la globalización, lo cual hizo a una nueva vuelta de tuerca en cuanto a no focalizar la lectura del poder sólo en el aparato de Estado.

Pero como en toda reacción, ocurrió algo de exceso en cuanto a la supresión de aquello que se quería negar (de un modo, ciertamente, muy poco apegado a lo que enseña la dialéctica sobre la identidad de los contrarios). De manera que de pronto, nos encontramos en los últimos años con cierta fetichización de la sociedad civil, pensada no sólo como no reductible al estado sino casi como escenario único de la contienda social. Y advertimos que un Gramsci que fuera funcionario del Partido Comunista y de la II Internacional, es súbitamente convertido en adalid de la no-referencia al Estado en la lucha social, y de la noción de una sociedad civil que se autoorganizaría “por fuera” de la lucha por el poder del aparato estatal.

Tal Gramsci nunca existió, y es sólo un efecto de lectura trasladado desde el presente sobre el momento en que él escribiera (2). Para él, la organización en el seno de la sociedad civil guardaba como finalidad la toma del aparato de Estado, pensada en el sentido tradicional de “toma del poder”. Por cierto, hay todo el derecho de disentir con esta postulación; pero no lo hay, en cambio, de forzar la obra del autor italiano hasta convertirlo –como a menudo se ha hecho– en una especie de Foucault *avant la lettre*, o

en un supuesto profeta del abandono de la política tradicional, que ponía al Estado como centro de aquello que estaba en disputa.

En todo caso, es cierto que en el presente se ha hecho claro que lo público no resulta coextensivo con lo estatal. Es evidente que lo público se ejerce y trabaja *también* en otros espacios que el del Estado, o el de la lucha dentro de la sociedad “hacia” el Estado. Ello está hoy casi universalmente aceptado. Pero también lo está –al menos en el plano de la teoría- que el Estado sigue y seguirá siendo uno de los puntos decisivos respecto del ejercicio del poder. No podemos asumir de ninguna manera que lo público no esté presente en el campo del Estado. De modo que lo que cabe decir hoy, es que lo público *es más* que lo estatal, pero de ninguna manera es *otra cosa* que lo estatal. Se diría que el espacio de lo público incluye a lo estatal como una parte importante de sí mismo, pero que lo público no se agota allí.

Podemos subrayar uno de los campos de disputa de lo público inaugurado en los tiempos de la globalización, tal cual lo es lo “supranacional”, que va más allá de los estados singulares. Por cierto, eso no se ha inventado recién ahora: la ONU existe hace más de medio siglo, y la política internacional desde que existieron los estados nacionales. Recordemos las “brigadas internacionales” de la guerra civil española, surgidas además en torno al “internacionalismo proletario” propuesto por Marx hace ya casi dos siglos. Pero sin duda existe hoy una modificación tanto morfológica como de intensidad e importancia relativa de la disputa por el poder en el campo supranacional: hay ejemplos como la constitución –todavía sin concretar, pero ya votada- de la Corte Internacional para juzgar crímenes impunes en los Estados nacionales (es decir, instituciones judiciales internacionales permanentes). O, incluso, podemos aludir a las muy reconocidas luchas en torno a los encuentros de líderes mundiales de la globalización capitalista (de Davós a Génova, o eventos alternativos como el de Porto Alegre). En el presente ya no se trata de que desde una Nación se va a intervenir en la política interna de otra –como era el caso de la España de la República, o el apoyo alemán al franquismo-, sino de la constitución de una arena política internacional propiamente dicha, donde el espacio territorial en que se dé la concreta reunión, resulta por completo indiferente al significado político global en que se inscribe el enfrentamiento.

1.La disputa en teoría social

Fue en el campo del marxismo donde se produjo en términos de teoría social, uno de los más sólidos desarrollos contrarios a la idea del Estado como depositario único del poder, y a la política especializada en un espacio singular y con actores profesionalizados. Ello no resulta casual: una de las intuiciones decisivas de Marx (desde su juventud, pero entendemos que hasta el final de su vida) fue que el Estado es un espacio desde el cual la voluntad colectiva ha sido despojada; un lugar donde se ha depositado y condensado la soberanía social, alienándola y perdiéndola. Por ello, el marxismo teórico jamás podría ser acusado de la *estatolatría* que ha caracterizado la experiencia soviética: el Estado era un enemigo de la clase obrera, y si debía acudir momentáneamente a él cuando la revolución socialista, era con la finalidad de eliminarlo luego de manera definitiva.

La imagen de un marxismo “totalitario” y concentracionario que todo lo deposita en el Estado, y que guarda en sí la semilla del despotismo, es más bien una muestra de desconocimiento de la teoría de Marx, o una suposición de que la práctica habría demostrado la existencia de una especie de “inconciente desconocido” por la teoría. Así lo presenta Foucault, cuya evidente ignorancia de la teoría del filósofo alemán (casi nunca está citada en sus obras) lo llevó a pretender identificar la obra marxiana con esa caricatura que fue la política del PCF, y con el estilo prosoviético y burocrático que a este le imprimió Marchais (3).

Lo cierto es que la apelación a la mejor inspiración de Marx, llevó a la crítica de la política especializada, y a la de la centralidad del Estado. Quizá haya sido Biaggio de Giovanni quien mejor haya expresado esta cuestión (4), al proponer que la política estatista constituye “la forma burguesa de la política”. Trabajada la idea lukacsiana de la división de las instancias sociales por el capitalismo –todavía superpuestas y con/fundidas durante el feudalismo–, la separación del Estado como función escindida, por ej., de la esfera religiosa, sería una invención de la modernidad capitalista. La teoría crítica debiera buscar –entonces– restituir el poder social a sus actores, devolver a la sociedad lo que el Estado le ha succionado. Por ello, se trataría de ir disolviendo la forma/Estado, de pensar la política como reconstitución del poder social asumido allí donde los actores estén, en los diferentes espacios de la actividad económica y cultural.

