



## Paradigma de la política

*Rigoberto Lanz\**

### Resumen

El artículo cuestiona las viejas representaciones del Estado, de los partidos, de la política y la democracia, que históricamente han limitado la comprensión de nuestras realidades y torpedean el avance de nuevas formas de gestión política. Se señala la importancia que tiene para cualquier proyecto de cambio real, la discusión teórica y que ésta se considere intrínsecamente como un componente esencial de toda praxis transformadora. En el trabajo se profundiza la discusión sobre el fortalecimiento del poder popular como espacio de la democracia directa y como ámbito de la verdadera participación. Es fundamental para el análisis establecer desde qué tesis argumentativa se está leyendo hoy lo político y por qué se afirma que lo político está interpelado del modo más severo por lo comunicacional.

**Palabras clave:** Pensamiento crítico, cultura política, Estado, comunicación.

### *Politic paradigm*

### Abstract

The article questions the old representations of the State, parties, politics and democracy, which historically have limited the comprehension of our realities and hinder the progress of new forms of political management. It points the importance it has for any real change project, the theoretical discussion and to be considered intrinsically as an essential component of any transformative praxis. The paper deepens the discussion on people's power strengthening as an area of direct de-

---

Recibido: Octubre 2011 • Aceptado: Marzo 2012

\* Universidad Central de Venezuela. E-mail: rigoberto.lanz@gmail.com.

mocracy and as a real participation ambit. It is essential for the analysis to establish from which argumentative thesis is being read the politics today and why it is affirmed that the political is interpellated by the most severe way for communication.

**Key words:** Critical thoughts, political culture, State, communication.

### Punto de partida

*“¿Será posible imaginar hoy un nuevo proceso de legitimación que no descansa en la soberanía ‘del pueblo’, sino en la productividad biopolítica de la multitud?”.*

Toni Negri: **Multitud**, p.108

El debate teórico en el campo de la ciencia política y las distintas interpretaciones del espacio de lo político dan cuenta de una crisis profunda que intenta saldarse a través de diferentes abordajes, de distintos programas de investigación, de búsquedas diversas que los propios actores experimentan a partir de una voluntad de renovación de prácticas y discursos. Se abre paso lentamente una *“reconfiguración de lo político”* (M. Maffesoli) que va de la mano con toda una agenda de debates en la que autores como Toni Negri desempeñan un papel fundamental. Precisamente a propósito de estas aportaciones presentamos un breve repertorio de problemas donde la traza de las nuevas elaboraciones teórico-políticas de Negri pueden percibirse fácilmente. No se trata de evaluar la recepción de este pensamiento sino de mostrar cómo cierta “caja de herramientas” moldea las miradas sobre ejes esenciales como, por ejemplo, los conceptos de “pueblo”, de “Estado” o de “política”.

A través de esta agenda de problemas iremos mostrando cómo los contenidos problemáticos de las teorías heredadas y la complejidad de los procesos políticos - en Venezuela, América Latina y el mundo - se entremezclan para multiplicar los desafíos de comprensión de nuestras realidades y para bloquear las estrategias de acción. No es un divertimento intelectual el esfuerzo de tantos investigadores por interrogar las consagraciones ideológicas con las que una cierta izquierda se ha consolado durante décadas. Al contrario, sólo a partir del cuestionamiento de los dogmas y las simplificaciones del marxismo, de una crítica consistente a

la tradición de la izquierda burocrática, podremos avizorar un camino de recomposición de las fuerzas contestatarias y del pensamiento crítico que hagan viable la utopía emancipatoria de otro modo de vivir.

### **La revolución no es como antes**

Eso de que “todo lo anterior siempre fue mejor” es una manera bastante primaria de expresar la nostalgia de los mayores, sobre todo, aquellos que sufren horrores con los avatares de la hipermodernidad, con la turbulencia de la vertiginosa vida urbana, con los desafíos del teletrabajo y sus imbricaciones intelectuales. La gente que murmura demasiado sobre los agites de estos tiempos suele anclarse en el pasado con el poderoso argumento de una salsa brava: “La cosa no es como antes”.

No es para menos. Ya casi nada queda en pié. Las solideces se han licuado y las certidumbres también. Los paradigmas hechos añicos y las ideologías dan pena. El canon está por el suelo y los dioses andan a la deriva. Hace rato que se ha decretado la “muerte” de casi todo. Sobre manera, de una cierta forma de pensar. Las viejas seguridades de la ciencia son hoy una pamplina. Las grandes Teorías (así con “T” mayúscula) son ahora simples “relatos” que no dicen nada. Asistimos al fin de la política entendida casi de cualquier manera. Los gestos de politólogos y cientistas políticos son pura gimnasia. Las utopías y la idea misma de “revolución” son anacronismos de la vieja izquierda que de tanta pereza intelectual perdió el tren de la historia.

En esas condiciones es fácil que la nostalgia de los viejos tiempos donde primaban las identidades fuertes y los paraguas de los robustos paradigmas, resuenen en los corazones desconsolados de tantos dirigentes de izquierda. Es psicoanalíticamente comprensible que la crisis profunda de la modernidad le haya movido el piso a una generación completa. Desde ese subsuelo existencial es un poco difícil entender “por dónde van los tiros”. El patetismo epistemológico de muchos análisis provenientes de este campo jurásico es algo que se entiende mejor con los antecedentes del desplome del socialismo burocrático y la bancarrota del marxismo manualesco que tanto entretuvo a la vieja izquierda latinoamericana.

Para esa mentalidad decimonónica las noticias no son buenas. El panorama que viene es de una radical profundización del cambio epocal que hace rato se ha instalado en todo el mundo. Las supervivencias de la

modernidad forman parte de la transición en la que hoy nos encontramos. Muchos compatriotas se aferran angustiosamente a las migajas de esta agonística epocal. Los más despistados apenas si logran enterarse de qué se trata.

Los aires progresistas que se viven en América Latina, por ejemplo, no pueden leerse como una vuelta a los tiempos heroicos de la legendaria guerrilla latinoamericana. Las transformaciones verdaderamente hondas que están planteadas provienen de otros horizontes teóricos, de otra catadura ética, de una nueva sensibilidad que pasa por un revolcón estético-epistémico de marca mayor.

En ese contexto la idea de “revolución” está profundamente replanteada. No para ablandar su filo transformador en nombre del “realismo” sino para que el espíritu emancipatorio sintonice con el tiempo posmoderno donde nos toca objetivamente convivir. Esa no es una elección arbitraria que cada quien hace según los caprichos del espíritu. Se trata más bien del más contundente vector de la realidad cultural en donde podríamos refundar lo político. Con la vieja “caja de herramientas” no entendemos nada. Con las antiguas agarraderas de la “ideología proletaria” no vamos ni a la esquina. Los desafíos teóricos del presente son demasiado empinados para dejárselos a los cascarones inútiles de los partidos. Los retos de inventar nuevas formas de gestión política es algo demasiado serio como para entregárselo a los funcionarios de Estado. ¿Entonces?

No queda otro chance que el estrecho sendero de la imaginación crítica, del talante creador de tanta gente por allí desperdigada. Sin pretensiones de “verdad” y sin la arrogancia de una encarnación “revolucionaria”. Si algo interesante está aconteciendo en el mundo intelectual proviene de esos intersticios. La experiencia de los movimientos moleculares que se desparraman por todos los poros de la socialidad naciente es justamente el fermento de lo que está por-venir. Esa experiencia no tiene “dueño”.

### **El papel del debate político**

Tal vez el más desprestigiado de todos los debates sea el que habla desde el espacio público. Paradójicamente, el espacio más requerido de la interpelación ciudadana es al mismo tiempo el ámbito más devaluado por efecto de la trivialización y la decadencia. No es fácil remontar esta cuesta. Nada fácil persuadir a la gente del interés vital de *lo político* para la propia

continuidad de la sociedad. Mucho más complicado resulta motivar a grandes colectivos sobre la necesidad imperiosa de *debatir* los asuntos públicos como condición esencial para la convivencia democrática (diríase que en eso consiste básicamente la idea de cultura democrática).

No obstante, montados en la hipótesis optimista de un “resurgimiento de la política” en América Latina y en muchos lugares del mundo convulsionado por los “Indignados” (los de España y los de Israel) o por los “Piratas” alemanes o por la revuelta árabe, podemos abrigar cierta esperanza en torno a una revitalización del espacio público, y consecuentemente, a un relanzamiento del interés por las ideas, por el diálogo democrático, por la vigencia del pluralismo.

A partir de allí podemos visualizar una abigarrada agenda de problemas que van y vienen en la vida pública de la sociedad de estos días. Esos problemas son en sí mismos de una altísima complejidad. Si agregamos además las complicaciones del clima político y la peculiar propensión a batirse en duelo en las primeras de cambio, tenemos entonces un cuadro bastante pesimista para esperar progresos en la construcción de una cultura democrática con espesor.

Como observamos, las tendencias son contradictorias y sobran las razones para imbuirse, sea de un moderado optimismo, sea de un comprensible escepticismo. En la coyuntura actual, estando de por medio el debate sobre la propia naturaleza del espacio público, es demasiado importante entender el contexto en el que un país como Venezuela, por ejemplo, puede adelantar una discusión de este tenor. La mesa está servida para presenciar un gran debate. Las condiciones parecen apuntar a una masiva participación de la gente en esta discusión.

El debate político, como ningún otro, está recargado de los juegos de fuerza que pre-existen en el seno de la sociedad. No se trata de un ingenuo intercambio de opiniones donde cada quien toma la palabra y luego se despide amablemente. Sabemos que está en juego - como siempre - una durísima batalla donde chocan intereses, maneras de apreciar la realidad, visiones del mundo que se oponen con notable intensidad. Hay, sobre manera, un deliberado propósito de ganar espacio político a costillas del debate. Es casi inevitable. Es parte del oficio de “hacer política” (con el debate que sea).

Lo que cuenta en la situación de hoy es hacerse cargo de las condiciones en las que se desarrolla la discusión pública, es decir, un pa-

norama de exclusión simbólica en la que los actores difícilmente se reconocen como parte de un conjunto mayor. Esta negación discursiva del otro es tan mortífera como la voluntad de exterminio físico que tanta desolación ha ido regando por el mundo. El otro estigmatizado no puede ser reconocido como voz legítima que discrepa, como diferencia esencial que sin embargo coexiste en el mismo espacio. No tenemos un “nosotros” que resuene más allá de las identidades parciales. Cada bando vibra con su singular himno de guerra mostrándose incapaz de sintonizarse con un “canto general”. Este sintomático exceso de identidad es en todas partes un preludio de violencia, que una vez desatada, resulta muy difícil contener.

No hay debate público que valga sin el expreso reconocimiento de las legítimas diferencias de los ciudadanos. Ese reconocimiento no consiste en un gesto protocolar de buenos modales sino en la efectiva expresión del pluralismo, en la vivencia palmaria de la heterogeneidad, en la existencia objetiva de mecanismos y dispositivos que recogen esa diversidad. Allí está la clave de un debate público constructor de espesor democrático. Desde allí es posible avanzar en la integración de lo múltiple en unidades complejas superiores. No se trata de forcejear para que el otro se integre a mi identidad parcial sino de forjar nuevos espacios donde convivan múltiples formas de *identificación* (M. Maffesoli).

En el debate sobre la reconfiguración del espacio público está abierta una posibilidad de ejercicio democrático que apunta en la dirección de estos espacios simbólicos de todos.

### ¿Desde dónde fundar un pensamiento crítico?

“‘Teoría crítica de la sociedad’ designa un tipo de teoría social que comparte con la Escuela de Francfort una cierta forma de crítica normativa”.

Axel Honneth: **La société du mépris**, p. 182

El subtítulo del libro de Honneth es precisamente: “*Hacia una nueva teoría crítica*”. Sugestiva notación en tiempos en los que la impronta posmoderna supone una disolución de los lugares - ético-ideológicos - para fundar una crítica de la sociedad. En efecto, desde una visión historicista que veía al capitalismo como un simple estadio en el curso inevi-

table de una evolución sujeta a las “leyes” del cambio social, y por tanto, condenado a una crisis que abriría el camino del socialismo y el comunismo, es imposible hoy fundar la idea de *crítica*.

Pero de allí no se sigue que toda alternativa esté condenada a la funcionalización, que toda oposición termine siendo parte de lo mismo. Al contrario, una radicalización de la crítica teórica, acompañada con una postura “virulenta” (Zizek) frente a la dominación, está en el corazón mismo de lo que en América Latina denominamos *posmodernismo crítico*. Justamente el cuestionamiento del *status quo* del capitalismo instalado pasa por “una forma de crítica normativa” (como lo sugiere Honneth) sin estar demasiado preocupados por el estatuto “científico” de esa teoría (entre otras cosas, porque la ciencia misma está en el banquillo) ¿En qué consiste lo *nuevo* de “una nueva teoría crítica”.

Básicamente en su carácter *cultural* (en el sentido en el que Alain Touraine desarrolla su **Nuevo Paradigma**: frente al paradigma de lo social, emerge hoy el paradigma de lo cultural como eje comprensivo de la sociedad posmoderna) No se trata de prefijar un “Sujeto” a partir del cual se asegura el lugar de la crítica. Tal “Sujeto” se ha evaporado. Las viejas centralidades no funcionan para fundamentar nada. Por tanto, el “sujeto” adelgazado deviene modestamente un actor: nómada, evanescente, transitorio, instantáneo, performativo. Nada de “proletariado” como fuerza motriz de la revolución y leyendas parecidas.

En común con la tradición francfortiana reivindicamos fuertemente el momento **negativo** de la crítica. La traducción política de esta postura no es lineal pero tiene consecuencias. Su traducción teórica tampoco es automática pero está también cargada de implicaciones. En ambos espacios se hace visible hoy una creciente tendencia mundial que recupera una crítica radical de la globalización hegemónica y antepone una concepción de la mundialización solidaria fundada en el encuentro de civilizaciones, en el diálogo de saberes. De allí también se desprende, sólo para ilustrar estas implicaciones, todo un movimiento internacional que se bate hoy contra las concepciones tecnocráticas de la racionalidad científico-técnica, contra la decadencia del mundo académico, contra los saberes dominantes en el campo de la cultura, la educación y la comunicación. Una postura radical contra todas las formas de neoliberalismo y sus políticas públicas nefastas.

Como podrá apreciarse, en esta brevísima enumeración no hay lugar para las ambigüedades. Teórica y políticamente una posición *posmoderna crítica* supone una jugada normativa abierta contra lo establecido. La *críticidad* de esta postura no es negociable. La apelación a una voluntad política subversiva no es negociable. El rechazo a toda forma de dominación no es negociable. El cuestionamiento epistemológico frente a las viejas maneras de pensar no es negociable. La impugnación de las prácticas y discursos del capitalismo no es negociable.