Este intento de volver al marxismo original, producido desde la potente izquierda italiana de fines de los años setentas, pudo luego combinarse con el foucaultismo, de muy diferente raigambre conceptual. A partir de la crítica al totalitarismo estatista propia del ataque al *Gulag* soviético que se dio en esos tiempos del post-1968 francés, se empezó a imponer un cierto neanarquismo tanto político como conceptual, al cual Foucault colaboró definitivamente (5). En esa tesitura, tomar al Estado como enemigo máximo (no al Estado burgués, sino a cualquier forma de Estado) se hizo casi connatural. Cabe advertir que esta posición tendió a incluir como objetivo de su ataque a la idea marxista de “totalidad”, y con ello a diluir el análisis estructural en una reivindicación generalizada de lo microsocioal y del evento –esta última, contra la noción de curso histórico–.

La confluencia (conflictiva) entre estas dos corrientes, la de un marxismo antiestatal y el acontecimiento posestructuralista, más las condiciones de la complejización social *en acto*, además de la impotencia efectiva para derribar el poder del Estado capitalista por parte de sus opositores, fueron convergiendo hacia una creciente reivindicación de la sociedad civil *contra* el Estado. La jerga de los “movimientos sociales” se impuso rápidamente, incluso en Latinoamérica todavía se habla de “nuevos movimientos sociales”, y en ellos se incluye a veces hasta los grupos religiosos (cuya “novedad” no es precisamente tal). Estos “errores clasificatorios” no son casuales: nuestra hipótesis es que la política de enfrentamiento al Estado capitalista en determinado momento mostró su impotencia, y que la asunción de que en la sociedad civil anida una especie de verdad política que acaba de descubrirse, tiene mucha relación con tal impotencia para sostener discursos críticos efectivos en relación con el poder estatal.

De cualquier modo, hay un aspecto que juzgamos prístinamente positivo en este movimiento de recuperación del “societalismo” de Marx. Liberar a la ciencia social del fetiche/Estado, y pensar la política como proliferación de espacios disímbolos, ha sido

sin duda dejar de entender la sociedad como establecida en un centro, multiplicar los focos de atención hacia los diversos regímenes de poder existentes, y advertir que los medios no pueden estar en colisión con los fines, en cuanto a la oposición al capitalismo (es imposible tender a una sociedad democrática por vía de procedimientos autoritarios). A la vez, ha sido retornar a las fuentes mismas de la crítica hacia la sociedad burguesa: atacar su centralismo, devolver a las clases no hegemónicas un espacio de afirmación aunque no detenten el poder del Estado, buscar en formas de la vida cotidiana cierta realización al margen de la lucha por la dominación estatal.

Señalado lo anterior, también es de advertir que la dominación burguesa por vía del Estado no es adventicia, sino que responde a una necesidad interna del proceso de dominio. Como en sus tiempos planteaba Poulantzas, el Estado presenta como si fueran universales los intereses particulares de una clase. Es decir, el Estado legitima la dominación, la justifica, logra hacer aparecer como condición de igualdad ciudadana lo que es diferenciación económica y social efectiva.

La dominación de clase sería mucho más intolerable si no estuviera mediada por la función estatal. Esta “edulcora” la situación, presentándola como jurídicamente fundada, y como fruto de la voluntad colectiva encarnada en las instituciones electorales y parlamentarias.

Pero hay un modo diferente de pensar esta misma cuestión. Para que la dominación de clase se presente “como si” respondiera a una igualdad jurídica universalizada, la apariencia de esta igualdad requiere sostenerse. Si efectivamente hay entre esencia y apariencia la relación que la dialéctica propone (es decir, que a diferencia de lo que supone la teoría althusseriana, la “forma exterior” de los hechos es consustancial a su configuración objetiva, y por ello a su intelección), para *parecer* iguales, los hombres tienen en algún determinado sentido que *serlo*. Desde este punto de vista, las garantías jurídicas ofrecidas por el Derecho sin duda que operan diferencialmente para los distintos actores sociales, pero a la vez es cierto que deben tener alguna incidencia fáctica para *todos* los ciudadanos. Si así no fuera, la apariencia de universalidad desaparecería.

Por ello, podemos colegir que el Estado no sólo “aparece” como universal, sino que está obligado a realizar algunas acciones y mantener un mínimo de garantías que operen *de hecho* como universales. Dicho de otra manera, el Estado para sostener la dominación de clase y a la vez disimularla, tiene que ejercer alguna representación *real* (obviamente parcial y minoritaria) de los intereses de los sectores sociales subordinados.

De modo que el Estado “media” la dominación que una clase realiza sobre otra/s a los fines de legitimarla, y a la vez hacerla socialmente plausible y tolerable. En ese proceso, propone una especie de “colchón” a lo que sería la dominación de clase lisa y llana, ejercida exclusivamente en nombre de sí misma (a esta altura de los tiempos, obviamente inconcebible). Y en ese proceso, el Estado “universaliza” limitadamente determinados derechos (por ej., el acceso gratuito a la escuela, la existencia en algunos países como México de artículos de primera necesidad subsidiados, etc.).

Entonces, la *ficción jurídica* de la igualdad de los ciudadanos, se cumple por vía de una mínima actualización de condiciones que hagan plausible la idea de que tal ficción

es realidad. Y en ese sentido, el Estado aparece como una cierta “atenuación” de las condiciones más extremas en las cuales pueda cumplimentarse la dominación.

Es a partir de lo dicho que se entiende la política neoliberal de “liquidación del Estado”. Acabar con este, es terminar con la mediación de la política en relación a la más cruda dominación desde el aparato económico. Es también acabar con la legitimación a que debe aspirar el político, no necesaria habitualmente para el mercado. Y es eliminar cualquier concesión en cuanto a la vigencia de la libre y absoluta ley de la ganancia por parte de los grandes empresarios, suprimiendo así los derechos adquiridos por los trabajadores, tales como las garantías contra el despido, las indemnizaciones, el descanso semanal, el salario mínimo, etc.

Vemos así que los enemigos del Estado no son sólo marxistas y foucaultianos, sino también -y muy principalmente en la práctica, aunque no tanto en el plano de la teoría social- los neoliberales y sus tecnócratas pagos. Y es de advertir que la “delgada línea” que separa estos dos puntos de vista que debieran ser claramente opuestos (pues en efecto lo son, en cuanto a sus finalidades) no ha sido casi nunca suficientemente delimitada. Tan es así, que los neoliberales a menudo utilizan argumentos “de izquierda” para justificar sus posiciones, y en muchos casos logran engañar a diversos interlocutores en cuanto a su verdadera ideología. El pretender que se está a favor de la descentralización de los servicios de salud o los escolares por razones “democráticas”, oculta que lo que se busca por los neoliberales es algo muy diferente: municipalizar los servicios para que la comunidad se haga cargo de lo que antes solventaba el gasto estatal, o lisa y llanamente privatizar la gestión, para que se realice –según ellos- “desde la sociedad civil”, y de una manera supuestamente diferenciada y “plural”.

Estos equívocos merecerían un artículo aparte, pero no está de más remarcarlos aquí. Hemos visto en varias ocasiones sostener posiciones conservadoras que se disfrazan de progresistas; e incluso posar de neanarquistas foucaultianos, a miembros ocultos del funcionariado empresarial o de gobierno. Lo hacen hablando airadamente de la necesidad de “acabar con la burocracia”, dar todo el poder “a las bases” (las escuelas, los centros de salud), y oponer abiertamente sociedad a Estado, reivindicando a la primera.

Por supuesto que para los neoliberales, esa “sociedad” se traduce luego simplemente como “mercado”. Y que sabemos que en este las “condiciones de competencia perfecta” son por completo inexistentes (6). De manera que la liquidación del Estado no es aquí liquidación de la dominación, sino acentuación brutal de esta: adiós completo a los beneficios sociales, a la salud y/o la educación gratuita, a las garantías universalistas (al margen de las limitaciones que ellas tengan). De modo que hay que cuidarse de los profetas del antiestatalismo: a menudo no son otra cosa que agentes encubiertos –o abiertos- del gran capital. Y en otros casos, no siéndolo, sino tratándose de personas de izquierda bien intencionadas, puede producirse el mismo efecto: sin querer, puede coincidirse objetivamente con las líneas de ataque al Estado presentes en la derecha económica neoliberal, hoy hegemónica. Por lo tanto, es notorio que la crítica “de izquierdas” al Estado debe plantearse con cuidado, señalando explícitamente sus fundamentos, y siendo concientes respecto a cuáles serán las situaciones y relaciones de fuerza en que habrá de operar el discurso.

Lo cierto es que cabe preguntarse por qué cuando más se requiere de la protección estatal en Latinoamérica, más pululan sus críticos y opositores. Es una paradoja sólo aparente: la misma fuerza que arrasa desde lo económico con las protecciones estatales logradas en acumulación de años de luchas sociales, es la que acalla y debilita a quienes defienden al Estado. Es decir: lo económico es “forma” material, y lo intelectual a su vez es “forma teórica”, del mismo proceso de acumulación concentrada del gran capital internacional en su momento de fluidez mundialmente globalizada.

Lo cierto es que todo lo dicho desemboca en que la utopía neoliberal que la sociedad “Mont-Perelin” se planteaba sin éxito hace más de cincuenta años (7), puede plantearse ahora de manera abierta y cruda. En los tiempos del Estado benefactor ellos estaban a la defensiva, y la estrategia del gran capital debía compatibilizarse con las restricciones que le imponían los beneficios sociales orientados desde el Estado. Ya no es el caso, ahora los neoliberales creen que pueden prescindir de la mediación estatal que por tanto tiempo les resultó eficaz. Y lanzan abiertamente las consignas del aniquilamiento del Estado y de la política, como algo que vale la pena conseguir. Sólo que ello lo proponen disfrazado como “recuperación de la decisión por parte de la sociedad civil”.

No estamos seguros de que sea la mejor estrategia, aún para los intereses mismos del gran capital: eliminar los pocos rasgos de universalidad que mantiene la sociedad capitalista la hará más frágil frente a las críticas, y minará su endeble legitimación. Pero hay que decir que ello importa poco a los capitalistas “realmente existentes”, los cuales velan por sus ganancias en plazos relativamente breves, y por tanto son indiferentes a los destinos estratégicos del capitalismo mundial o de la sociedad como un todo. Por tanto, la crudeza de los procedimientos está totalmente impuesta, y asistimos a una ofensiva global –más práctico/política que conceptual, aun cuando también se mueva en este último plano- para acabar con los vestigios de un Estado que, en Argentina, Costa Rica o México, por ej., había llegado en los hechos a ofrecer protección social parcial pero real.