De allí no se sigue un “plan de acción” para aplicarlo aquí y allá. Los amigos que quieren la edición de un “¿Qué hacer?” al estilo del camarada Lenin, les tengo malas noticias. No basta decir NO y tomar las vacaciones, ya lo sabemos. Sepamos también que el momento de la *crítica* es constitutivo de cualquier positividad. No hay propuesta que valga que no provenga de una impugnación de lo dado. De momento hay que sacar el máximo provecho de la *crítica*... por la *crítica* misma. “*Siempre será más fácil proclamar que se rechaza que rechazar realmente*” (J. P. Sartre).

Entonces, ¿*Qué es un pensamiento crítico*? La pregunta se justifica porque la expresión “Pensamiento Crítico” puede significar muchas cosas. Sobre manera, la palabra “crítica” está muy cargada de contenidos controversiales. La impronta más pesada es tal vez la tradición kantiana que parece contaminar de un modo muy severo sus usos en el trayecto de la Modernidad. Para muchos amigos la cuestión está tan cerrada que resulta inapropiada cualquier utilización de este concepto, sobre todo, si se le asocia a la cuestión ideológica o política. El clamor que se oye es: ¿Desde dónde la crítica?

Digamos de entrada que este concepto -como muchísimos otros- está asociado al magma de la Modernidad. Encuentra su resonancia en los paradigmas culturales y epistémicos que circulan desde el siglo XVIII. La crisis de la Modernidad es también la crisis del concepto de “crítica”. Ello quiere decir que hoy este concepto tiene que ser repensado (como muchísimos otros). En un contexto posmoderno todos los conceptos se redefinen, significan nuevas cosas, apuntan en otra dirección: es el caso de “verdad”, de “política”, de “revolución,” libertad” y cientos de términos como estos (justamente por este motivo consagré el libro *Las Palabras no son Neutras* a repertoriar una constelación de conceptos a la luz de sus nuevos significados).

Lo anterior quiere decir que el suscrito ha hecho lo posible por hacerse cargo del impacto de este tránsito epocal en la manera de utilizar los conceptos, en la forma de trabajar las teorías, en fin, en los modos de articular los lenguajes y discursos a tono con las nuevas racionalidades. Buena parte de nuestra agenda de investigación ha tenido como impronta la constatación del colapso de una larga lista de categorías que estaban en el centro de la episteme Moderna: “Razón”, “Sujeto”, “Historia”, “Progreso”, “Ciencia”, “Moral”, “Arte”, etc. No hay que confundir las categorías de fuerte perfil normativo con nociones y conceptos que están mucho más cerca de los procesos reales: “democracia”, “desarrollo”, “ciudadanía”, “sexualidad”, “educación”, “derecho”, etc.

A partir de allí todo ha cambiado. No es que la gente se quede muda. No se trata de una prohibición arbitraria en el uso de tal o cual terminología. Lo que sí está claro es que en el discurso posmoderno cada término adquiere nueva significación, los conceptos mudan su contenido, las palabras se cargan de otros significados. Eso ocurre también con el concepto de “crítica”. No puede pretenderse que continuemos utilizándolo linealmente como si nada ha ocurrido. “*Pensamiento crítico posmoderno*” quiere decir una postura intelectual de este tiempo que se asume en la tormenta del poder. O sea, un pensamiento que no claudica frente a la dominación, que no se hace el distraído frente a las miserias de la realidad, que no se postra narzisistamente frente a las seducciones del poder.

Aquí estamos rebatiendo una condición posmoderna a la europea que renuncia a confrontarse voluntariamente contra el *status quo*. Nosotros decimos sin ambigüedades: la patética sociedad en la que sobrevivimos debe ser transformada. Luchar por esa transformación es una elección ética cargada de consecuencias (ni más ni menos que luchar por su preservación). Allí no cabe ninguna ingenuidad. Batirse con todos por otra manera de vivir es una elección ética cargadísima de implicaciones. Tomarlo o dejarlo corre con las mismas consecuencias. Lo que sostengo es que tal elección ha de hacerse coherentemente en el marco de una visión del mundo compartida: sin mesianismos, sin grandes relatos, sin leyes de la historia, sin proletariado, sin partido, sin la “gran patria socialista”, sin “marxismo-leninismo”, sin universalismos, sin cuento chino, sin categorías trascendentales, sin utopías abstractas.

Una postura posmoderna *crítica* - sobre manera desde América Latina- se asume abiertamente como compromiso con las irrupciones

emancipatorias que están en todos lados: de manos de cualquier práctica subversiva, acompañando todo guiño alternativo, de lado de la gente que se bate a diario contra las miserias de la dominación. No es una “ideología”... pero se parece.

### **La deriva de la izquierda realmente existente**

Como en muchos otros dominios, en el campo del pensamiento político los conceptos forman parte - ellos mismos - de debates y malentendidos de enormes consecuencias. Algo de ello viene ocurriendo desde hace ya mucho con terminologías que parecen desgastadas de tanto uso y abuso. “Izquierda” y “derecha” serían un buen ejemplo de esta saturación semiótica que contamina el lenguaje hasta deformar enteramente su función comunicativa. La lista es larga. Dependiendo de los contextos socio-lingüísticos este “virus” de la comunicación y la reflexividad aparecerá con sus efectos severos según los ambientes culturales.

Pero debemos admitir, al mismo tiempo, que los lenguajes, discursos y saberes son al final construcciones negociadas en un mercado cultural gobernado por fuerzas y tensiones venidas de todos lados, sobre manera, del costado del poder que termina imponiendo su ley cada vez que nos preguntamos por los misterios de la significación y las travesuras del significado. De allí que convenga hacerse cargo de las derivas de los discursos de la izquierda, tanto como de los vaivenes de los conceptos con los que una cierta ciencia política ha pretendido nombrar estas realidades. De manera más precisa convendría preguntarse por el lugar -cultural y epistémico- desde donde es posible hoy fundar una *crítica* del *status quo*. Me parece que es aquí donde se sitúan los dilemas más comprometedores de la coyuntura actual. No tanto cuán “vigentes” son los conceptos de “izquierda” y “derecha” sino el espacio que justifica históricamente una apelación ética por la emancipación, y consiguientemente, una disputa teórico-política en todos los escenarios donde se desarrollan prácticas y discursos.

La pregunta por el lugar de la *crítica* remite de inmediato a cuestiones candentes que acompañan desde siempre esta agenda de polémicas y desentendimientos. La cuestión del “socialismos” y el “compromiso del intelectual” son otros tantos modos de nombrar un trasfondo problemático que reaparece en cada coyuntura con signos propios. En nuestra época

(¿qué época es esta?) esas preguntas han tomado el rumbo de los tiempos posmodernos, es decir, su radical relativización, su puesta entre paréntesis, su volatilidad constitutiva, en fin, su caducidad o vitalidad en función casi exclusiva de la performatividad discursiva de los actores.

Allí comienzan los problemas para la vieja izquierda que entendió poco - o nada - de cuestiones culturales. No por casualidad han transcurrido estas últimas décadas bajo un tétrico silencio del marxismo de tipo soviético en cualquier agenda relevante. La sensación de que esa izquierda dogmática y manualista ha muerto no proviene del tono inamistoso que generan las agrias controversias. Se trata más bien de una constatación sencilla: en ningún debate significativo escenificado en los últimos tiempos encontramos la marca de esta escatología intelectual. En parte porque la izquierda tradicional cultivó desde siempre una ignorancia enciclopédica que le impidió cualquier acceso a debates teóricos de alguna monta; en parte también porque después del emblemático derrumbe del “Muro de Berlín” el “marxismo soviético” que predominó en esa izquierda pasó a mejor vida. ¿Qué podíamos esperar entonces de la izquierda tradicional como interpretación del presente? Yo diría, nada. Es casi imposible encarar la complejidad del mundo posmoderno desde la precariedad epistemológica de los “manuales de la URSS”.

El pensamiento crítico es otra cosa. Desde allí se han hecho históricamente las mejores aportaciones para la comprensión de los agudos problemas de la humanidad. Desde esa compleja plataforma de reflexividad se han hecho las más valiosas aproximaciones a la sociedad latinoamericana. En ese entorno es posible hoy volver a plantear la cuestión de una praxis emancipatoria que pueda ajustar cuentas, no sólo con los extravíos y perversidades del “socialismo realmente existente”, sino además con el neoconservadurismo que se agazapa a las sombras de la “globalización”, la “economía de mercado” o la “democracia”. Una *crítica* radicalizada a las monstruosidades de la Modernidad es ya un paso en la definición de un espacio para pensar el mundo de otra manera (sin fundamentalismos y sin la pretensión de apoyar en alguna “verdad científica” la arbitrariedad de apostar por otro modo de vivir).

Ser de izquierda hoy significa en primerísimo lugar contar con una especial *sensibilidad* (ética, estética, afectiva) para dialogar con un tránsito epocal que ha colapsado las viejas “cajas de herramientas”, las ópticas disciplinarias, los entusiasmos por el “progreso”, la confianza en las

“leyes de la Historia”, las nociones rudimentarias de “libertad, igualdad y fraternidad”, los mitos de un “Sujeto” ungido de trascendencia, la ingenuidad de una “ciencia universal” y la “neutralidad” de la técnica, la tiranía de “La Razón” y el terrorismo de “lo bello”, “lo bueno”, “lo verdadero”. Toda esta parafernalia formó parte de la mentalidad del hombre Moderno (de izquierda y de derecha). Con ese repertorio no se va a ningún lado. De allí la enorme importancia de valorar el momento negativo del pensamiento crítico. En el ejercicio mismo de la *crítica* se genera una energía liberadora que es la fuente primera de toda posterior positividad.

Las nuevas propuestas navegan de un lado a otro portadas en un dispositivo común: la incertidumbre, la instantaneidad, su carácter efímero, la ubicuidad, la proxemia, la valoración pulsional del pensamiento, la ambigüedad de todas las certezas, las discontinuidad de todas las unicidades, el descentramiento, la extrema complejización de los fenómenos humanos. En cada campo del pensamiento observamos hoy una gran efervescencia de búsquedas y experimentaciones que hablan por sí solas de este potencial intelectual que no puede ser comandado desde ninguna centralidad (sean los cascarones burocráticos del Estado o cualquier agencia de instrumentación). El debate sobre el rol del intelectual, el “compromiso” de la obra y del autor con las lógicas reproductoras o transformadoras de los sistemas sociales imperantes, va tornándose hacia otros linderos en atención a la irrupción de nuevas intersubjetividades. Los modelajes de la vieja política han perdido todo chance de incidir en la prescripción de pautas para valorar cualquier cosa. Los discursos institucionales están fatalmente techados por su proverbial anacronismo. Se abren así muchas compuertas para la creación que apuesta fuerte por la performatividad de la acción misma, por la fuerza heurística de la palabra, por el desenfado de las pulsiones transgresoras, por la fuerza ética de la voluntad que se compromete (con lo que sea).

El primer deber de un revolucionario es saber que la izquierda es un desastre. Después vienen los arreglos y las transacciones. Las derrotas de la izquierda en el mundo (que son muchas) se deben básicamente a sus propias limitaciones. De ese catálogo de carencias resalta con especial notoriedad la enfermedad del burocratismo en los modos de hacer y de pensar. No hay nada más eficaz para la subcultura de aparato que la conveniente administración de la ignorancia. Ese ha sido históricamente el magma ideológico que permitió por tanto tiempo la impunidad de un pa-

radigma de la idiotez intelectual tenido como “marxismo”, como “teoría revolucionaria” y tantas otras imposturas.

La implosión del imperio soviético y la consiguiente evaporación del socialismo stalinista han marcado la frontera a partir de la cual se elaboran hoy las propuestas titubeantes de “socialismo de mercado”, “socialismo posmoderno” y caracterizaciones del mismo tenor. El postcapitalismo plantea nuevos desafíos para un pensamiento crítico que no se contenta con dejar constancia ética de su repulsa. El talante de una impugnación radical de todas las formas de dominación es el punto de inflexión para determinar dónde se ubica cada quien. La apelación a una denominación de “izquierda” sirve frecuentemente para disimular visiones de derecha. Es en relación con el *poder* como ha de medirse la calidad revolucionaria de una postura. Todo lo demás es sospechoso.

El cultivo de una sensibilidad *crítica* es lo que hace al final la diferencia. Poco importa de qué modo se traduce esta sensibilidad en la vida cotidiana (desde la más activa militancia en el terreno político, hasta la más alejada exquisitez estética). El espíritu crítico es la más importante de todas las condiciones que hacen a la imagen de un temperamento de izquierda. Espíritu de contestación a lo establecido, voluntad de revuelta frente al canon, capacidad de decir no cuando el sentido común rechilla “sí”. Ese espíritu crítico nos vacuna contra la ingenuidad de las consagraciones universales y abre las brechas para que la intuición creadora vaya descubriendo el placer de inventar el mundo... una y otra vez.

### La izquierda de última generación

*“¿habrá que esperar a una séptima generación de izquierda capaz de tener algo que hacer y que decir ante una humanidad de más de seis mil millones?”.*

Gustavo Bueno: *El mito de la izquierda*, p. 299

Aprovecho la fórmula utilizada por el filósofo español Gustavo Bueno para caracterizar a las distintas izquierdas del mundo bajo el prisma de distintas “generaciones” de esa misma izquierda, cada una con rasgos y procederes distintivos (habrían unas siete “generaciones” de la izquierda) La pregunta sería: ¿Cuáles son las bases teóricas e históricas para refundar una nueva izquierda? Claro está, detrás de esta inocente

pregunta subyace una tonelada de supuestos que sería muy difícil dar por sabidos (y mucho menos por compartidos) En su lugar veamos al pasar algunas pistas de los desafíos políticos que el mundo le está demandando al pensamiento crítico, al espíritu revolucionario, a las prácticas transformadoras, a los discursos emancipatorios, a los movimientos progresistas que resisten en todos lados a pesar de la crisis de los viejos paradigmas de la izquierda oficial.

Una nueva izquierda tiene que armarse intelectualmente para comprender, por ejemplo, las irrupciones socio-políticas del mundo árabe que dan al traste con todas las fórmulas tradicionales de interpretación del espacio público. Esa voluntad de lucha de tanta gente digamos en Egipto (sin aparatos, sin parafernalias, frente al poderío del gobierno), contra la corriente, teniendo que negociar con una Junta Militar que obviamente los defraudará, pero allí están. Igual ocurre en Marruecos, una juventud lúcida que tiene claro los límites de la Monarquía pero que sabe medir los tiempos para demandas más radicales. ¿Cómo entender la significación subterránea de los indignados de Israel? Un amplio movimiento que descoloca la lectura convencional de la política. Lo mismo con lo indignados españoles y sus ramificaciones europeas que están revolviendo la vieja agenda de la democracia representativa para poner en evidencia las falacias con las que se manipulan las miserias de una sociedad insostenible.