2.La sociedad civil incontaminada, o el nuevo mito del “buen salvaje”

Lo cierto es que la crítica marxista del Estado, o la –muy diferente- que se haga en nombre del eventualismo posestructuralista, no pueden en absoluto superponerse con la posición liberal, y debieran cuidarse concientemente de con/fundirse con ella en la política práctica, donde el neoliberalismo corre con amplísima ventaja objetiva.

Por cierto que aquí cabe una breve digresión para hacer notar el “fondo común” desde el cual se establecieron tanto el liberalismo económico como el marxismo durante el siglo XIX, siendo esta centuria portadora de un tenaz optimismo histórico. Ambas concepciones apostaron al final de la política especializada y del Estado, aún cuando desde perspectivas de clase totalmente enfrentadas. Sin duda que el utopismo racionalista de la época, y la creencia en el peso de la producción industrial como sostén de la historia, colaboraron en ambos casos para pensar en un mundo regido desde la producción misma (en un caso por el mercado, en el otro por la asociación conciente de los productores) (8). Por cierto, esta especie de simetría en espejo –y por tanto, invertida- permite captar a la vez el antagonismo radical de ambos puntos de vista y su común raíz iluminista de creencia en el progreso, la historia, y la primacía de la acción conciente a partir del espacio de la transformación técnica.

Lo cierto es que hoy estos “parecidos de familia” se hacen gravosos para los sectores críticos del capitalismo pues despistan algunas de sus posiciones, y las superponen a la astucia de sus adversarios, la cual está sostenida por la hegemonía económica. Es fundamental que la discusión en la izquierda intelectual se muestre capaz de desmontar estos mecanismos ideológicos del dispositivo neoliberal, a fin de poder ser más efectivos en el enfrentamiento con este.

Hay además otra razón de peso para no salir a sostener desde la izquierda lisa y llanamente la necesidad de eliminar el Estado, o de achicarlo como si ello fuese un beneficio para las clases populares. Y es esta: la política es una acción estratégica que se relaciona con adversarios, dentro de un conjunto de actores múltiples respecto de los cuales debe jugarse. La política no un juego solitario, y no se juega dentro de condiciones o reglas que puedan proponerse unilateralmente por alguno de los jugadores.

Siendo así, si nuestra finalidad estratégica de largo alcance fuera la eliminación del Estado, ello no significa que para tal logro de largo plazo -dentro de una sociedad sin clases, no la eliminación del Estado a favor de la burguesía y el libre mercado-, lo que debemos hacer en lo inmediato sea atacar el Estado realmente existente. La dialéctica enseña que la historia es un escenario de oposiciones, y que por ello la liquidación inmediata del Estado sin pasar por las etapas previas de cambio del carácter de clase de este, llevarían a incrementar la hegemonía de las clases hoy dominantes, con lo cual para nada estaríamos eliminando la dominación (como se buscaría con esa acción).

Es decir: el paso de una forma burguesa de la política centrada en el Estado a una modalidad societal de la política, no es algo que pueda decretarse, sino que podrá lograrse sólo en la medida en que los sectores sociales del caso estén en condiciones de asumir una acción conciente de autoorganización de la sociedad. Evidentemente, para llegar a esa posibilidad hay que superar también la sociedad burguesa como tal, reemplazando el carácter de clase del Estado capitalista por uno diferente.

Además de lo señalado, cabe pensar en la complejidad social a la que nos enfrentamos desde hace ya al menos treinta años, que hace inviable “en puridad” la utopía de la sociedad sin Estado a la que refería Marx. La necesidad de márgenes de administración centralizada parece difícil de eliminar, de modo que la división social del trabajo que ella implica tiende a resultar inerradicable. Por supuesto, las especificidades profesionales concurrentes en el presente, llevan también a una plurificación de saberes expertos difícilmente sostenibles en la idea de su subsunción en la libre acción colectiva. La utopía de Marx sobre el fin del Estado sigue siendo notablemente movilizadora, posee una gran capacidad de sugestión para figurar como *punto de fuga* de la perspectiva histórica que se asuma, algo así como ese horizonte que está siempre delante y no puede alcanzarse. Personalmente –y aunque sé que es una afirmación polémica- entiendo que una sociedad sin Estado puede operar hoy como “idea reguladora”, en el sentido kantiano. Un ideal que perseguir, pero que difícilmente pudiera ser logrado a cabalidad.

Retomamos –además- la idea de que la política no se hace donde un antagonista lo desea, sino en el campo en que el antagonismo se define como tal. Esto es lo que hace que la búsqueda de superar la limitación de la política al restringido campo de la política

especializada, no pueda desprenderse de esta última en un gesto súbito y definitivo. No podemos abandonar la política hoy “realmente existente” y retirarnos al campo de las asociaciones civiles y sociales, desdeñando lo que desde el Estado pueda realizarse. La ecuación es simple: el Estado es especializado, pero desde esa función específica opera sobre el conjunto de la sociedad, y guarda consecuencias para esta en todas sus partes componentes. Si queremos hacer cambios “específicos” al estilo foucaultiano, estamos obligados a enfrentarnos con la actual máquina-Estado, y deberemos hacerlo en términos de superar su eficacia propia. No podemos “retirarnos” a un campo ideal que estuviera ajeno a su influencia: de modo que si queremos sostener la política en el espacio de las organizaciones sociales, e incluso si deseamos que se respete la especificidad de estas y no se las reduzca al uso político partidista inmediato (lo cual lamentablemente sucede a menudo), tendremos que mezclarnos en la política relativa al Estado, para impedir que ésta aplaste a la sociedad, para permitir los márgenes de autonomía y de respeto a los derechos que se hacen imprescindibles en la búsqueda de la autoorganización social.

De modo que entendemos como una retirada idealista, la noción de oponer a la modalidad burguesa de la política otra radicalmente diferente que abandone la referencia al Estado, mientras este último siga teniendo márgenes de poder. Ensanchar la política hacia los márgenes, hacia las instituciones y los dispositivos de poder en dispersión, hacia el espacio de las costumbres y los prejuicios arraigados, no sólo es conveniente: sin dudas resulta absolutamente necesario, y es de celebrar que la referencia a la “sociedad civil” haya servido para trabajar en esa dirección. En cambio, la idea de que ello hace innecesaria la política en relación al aparato estatal y su consiguiente parafernalia de elecciones, parlamento y derechos políticos explícitos, es sin duda errónea: mientras haya Estado, habrá que organizar alguna política al respecto. En el límite, se tratará de luchar contra el Estado existente para lograr su demolición: momento para el cual mucho falta en las sociedades capitalistas occidentales, incluidas las latinoamericanas.

Por el contrario, entendemos que en este momento en que la globalización quita poder al estado-Nación en cuanto regulador de la economía, y cuando el neoliberalismo aprovecha para sustentar la idea de una supresión lisa y llana de las funciones estatales, estas deben ser defendidas en lo que tienen —parcialmente, por supuesto— de vehículo de voluntad política, de representación social. Son expresión de una cierta noción de universalidad teñida, como ya hemos dicho, de carácter de clase y de parcialidad evidente. Y, sin embargo, son funciones que obligadamente deben aparecer como si se considerara a todo ciudadano como igual de los demás, como pleno sujeto de derechos. El mercado ni da sentido identitario (como sí lo hacía el Estado), ni asume ningún derecho que no sea el de la ganancia de aquel que tiene condiciones para imponerse en la lógica implacable de la competencia. Frente a la liquidación de jubilaciones, venta de empresas estatales rentables, supresión de derechos laborales, desocupación creciente de la población, es evidente que en el corto plazo el Estado resulta aún un parcial garante de derechos básicos que el mercado está arrasando. Sin duda que en esta perspectiva, **se requiere defender al Estado.**

En contraste, nos encontramos en Latinoamérica con un cúmulo grande de defensores unilaterales de la “sociedad civil”, que oponen esta al Estado como si se tratara de instancias sociales por completo exteriores y ajenas la una a la otra. Esta oposición (que en Gramsci era complementariedad, por esto él hablaba de “Estado ampliado” para

referirse a las instituciones de la sociedad civil), se expresa de la manera más cruda: la sociedad civil sería intrínsecamente buena, lo político/estatal necesariamente malo y rechazable. Este maniqueísmo ha alcanzado mucha presencia en las ciencias sociales de los últimos años, y ha adquirido peso político vigente en la Argentina de los cacerolazos, donde las clases medias quieren que los políticos “se vayan todos” (año 2002), juzgándolos como corruptos e incompetentes en masa, mientras reservan para sí la idea de ser impolutas, y no haber tenido nada que ver con las acciones que llevaron el país al desastre. Una parte de esas clases medias –sin embargo- apoyó masivamente al menemismo ya visiblemente corrupto de la primer parte de la década de los noventas, y a su indiscriminada política privatizadora. Incluso también muchos votaron en 1995 a la dupla Menem (presidente)-Cavallo (Ministro de economía), a partir de las posibilidades que la convertibilidad 1 a 1 de peso y dólar había dado para comprar productos importados antes inhallables, viajar barato fuera del país, y lograr compras a crédito. Nadie recuerda ahora tales situaciones, y la sociedad pretendidamente impoluta juzga en blanco y negro a los políticos profesionales, que han mostrado mayoritariamente una conducta reprochable y vergonzosa, pero donde también se reconoce excepciones y claroscuros. Es la sociedad que se supone “buena”, ésa que no puede advertir que una mejora de la situación económica y política del país no se logra sólo con buenas intenciones, y que aún el mejor político ante situaciones extremas naufragaría. Es la sociedad que aunque no lo reconoce consintió –nunca unánimemente- las acciones que en su momento llevaron al posterior desastre.

El mito de la “buena” sociedad civil tiene diferentes alcances. Uno, es el de que sería una llave maestra para vaciar y derrotar a la política centrada en el Estado; tal cosa está lejos de haber sido demostrada, aun cuando es evidente que desde allí se puede producir tensiones fuertes, y golpear en puntos de urgencia inesperados y poco accesibles para la política centralizada. Advertir esta parcial eficacia, es algo muy diferente de haber demostrado que no vale la pena ocuparse de política estatal, considerando apresuradamente que la influencia de esta habría sido “reemplazada” por la de la operación de/con la sociedad civil. Otro importante aspecto, es la pureza virginal que suele asignarse a la sociedad civil, como si en ella no mediaran intereses, o no existieran modalidades de poder institucionalizado. No han faltado las críticas a esta curiosa banalización en la que ha caído un sector nada menor de la intelectualidad latinoamericana en las décadas del ochenta y noventa (9).