Otra izquierda tendría que hacerse de una nueva caja de herramientas para entender la explosión de violencia que conmueve a Inglaterra más allá de las socorridas fórmulas de la “lucha de clases” y clichés del mismo tipo. Londres en llamas es una escena de horror que muestra en la superficie lo que existe cotidianamente debajo de la alfombra: una maquinaria productora de exclusión que la vocería oficial califica simplísticamente de “delincuencia”. ¿Qué tienen en común estas manifestaciones extremas de anomia social con la matanza en Noruega propinada por un fanático ultraderechista, con aquellos incendios de automóviles en los suburbios franceses, con la revuelta griega contra el paquete neoliberal que viene a “rescatarlos” y la ola latinoamericana de movimientos anti-imperialistas que en muchos países han puesto a la defensiva a la arrogante diplomacia gringa?

Esta brevísima muestra de eventos en la escena política (lo mismo podría hacerse en el ámbito cultural o en la vida privada de la gente) es ya suficiente para ponderar la magnitud del estremecimiento teórico que

debe sacudir a la vieja izquierda, la enormidad del esfuerzo por construir otra sensibilidad, el desafío mayor de remontar la crisis de voluntad que da cuentas de la fatiga histórica de toda idea de “vanguardia”. La izquierda que busca al “Sujeto” de la revolución está condenada de antemano a pastar en los rastros del electoralismo o en la conserjería del sistema. La ventana que va quedando es la apuesta por el *movimiento* (por el movimiento mismo para decirlo de una vez) Cambiar de paradigma no es tan sencillo como cambiarse de ropas. Hará falta pasar la prueba de un nuevo equipaje intelectual para encarar las realidades emergentes, y sobre manera, superar el límite de un marxismo dogmático que sólo sirve como pasto de dinosaurios.

La izquierda existente en el mundo está en problemas para cruzar esta turbulencia. Los movimientos en la calle no tienen tiempo de “esperar” a que la vieja izquierda se desperece.

La cuestión es que llegar tarde es como no llegar.

## Se busca otra izquierda

*“Y aquel que no tenga el olor de la mana es,  
infaliblemente, rechazado”.*  
Michel Maffesoli: **Iconologías**, p. 191

El colega Javier Biarreau ha expresado su sentida preocupación por la ya larga sucesión de extravíos ideológicos que se palpan a lo largo de esta década de intentos por consolidar una agenda de transformaciones verdaderas de nuestra realidad. No es para menos. El tiempo pasa y esos extravíos aumentan. El tiempo pasa y los disparates se “normalizan”. El tiempo pasa y el pragmatismo-oportunismo-dogmatismo se legitima por inercia. ¿Qué es lo que pasa para que la capacidad de reacción sea tan precaria?

El amigo Boaventura De Sousa Santos ha contribuido con su lata de gasolina a avivar este fuego que ya arde por sí solo. Su “*Carta a las izquierdas*” es una amigable requisitoria contra la decadencia de un modelo de pensamiento que entró al Siglo XXI más que fatigado. El diagnóstico de Boaventura es mucho más dramático para la izquierda latinoamericana. ¿Y la izquierda venezolana?

Bueno, pongámoslo así: hace una década, la izquierda oficial en Venezuela era una calamidad (desde cualquier ángulo que se le mire). Diez años después, esa izquierda está en el mismo lugar (solo que un poco más obesa por efecto del parasitismo de Estado). Por los márgenes de los viejos aparatos de izquierda se coló el fenómeno del “chavismo” que saltó directamente a ser gobierno, descolocando por completo la agenda de la izquierda tradicional e introduciendo un nuevo dinamismo, sobre manera, en el movimiento de masas. No obstante, en el terreno propiamente intelectual, es decir, en lo que se refiere a las aportaciones teóricas de cara a la profunda crisis paradigmática de la vieja izquierda, los resultados hasta hoy son más que modestos. Se comprende que las exigencias de la gestión de gobierno consume en gran medida la energía de la gente comprometida. Lo que se comprende menos es que se intente hablar en clave de “revolución” en medio de una tal precariedad reflexiva, es decir, desde los vacíos teóricos en los que está postrado todo el pensamiento político de la Modernidad (dije bien, **todo** el pensamiento político heredado).

Ningún proceso político se detiene a “esperar” que los vientos teóricos mejoren. Así no funcionan estas cosas. Las grandes jugadas políticas tienen en sí mismas un alto contenido de enseñanzas intelectuales. Lo que ocurre es que la gestión política tiene un límite, no sólo el de la cochina realidad, sino también el de las ideas que están en la mente de los operadores. La gente hace y deja de hacer cosas en el espacio público en medio de las tensiones de unas determinadas correlaciones de fuerzas. Pero también en los límites de ciertos horizontes ideológicos, según el talante de determinadas concepciones del mundo, merced a una mentalidad que marca cierto rumbo de lo que es deseable y posible. Digamos que es mitad y mitad. La pregunta es muy sencilla: ¿dónde está la mitad que corresponde a una teoría revolucionaria?

Es obvio que allí sólo tenemos vacíos, preguntas, aproximaciones, tanteos y experimentaciones. Tener plena conciencia de estas limitaciones es la primera condición para salir adelante. Experimentar no es piratear. El espíritu de búsqueda no es lo mismo que el despelote. Poner el énfasis en el debate, en la investigación, en la reflexión sobre los problemas, es el único camino que puede acumular un espesor de experiencia que nos coloque en un estadio superior. Esa es una tarea pendiente. Lo que se ha hecho en esta materia es francamente muy pobre. Un gigantesco esfuerzo de formación en todos los niveles, de discusión permanente,

de trabajo teórico en serio, es la alternativa frente al pragmatismo que no va a ningún lado, frente al dogmatismo que aniquila el espíritu crítico, frente al sectarismo que pone en riesgo el camino recorrido. Esa no es una entre otras opciones; es la única opción. Así de brutal.

La pereza intelectual de la gente puede ser tan dañina como el arrogante delirio de nuestros pichones de ideólogos.

### **La izquierda y la gestión del Estado**

Proponemos una discusión sobre los problemas característicos de los sistemas políticos articulados a ciertos perfiles de cultura democrática, es decir, aquellos nudos problemáticos derivados de los contenidos culturales que se transfieren de algún modo a los discursos y prácticas de los actores políticos. La suposición que reposa en el fondo es la de una interdependencia fuerte entre las matrices valóricas de la sociedad y los contenidos específicamente políticos que circulan en el espacio público. Se trata de poner en tensión este complejo entramado de relaciones mostrando a cada paso sus nexos recónditos, sus derivas, el modo como se permutan valores de un plano a otro, la manera cómo los agentes políticos constituyen sus visiones compartidas, sus tejidos intersubjetivos, sus intereses.

Este debate está en deuda con el marco global en donde se inserta hoy la discusión epistemológica de las ciencias políticas. Terreno éste en donde las disputas revelan grandes dilemas intelectuales que están lejos de haberse zanjado. El campo específico de la cultura política como ámbito de investigación es apenas una de las dimensiones de este agudo debate. No podemos ocuparnos de esta agenda es su integralidad pero es evidente que se derivan importantes consecuencias en cualquiera esfera particular donde se sitúe el análisis.

Adicionalmente conviene subrayar la singularidad de esta discusión en el contexto de América Latina: encontraremos modalidades de articulación entre una determinada cultura política y la dinámica de los sistemas de gobierno realmente existentes. La exploración de estas singularidades es en fin de cuentas lo que se propone como talante distintivo en el presente ensayo.

Unos de los puntos de inflexión con los que tropieza el pragmatismo político una y otra vez es precisamente la reducción de lo político a la manipulación instrumental de la coyuntura. La obsesión funcional por la

estabilidad de los sistemas políticos despoja de cualquier contenido trascendente al espacio público. La fijación dogmática en el concepto de “equilibrio” hace de lo político un territorio vacío donde las reglas, las formas y los procedimientos ocupan casi por completo el imaginario de los operadores. En esas condiciones el debate democrático remite indefectiblemente a un permanente careo sobre el orden jurídico (que en otras dimensiones, por cierto, adquiere una enorme relevancia)<sup>1</sup>; las querellas quedan generalmente atrapadas en el orden empírico del análisis de sistema, la contabilidad electoral o la medición de opinión. Los imperativos funcionales desplazan cualquier preocupación sobre **la naturaleza** de los sistemas políticos, sus lógicas subyacentes, sus tramas de poder, en fin, sobre los contenidos profundos que habitan las redes de prácticas y discursos en la vida pública.

Las concepciones empiristas de la democracia, su irresistible propensión a privilegiar el orden instrumental, la reducción de lo político a la esfera institucional, constituyen los vectores de una manera de entender la democracia con un amplio historial en largo trayecto de la Modernidad en todo el mundo. Esa visión ha sido históricamente el sustrato ideológico de modelos de dominación en los que conviven perversamente las tramas de coerción, hegemonía y explotación con parafernalias institucionales de corte representativo retóricamente ensalzadas en nombre de la democracia.

En América Latina este simulacro ha sido desplegado hasta el paroxismo. Una modernización forzada en el orden tecno-organizacional, sustraída de los contenidos **culturales** de la Modernidad política que venía de Europa, ha dado como resultado en toda la región a sucesivos híbridos de despotismo tropical salpicado de formas democráticas de variada intensidad. En todos los casos imbuidos de una proverbial tendencia a la exclusión, a la consagración de asimetrías sociales espantosas, a la reproducción de una obscena división de la sociedad entre minorías opulentas y mayorías de-

1 Un ejemplo palpable de este debate lo encontramos en Habermas, J. 1999. *La inclusión del otro*, Barcelona, Edit. Paidós, o también en *Facticidad y validez*. 1997, Madrid, Edit. Trotta. Ambos textos son un fiel testimonio de la preocupación teórica del autor, tanto por la cuestión constitucional de cara a la fundación misma de la idea de Estado, como de todos los vericuetos de las reglas de juego de una sociedad democrática asentada en las “comunidades de diálogo”.

pauperadas. Ese no es un dato menor cuando se analiza en Latinoamérica el fenómeno de la gobernabilidad democrática. Frecuentemente la polarización entre dictadura y democracia sirve para escamotear esta discusión de fondo. No porque la tensión entre regímenes dictatoriales y “transiciones” democráticas sea desdeñable. Más bien por el efecto de encandilamiento (la “Borrachera Democrática” denunciada por Alain Minc) que resulta de un debate en el que el eje central es cómo desembarazarse de tiranías militares absolutamente impresentables<sup>2</sup>.

Fue preciso desbloquear esa agenda para que el debate democrático pudiese recuperar la dimensión sustantiva de las relaciones sociales que fundan la naturaleza de un régimen político, es decir, la reconceptualización de lo político en clave de relaciones de dominación, leído como escenario del juego de **intereses** que son constitutivos del tipo de totalidad social que nos caracteriza. De allí no se sigue ingenuamente que las reglas y procedimientos vengán por automatismo de alguna sustancia metafísica. Hay que discutir hasta sus últimas consecuencias todo lo atinente a las formas institucionales de la democracia (que no son ni “neutras” ni “universales”). Lo que planteamos es que ese debate sobre la “ingeniería política” es subsidiario de la discusión central sobre **la naturaleza** de las sociedades realmente existentes en América Latina. Discusión ésta que impacta decisivamente, no sólo el régimen argumentativo desde el cual se está leyendo lo político, sino los **contenidos** que están portados en las alternativas en disputa, en los ensayos de nuevos formatos para la democracia, en las diversas propuestas y experiencias que apuntan hacia un horizonte emancipatorio.

El solapamiento de estos planos enrarece frecuentemente el análisis. No sólo porque efectivamente se trata de dimensiones distintas de la realidad, sino principalmente porque con esta superposición de niveles se ha pretendido desde siempre escamotear la discusión, intercambiar maliciosamente un componente por otro, vaciar de contenidos sustantivos los formatos institucionales tenidos por “democráticos”. Ese camino está cerrado. Por fortuna las mejores aportaciones teóricas en el campo del pensamiento político latinoamericano han ajustado cuentas con

2 Durante décadas el debate teórico-político en Chile y en buena parte del continente estuvo dominado - comprensiblemente - por esta temática de la “transición”.

aquel esquematismo. Las diversas tendencias intelectuales que trabajan hoy en las nuevas búsquedas se han colocado visiblemente más allá de las fórmulas de una “ingeniería política” que no está en condiciones de pensar lo político de otra manera.

### Los límites de la democracia sin justicia social

Aparece una y otra vez como dilemático el “escoger” entre “libertad” o “igualdad”. Salta a la vista de forma abrupta que en efecto estos conceptos puedan ir por caminos paralelos, e incluso, que puedan contradecirse. En el amplio repertorio de la “libertad” como imaginario de casi todos los constructos valóricos que el hombre va configurando en el trayecto de la Modernidad se destaca precisamente aquella tendencia que coloca el énfasis en las condiciones socio-culturales que hacen posible la experiencia de una praxis expandida, sin otras constricciones que las derivadas de la vida en común (“¿Podremos vivir juntos?” pregunta con cierto patetismo Alain Touraine). Desde luego, esta perspectiva no puede ignorar que las representaciones éticas y estéticas se construyen en determinadas condiciones socioeconómicas en las que los actores no intervienen azarosamente. Sin simplismos deterministas, por supuesto, pero con meridiana claridad respecto al papel que juegan aquellas brutales tramas de la vida material en lo que resulta finalmente como *humus* de la cultura dominante. La dimensión de la **justicia** aparece de inmediato como suelo fundacional de los arreglos y transacciones de la vida pública. La “educación en valores” no puede sustituir ingenuamente las asimetrías estructurales que producen la pobreza y la exclusión en groseras proporciones. La relación inversa no es automática: no es obvio que a mayor justicia social venga de suyo una mayor calidad de la democracia. Pero lo que sí puede sostenerse sin mayores miramientos es la inviabilidad histórica de formatos de democracia representativa montados impudicamente en sociedades abismalmente escindidas entre una pobreza raigal y lacerante conviviendo con una opulenta aristocracia que apenas si roza el diez por ciento de la población del Continente. Ese drama profundo no puede ser escamoteado con el subterfugio de una “externalidad” de **lo social** en relación con el sistema de reglas al que suele confiarse una idea demasiado elemental de democracia. La excusa frecuente según la cual no puede pedírsele a la democracia que se ocupe de “la cuestión social” es precisamente la manera cínica de admitir que detrás

de la palabra “democracia” puede esconderse una falacia teórica que sirve de coartada a todas las máscaras del poder.

Los imperativos éticos de **justicia social** tienen un corolario **político** que no puede distraerse con el fingimiento de la “externalidad”. La cuestión de la equidad no viene “después” de las reglas y procedimientos. Entre otras cosas porque en términos estrictamente funcionales resulta inviable un sistema político montado en la explosiva conflictividad de la pobreza estructural y de la violencia socio-cultural que han estado en la base misma que funda la metáfora de “América Latina”.