La sociedad civil no es una entelequia, en ella existen instituciones, y por ello códigos, reglamentos, procedimientos, jerarquías. Si consideramos allí a las iglesias, por ej., será por demás evidente lo que afirmamos. Pero aún lo es si tomamos en cuenta al caballo de batalla más afín al discurso sobre la sociedad civil, tal cual son las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs). Estas han sido bendecidas por los organismos internacionales de crédito (Banco Mundial, por ej.), lo cual de por sí no las invalida, pero puede tomarse como un síntoma digno de preocupación. Además, las ONGs por sí mismas no representan (y jamás podrían hacerlo) a la sociedad en cuanto tal, como conjunto: representan algún sector muy definido y fragmentario. Sin duda que por otra parte, esa re-representación de sectores sociales limitados peca de mediación, tanto como la representación político-partidaria. No es un sector de la sociedad el que directamente aparece: es la ONG que asume su representación necesariamente “desde fuera”, es decir, por vía de funcionarios y miembros especializados. A ello se agrega que las ONGs tienen financiamientos propios, no siempre sujetos a controles externos. Sus modalidades internas de jerarquización tampoco son sometibles a juicio exterior, lo cual

las hace lugar propicio para autoritarismos velados, favoritismos de diferente tipo, y posible corporativismo.

A la vez, si las ONGs representaran a lo social, uno debiera esperar cierta convergencia de intereses entre todas ellas. Pero a las disimilitudes ideológicas y políticas perfectamente legítimas que aparecen (y que malo sería que no lo hicieran) se une la lucha por el reconocimiento y por el financiamiento –ambas están ligadas entre sí-, lucha que muestra rápidamente cómo los intereses particulares están presentes no sólo dentro de cada una de las ONGs, sino en la mutua relación entre ellas, y en la que cada una y el conjunto de ellas establecen con el poder político vigente, y con los organismos financiadores (que a veces son también la misma cosa).

De modo que si la sociedad no es la “buena” contracara de la “mala” administración política, menos aún las ONGs son la buena institucionalidad contra la mala del aparato estatal, dado que ellas no son la sociedad, ni tampoco la representan, al menos con algún grado especificable de alcance y consenso efectivo. A las ONGs y a sus directivos la sociedad no los ha elegido, y su libertad para operar fuera del alcance de controles externos no es tan lejana a la que se vive en muchos intersticios del aparato de Estado.

Por ello, sería necesario retrotraer a la noción auténticamente gramsciana de “sociedad civil”. Allí se ponía el acento en la construcción sociocultural de la *hegemonía*, la cual tenía por finalidad última ganar “las casamatas” de esa sociedad civil para luego acceder al poder del Estado. La lucha en la sociedad civil no estaba opuesta o disociada de la lucha por el poder estatal. Ello –por supuesto- implicaba advertir la existencia de una lógica no inmediata de la dominación, la cual se establecía en las instituciones, el folklore y las costumbres, espacio en el cual se debía trabajar primeramente para recién luego poder acercarse a la toma del poder político.

En esta concepción, el Estado es Aparato administrativo estatal + instituciones de la sociedad civil. De modo que mal podría oponerse aquí sociedad civil a Estado: este, entendido en el sentido restringido de aparato estatal, influye sobre la sociedad civil para allí legitimarse y establecerse. A su vez, apropiarse de la hegemonía ideológica y cultural en este último espacio es hacerlo en un campo no incontaminado y míticamente “bueno”, sino en el territorio de lucha que precede el acceso al poder estatal, y por ello este último como horizonte está presente desde el comienzo mismo del conflicto social.

Pensar la sociedad civil sin oponerla al Estado es advertir el peso decisivo de las iglesias, la religión electrónica, los medios masivos, las escuelas, en la constitución de identidad, de cultura, y –por supuesto- de ideología. Es pensarla en su enorme densidad en relación con los procesos de dominación y de lucha por la emancipación. En este sentido, la apelación a la noción resulta sin dudas fecunda, y en esta recuperación de su fuerte sentido propiamente *político*, es que podemos darle pleno cauce y renovada vigencia.

3. Los sitios de la disputa

Hechas todas las aclaraciones anteriores, podemos ahora llegar a la parte más aplicada, en cuanto a dónde realizar la lucha por lo público. La lucha por la *hegemonía* (en el

sentido gramsciano) deberá sin duda atender diversos espacios decisivos para la consagración del sentido común social, y la constitución de opinión pública.

a.Los medios masivos: sin duda un terreno fundamental en tiempos de posmodernización cultural, muy especialmente la televisión. En la medida en que los intelectuales no nos sentimos identificados con sus códigos “plebeyos”, tendemos a satanizarlos mayoritariamente (10). Sin embargo, su influencia en cuanto a establecer condiciones de las nuevas formas de subjetividad, además de proponer significaciones aceptadas de manera hegemónica, hacen de este un lugar que hay que intentar ocupar en lo que se pueda. Produciendo medios propios de los sectores sociales críticos –aunque fueran de alcance limitado- , y a su vez participando en los medios “habituales”, en cuyos espacios nunca se puede llegar a dominar, pero al menos puede obtenerse de manera episódica una amplísima llegada y cobertura.

En todo caso, hay que salir de la actitud puramente defensiva ante los medios, para proponerse una agenda de participación y de actividad, aprendiendo sus códigos y exigencias específicos (muy diferentes de los del espacio académico). Si se asume una especie de rechazo generalizado del comercialismo fetichizado que los medios muestran y ejercen diariamente, no se está en condiciones de tomarlos como espacio de lucha por las interpretaciones de lo social. De modo que es momento de tomar una actitud que multiplique, vía medios masivos, la llegada de la palabra de los intelectuales y militantes comprometidos con los sectores sociales dominados.

Por supuesto, es un problema para lo público la fuerte privatización del poder económico de quienes son dueños de los medios de comunicación. La concentración de la propiedad en este rubro es muy alta, y las barreras legales contra el monopolio caen fácilmente frente a las presiones ejercidas contra gobiernos y partidos desde los medios mismos. Es sumamente difícil oponerse a los dueños de los medios desde la política, pues estos denuestan con total capacidad de aniquilamiento a quienes se proponen recortar sus prerrogativas.