Las ideologías más retrógradas en el Continente hacen suyas las tesis instrumentales de la democracia sencillamente porque desde allí resulta cómodo desentenderse del casi irresoluble asunto de la **justicia social**. De ese modo han podido sostener configuraciones de poder sencillamente aberrantes con la coartada de la “democracia” que legitima en la superficie la reproducción incesante de esos modelos. El expediente de dictaduras militares feroces sobreviene cuando los límites funcionales de aquellas caricaturas de “democracia representativa” han sido evaporados por la agudización de contradicciones y antagonismos incrustados en la propia naturaleza de estos remedos de sociedades.

Ello no equivale a despreciar la entidad política de los sistemas institucionales que protegen derechos, los espacios de participación o los mecanismos de control ciudadano que en cierto modo han ido generalizándose a escala planetaria. Lo que señalamos es que esos dispositivos organizacionales (y los discursos que se irradian a partir de sus prácticas) pueden ser cooptados fácilmente por sistemas de dominación despóticos. Esta no es una hipótesis de laboratorio extraída de las lucubraciones de la ciencia política. Se trata, al contrario, de una constatación histórica padecida por millones de habitantes de Latinoamérica en los últimos siglos de Modernidad truncada. Podría decirse incluso que ha sido esa la constante más visible en la historia política de la región (historia ésta que ha sido escamoteada una y otra vez por los discursos hegemónicos: en los circuitos culturales, es los aparatos de reproducción simbólica como la escuela, en el discurso público, y desde luego, en la historiografía oficial que no hace sino acomodar los intereses de las oligarquías criollas a las narrativas inocuas de héroes y epopeyas).

La posibilidad de densificar un espesor de **cultura democrática** que vaya aquilatándose progresivamente está íntimamente ligada a la ca-

lidad de la democracia realmente existente, a la disminución de la brecha entre opulencia y pobreza, a la inversión de la tendencia dominante de secreción de exclusión en todos los niveles de la sociedad. El salto cualitativo de la condición de “habitantes” al status de **ciudadanos** (agentes de derechos, capaces de expresarse en el espacio público, con canales explícitos de intermediación de demandas políticas, con amplios espacios de intervención) es la misma mutación que está pendiente entre la precariedad de esta institucionalidad perversa y el ascenso a una auténtica socialidad comunitaria: solidaria, fundada empáticamente, horizontal, multicultural, ecológicamente sostenible, afincada en la diferencialidad performativa.

### Política y “paradigma cultural”<sup>3</sup>

*“no estamos en el contexto del final de la historia sino más bien en los albores de un escenario posliberal de la política”.*

**Benjamín Arditi:** “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil”. **Revista Mexicana de Sociología.** N°. 65 p. 17

Se ha insistido lo suficiente sobre la estrecha relación que guardan los discursos políticos que habitan en el seno de la sociedad con los tejidos culturales que proveen los sentidos para la acción social. Si bien estas relaciones permanecen generalmente en la opacidad, no por ello podemos desconocer la verdadera fuente de significación de lo político, es decir, la existencia de grandes marcos de representación que sirven de caja de resonancia para la construcción de las cadenas identitarias (familia, escuela, grupo, partido, iglesia, nación) que permiten el reconocimiento y la pertenencia. Ese proceso es en primera instancia **cultural**. Pero además estaríamos asistiendo hoy a un reflatamiento paradigmático de lo cultural, no sólo como lecho del sentido de todas las prácticas sociales, sino como lo sugiere Alain Touraine, en tanto marco explicativo para la reinterpretación del presente, sea en sentido epistemológico, sea

3 Alain Touraine en su libro *Un nuevo Paradigma* desarrolla la tesis de la emergencia de un “Paradigma Cultural” como nuevo trasfondo para la comprensión de la vida social.

en la dimensión de los procesos concretos de constitución de la realidad socio-histórica.

**Lo político** estaría intervenido doblemente por **lo cultural**: en su naturaleza más íntima, dado que los sentidos portados en la vida pública están instalados ya como valores culturales socializados en la intersubjetividad; en su actualidad más apremiante, dado que la agenda de estos tiempos está ahora dinamizada por demandas y actores de nuevo tipo. No sólo es un distinto escenario donde la naturaleza misma de lo político está “transfigurándose” (Michel Maffesoli) dando lugar a otras pautas de relacionamiento y a diferentes modalidades de representación, sino que el espacio público mismo (como ámbito privilegiado de resolución de conflictos) está tornando hacia una nueva configuración donde la función tradicional de los partidos políticos y del entramado institucional que le es propio están siendo desplazadas progresiva e irreversiblemente por la impronta de una socialidad posmoderna fundada en la lógica tribal.

Estas modulaciones de **lo cultural** están salpicadas de múltiples matizaciones en los ámbitos singulares de América Latina. Nuestro neobarroco posmoderno se colorea con sus tonalidades propias a partir de la activa presencia de vectores que atraviesan de mil maneras la vida pública en el continente. Veamos:

- Una propensión tensa y conflictiva a la etnización de la política como consecuencia del modo traumático como la Modernidad latinoamericana dejó irresuelto el clivaje de una República sin ciudadanos. La postergada reivindicación de los pueblos autóctonos en los sucesivos pactos de gobernabilidad en la región arroja un saldo negativo que dificulta una integración secularizada de la democracia.
- Una fuerte tendencia a la elitización de la democracia a consecuencia de la inviabilidad de los proyectos de inclusión de las grandes mayorías depauperadas. De ese modo los sistemas políticos han propendido sistemáticamente a una formalización delegativa o representativa vaciada de contenidos.
- Una proclividad muy fuerte por las ondas de la “anti-política” que encarna momentáneamente un extendido sentimiento colectivo de frustración y repudio hacia la corrupción política (corrupción ésta que se inscribe patéticamente como la señal más visible de la decadencia de la política).

- Una tendencia natural a la **mezcla**: de sensibilidades, de racionalidades, de temporalidades. De ese modo el trayecto de formación de los Estados nacionales ha comportado un mapa de tensiones permanentes entre distintas fuerzas que se tropiezan conflictivamente en la constitución del espacio público, en la cristalización de los valores republicanos o en las reiteradas promesas de ciudadanización.
- Desarrollo creciente de una amplia experiencia socio-política fundada en la búsqueda de nuevos espacios, nuevos actores y nuevos discursos. De la crisis de la izquierda latinoamericana y las diversas tentativas de construcción de salidas (socialismo, “liberación nacional”, movimientos guerrilleros, izquierda democrática, etc.) han ido emergiendo intersticialmente las nuevas voces de los agentes socio-políticos que se abren paso “cuando todo se derrumba”.

### **Los desafíos de una nueva cultura política**

Una cultura democrática en tiempos posmodernos no puede ser planteada como la “aplicación” de un cuerpo de preceptos tenidos como glosario de un repertorio cultural afirmado nominalmente como “posmodernidad”. La efectiva **posmodernización** del espacio público latinoamericano es el insumo primero para la progresiva aproximación a un cierto ideario que pueda ser asumido en propiedad como un estadio efectivamente consolidado. En todo el trayecto que antecede la experiencia de la crisis ha dominado predominantemente las discursividades de aquellos actores que irrumpen embrionariamente en la escena. Es muy reciente aún el espesor de acontecimientos y reflexiones como para disponer de entidades visibles al estilo de una **cultura política posmoderna**.