De cualquier modo, habrá que encontrar cómo hacerlo. Es una cuestión de urgencia para no concentrar el poder de formar opinión en unas pocas manos. Quizás la apelación a algunos consensos mayoritarios antes de dar a conocer futuras disposiciones legales regulatorias, sirva a ofrecer un frente político unido que pueda oponerse a la reacción de los propietarios, dispersarla en sus objetivos y rechazarla con éxito.

b.La escuela: sin duda que debe ser recuperada como espacio donde lo social se piensa a sí mismo, rol que ciertamente no viene cumpliendo en las últimas décadas. No escindir los planes de estudio de las realidades sociales y políticas, sería coadyuvar en esta dirección. Por supuesto, en el nivel universitario puede colaborar a configurar el “cerebro social” colectivo que ayude a las sociedades latinoamericanas a tomar mejor conciencia y control de sí mismas, función de la que las universidades a menudo han abdicado (como es el caso de la Argentina, donde nada demasiado decisivo ha salido desde allí en los últimos años, excepto casos aislados) (11).

La significatividad de la experiencia, su espesor y su sentido están puestos a prueba en tiempos posmodernos, cuando la vertiginosidad de la imagen televisiva y de los videojuegos e Internet, han terminado con el “tempo” tradicional de la subjetividad. Hay saturación de información y de estímulos, y el borramiento de las huellas de las

vivencias, tanto como la falta de constitución de algún sentido identitario y de continuidad del yo, es el lamentable resultado. El vaciamiento de sentido consiguiente no es difícil de inferir (12)

La escuela puede ser lugar de reapropiación de la palabra frente a la imagen, del tiempo frente a la urgencia, de la continuidad del yo frente a la fugacidad de lo efímero. No por sostener un rechazo dialéctico y unilateral del mundo mediático, sino por constituirse como aquel sitio donde los medios pueden ser incorporados para darle un lugar a la crítica y la palabra a su respecto (13). Esto tiene importancia estratégica en cuanto a promover sujetos con capacidad de reflexión y de voluntad sistemáticas, frente al “zombie” posmodernizado tendiente a la satisfacción inmediata, y por ello incapaz de salir del campo de un eterno presente (sujeto acrítico y sin ninguna capacidad para la oposición militante).

Por otra parte, la escuela puede operar en pro de ideologías críticas, y realizar esta actividad *en acto*. En las escuelas se puede –y se debería– hablar de sociedades que ensanchen su acervo democrático, y sostengan más a fondo los derechos de los ciudadanos. Pero sobre todo, se debe *vivir de esa manera*. Se puede ejemplarizar qué es lo que significa una práctica alternativa de modelos de existencia social a través de lo que se haga. Si se vive como natural la participación, la democracia, el respeto mutuo: y se habla también acerca de que esto no es lo “natural” en el resto de la sociedad, el alumno aprenderá –de modo radicalmente personal y exigente– una ideología alternativa. Esta además de práctica requiere discurso, pero este último aparecerá como válido sólo en cuanto las prácticas y los testimonios le sean acordes.

Debemos advertir que para muchos intelectuales la importancia de lo escolar ha pasado desapercibida. Confundiendo lo escolar con lo pedagógico, y asumiendo el desprestigio relativo que el discurso pedagógico ha sufrido en virtud de su propia historia (14), en general han despreciado un espacio estratégico para la constitución de la conciencia social. Por la educación formal pasan, en algún momento del presente, casi todos los habitantes de nuestra América Latina. Por supuesto muchos desertan ya en nivel primario, pero en ese mismo hecho hay un aspecto para discutir y problematizar. En todo caso, los sectores conservadores han sabido muy bien cómo apropiarse de la discusión sobre educación: es el caso del ala más tradicional de la Iglesia Católica. Con gran habilidad aparece siempre vigilando los procesos educativos formales, y velando por su no-apartamiento de lo que sus miembros juzgan aceptable, de modo de influir permanentemente en las políticas, planes de estudio y perfiles deseables del personal docente.

La escuela puede ser espacio donde ofrecer conciencia de sus derechos a la población, permitiéndole advertir su condición de ciudadanos, y todo lo que ella conlleva. La exigencia de ciudadanía colectiva es hoy una bandera casi maximalista frente al grosero avasallamiento de derechos que implican las políticas neoliberales. Hay que sostenerla a fondo, haciendo de cada alumno -y de quien a él luego lo escuche- alguien dispuesto a no tolerar pasivamente su achatamiento a la condición de objeto de políticas ajenas que no respeten su dignidad.

c. Iglesias: obviamente es un espacio “no público” en primera instancia, pero donde se debate lo público desde el punto de vista religioso. La religión es –para quienes creen en ella– el campo de más alto compromiso de la persona, su ética y sus valores. Por tanto,

un lugar donde se forma “sentido común” de manera consistente. Es un espacio atinente sólo a quienes comparten la creencia, no influible “desde fuera” -lo que sería tan anómalo como poco ético-. Pero sin duda fundamental por su influencia en nuestro subcontinente, en el cual está casi el 50% de la grey católica del mundo (además del peso que en los últimos años asume la “religión electrónica” como multitudinaria modalidad de reencantamiento de la experiencia)

Por supuesto estos espacios que he referido no son los únicos para disputar lo público, sino sólo los más masivos y “universales”. También son decisivas las ONGs, las organizaciones territoriales y barriales, las de género, las relativas a lo ecológico, a lo identitario cultural, etc., todas en el plano de la “sociedad civil”. Y quedan además aquellas relativas directamente a lo político-partidario y estatal, que como ya hemos dicho, están lejos de agotar lo público pero también son un lugar decisivo de su ejercicio.

Se tratará en esta defensa de lo público de articular lo directamente social con lo político, tal cual hemos venido sosteniendo, sin aislar lo uno de lo otro. Pero también sin reducir lo social a la dimensión de la política directa, ni subordinarlo a esta; se hace necesario respetar el tiempo y la lógica propios de cada una de estas prácticas, que no son en cada caso los mismos.

La voracidad de la política pretende engullir todo bajo su égida; lo social aislado, puede resultar estéril si no logra “universalizarse” por vía de ciertas decisiones de Estado. Habrá que aprender a sostener la tensión entre ambos planos sin confundirlos ni superponerlos; pero a la vez sin aislarlos mutuamente. Como desafío, no es simple. Implica la exigencia de una decisión para salir del maniqueísmo que opone ambos planos, y así sostenernos en una condición que es de mayor incertidumbre: esa que no borra mágicamente ninguna de las complejidades a las que el presente nos enfrenta.

*Profesor e investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina)

Notas y referencias

(1)Es prototípico el **¿Qué hacer?** de V.Lenin, escrito en 1902, donde se impulsó una organización altamente jerárquica de revolucionarios profesionales, la cual fue durante mucho tiempo tomada como “la” teoría marxista del partido político (la han sostenido hasta hace poco autores de la talla de E.Mandel, por ej.). La noción del Estado como espacio de alienación de la voluntad social en Marx, C.: **Crítica de la filosofía del Estado de Hegel**, ed. Grijalbo, México D.F., 1968

(2)Portelli, H.: **Gramsci y el bloque histórico**, Siglo XXI, México, 1979; la muestra de un Gramsci emparentado –de manera heterogénea- con el leninismo, en Gramsci, A.: **Maquiavelo y Lenin (notas para una teoría política marxista)**, ed. Diógenes, México D.F., 1977. Sobre los problemas del “efecto retroactivo” en la lectura de la historia, han trabajado desde Foucault a Hayden Whyte, y los filósofos de la hermenéutica (Gadamer, por ej.), retomados incluso por el último T.Kuhn.

(3) En los años setentas, el entonces intelectual del PCI M. Cacciari escribió un brillante artículo crítico sobre Foucault que ha sido reproducido tardíamente en el libro de VV.AA.: **Disparen sobre Foucault**, Bs. Aires, El cielo por Asalto, 1992. Allí señalaba que la distancia entre Heidegger y el autor francés era “la que hay entre un pensamiento del naufragio, y un pensamiento que naufraga”. Con el tiempo Cacciari sería alcalde de Venecia, y desde allí iría virando hacia posiciones autodenominadas “de centro”.

(4) B. De Giovanni: “Para una teoría marxista de la transformación”, en L. Althusser y otros: **Discutir el Estado**, Folios ediciones, México, 1982; B. de Giovanni: “Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo” en Rev. **Dialéctica** núm. 7, Univ. A. de Puebla, México, 1979

(5) Este neanarquismo de Foucault ha sido señalado reiteradamente. Una versión francamente conservadora al respecto, es la que sostuvo C. Merquior, por ej. en su libro **Foucault, o el pesimismo de la cátedra**, Fondo de Cultura Económica, México

(6) Una rotunda crítica del neoliberalismo en sus falsas pretensiones de científicidad, y en su modalidad tautológica que lo hace inmune a la refutación empírica (como modelo ideal puro), la hace F. Hinkelammert: **Crítica a la razón utópica**, DEI, San José de Costa Rica, 1984

(7) Puede verse los orígenes históricos del neoliberalismo, y una breve especificación de su doctrina, en nuestro libro **Los obispos de Estados Unidos contra Reagan**, Univ. Nacional de San Luis (Argentina), 1988

(8) Esta relación de un tronco común entre el marxismo y el productivismo capitalista, puede verse críticamente planteada por un ya entonces desencantado J. Baudrillard: **El espejo de la producción**, Gedisa, Barcelona. Sin compartir *in toto* su ácido ataque al marxismo, no puede dejar de advertirse un dejo de verdad en cuanto a su distanciamiento del optimismo histórico marxiano, y la primacía allí otorgada a la organización social de lo económico.

(9) G. Yúdice: **Globalización de la cultura y nueva sociedad civil**, CIPOST, Caracas, 1998

(10) P. Bourdieu: **Sobre la televisión**, Anagrama, Barcelona, 1997; G. Sartori, **Homo videns (la sociedad teledirigida)**, Taurus, Madrid, 1998

(11) Una de las escasas excepciones a esta infecundidad de la universidad argentina en los últimos años es la confección del llamado Plan Fénix, un programa económico alternativo en el que han participado diversos profesionales de la Univ. de Buenos Aires, durante el año 2001. Desde el poder, se ha respondido al plan con el más total silencio.

(12) A. Rojas et al.: **Entre dos siglos**, Lugar edit., Bs. Aires, 1994; J. González Requena: **El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad**, Cátedra, Madrid, 1992

(13) R. Follari: **¿Ocaso de la escuela?**, Magisterio, Bs. Aires, 1996, donde discutimos largamente esta cuestión.

(14)El encuadramiento tradicional de la Pedagogía en el “deber ser” especulativamente fijado para la acción del docente, y su remisión a la enseñanza como objeto (y no al aparato educativo como un todo institucional), llevaron a un desprestigio relativo de esa disciplina dentro de las ciencias sociales, que el posterior encuadramiento de las Ciencias de la educación ha aminorado, pero no ha terminado de disipar.