Lo que parece más apropiado es volcar la mirada a esa constelación de experiencias micrológicas que van prefigurando el lecho cultural de las nuevas sensibilidades, los embriones de otra lógica gregaria, los ensayos de formas organizacionales inéditas, la agregación de demandas políticas que atraviesan la vida pública en todas las direcciones. Esos procesos evanescentes no pueden ser recuperados en los formatos tradicionales de la “representación” o en la lógica institucional de los modelos democráticos ya conocidos. Tampoco pueden ser leídos en clave académica por los viejos dispositivos de una ciencia política exhausta. Se

trata, una vez más, del doble movimiento del pensamiento y la experiencia convergiendo en la configuración de estos embriones de una cultura política posmoderna: en la irrupción de infinitas modalidades agregación, en la expansión de nuevos valores políticos y estéticos, en la identificación empática con prácticas de nuevo tipo, en la reelaboración de la agenda política de los crónicos problemas de la exclusión, la violencia y todas las formas de asimetrías del poder.

Todo ello convive inevitablemente con reminiscencias pre-Modernas y Modernas. Es esa **mezcla** lo que está propulsando la más amplia experimentación de modulaciones socio-políticas. En todos los casos bajo el influjo de un componente cultural que marca definitivamente los nuevos rumbos de la intersubjetividad: **la comunicación**. No ya como unos “medios” que vehiculan contenidos producidos en los “aparatos ideológicos del Estado”, sino lo comunicacional mismo entendido como un eje constitutivo de la realidad (y no como una mediación técnica colocada al exterior de la experiencia). Se trata de una de las condiciones culturales más visibles de los nuevos tiempos; cargada - simultáneamente - de la impronta alienante de los espacios simbólicos que hablan desde el poder y de la esperanza emancipatoria de una subjetividad que se realiza precisamente en el estallido del significante, en la explosión del sentido que ya no puede residir en las mismas redes semióticas de una Modernidad en bancarrota. **Lo político** está hoy interpe-lado del modo más severo por **lo comunicacional** que ya no juega el antiguo papel de mediación externa. Estamos en presencia del fenómeno más distintivo de los tiempos posmodernos. Allí se están definiendo en una altísima proporción los horizontes de la nueva ciudadanía, las agendas de los nuevos actores, las discursividades que atraviesan todo el tejido de la sociedad, las nuevas prácticas que se abren camino merced a la caducidad y saturación de los viejos formatos de la política.

### **Diversidad cultural y homogeneidad política**

Una de las curiosidades de estos tiempos que suscita con razón el asombro y la perplejidad de la mirada teórica es el desparpajo con el que conviven los alegatos por una **diversidad cultural** sustentable, y al mismo tiempo, el frenesí por la implantación planetaria de un modelo único de democracia (o peor aún: la imposición por la fuerza de un determinado sistema político vehiculado en nombre de una abstracción universal llamada “democracia”). La cuestión cardinal de saber a qué autoriza se-

mejante concepción del mundo y de la política está a la vista en muchos escenarios del globo donde se expresa dramáticamente el imperio de la fuerza con sus secuelas de barbarie y desolación (la invasión de Irak es sólo uno de esos episodios legitimados con la truculencia del discurso metafísico de la “libertad” y la “democracia”).

La presión mundial por lograr un marco regulatorio que garantice la protección de la **diversidad cultural** hoy amenazada forma parte de la misma lucha por instaurar un orden mundial políticamente diverso -por eso mismo democrático- capaz de gestionar la diferencia sin el expediente de la guerra. La anomalía de una apuesta por la diversidad cultural en contextos políticos hegemónicos y unidireccionales genera una inconsistencia que termina favoreciendo las lógicas de dominación. Es obvio que las asimetrías estructurales de los intercambios económicos, tecnológicos y comunicacionales en el mundo no se enderezan sólo con Tratados, Protocolos y Convenciones. La vulnerabilidad de las culturas no proviene de su condición intrínseca sino de las enormes desigualdades que están en la base de la topografía cultural del planeta. Los avances logrados en muchos escenarios en defensa de la **diversidad cultural** no deberían verse aisladamente como una concesión graciosa para la sobrevivencia de culturas pintorescas y exóticas. Ello ha de estar articulado al conjunto de condiciones socio-políticas sin las cuales lo cultural termina obliterado. Hay demandas muy precisas que el mundo cultural hace a la política y, de retorno, hay también exigencias que el mundo político hace a la cultura. Esa dialéctica ha sido históricamente turbulenta. Los desencuentros son muchos más que las relaciones pertinentes. En la coyuntura de hoy ese cuadro tiende a radicalizarse en la misma medida que una modalidad ultra-simplificadora de pensamiento único copa los escenarios del debate político, o peor aún, satura las prácticas políticas imponiendo compulsivamente sistemas políticos subordinados con mascaradas institucionales así llamadas “democráticas”. El resultado de esta vasta operación mundial es la tendencia a una homogenización geopolítica que propende forzosamente a justificaciones ideológicas espurias.

En tales contextos la idea misma de “diversidad cultural” deviene retórica vacía, expediente subalterno de intereses que juegan a su propia lógica independientemente del debate cultural, de los requerimientos estructurales para su pleno desarrollo, de las plataformas jurídicas internacionales para la regulación de los enormes desequilibrios que hoy existen.

## ¿Qué podemos esperar?

El pensamiento político realmente existente (el que circula en el espacio público latinoamericano, el que se enseña en las universidades) está tocado de modo irreversible por los vientos de una renovación de fondo. Todavía se respira el malestar de la crisis y sus secuelas de desmovilización y apatía. Pero lentamente se empiezan a manifestar los síntomas de la crítica, los embriones de lo nuevo, los resultados de búsquedas intelectuales que ya no se contentan con los gestos testimoniales y las buenas intenciones. No se trata de un movimiento uniforme ni preponderante en el mapa intelectual de la región. Pero a todas luces se nota ya el espesor teórico de las producciones que marcan el rumbo colocándose en la agenda de las investigaciones y los debates más esclarecedores.

Por el lado de los procesos políticos se vive una experiencia similar: multiplicidad de ensayos en todos lados que ilustran la riqueza de este *humus* germinal de lo que será el nuevo mapa de **lo político** en los tiempos que vienen. Estas irrupciones de prácticas políticas de nuevo tipo coexisten al lado de actores y discursos que se arrastran por el peso de la inercia cultural. Pero estos síntomas de una política renovada terminarán por posicionarse del espacio público justo en la medida en que prendan en la conciencia colectiva, en los imaginarios de la gente, en los recónditos meandros de las **representaciones** (éticas, estéticas, cognitivas).

Este doble movimiento del pensamiento político y la experiencia ordinaria de la gente puede confluir en el torrente mayor de una cultura posmoderna que habita ya en las configuraciones intersubjetivas de las tribus urbanas, en la atmósfera de la comunicación colectiva, en la emergencia de lo popular que interpela radicalmente los discursos aristocráticos. No se trata de “sumar” un perfil adicional al mapa de los formatos políticos convencionales que se mueven en la escena. El asunto cardinal es más bien la inauguración de un nuevo imaginario político portado en la sensibilidad de los actores que emergen, en la discursividad que le es propia a esta intersubjetividad que se expande, a las formas políticas que derivan de esta apuesta por otra racionalidad política. La convivencia democrática alcanza de ese modo la cualidad de un horizonte utópico que se construye sobre las ruinas de los dispositivos heredados de la Modernidad y en el balbucente experimento de una posmodernidad política que no cristaliza del todo (y que tal vez no deba cristalizar nunca, por lo demás).

Desde el ángulo de la reflexión teórica es importante fortalecer los espacios de diálogo donde se cruzan las diversas sensibilidades intelectuales. Del encuentro de la diferencia bien procesada se nutren los pensamientos que pueden hacerse cargo de la complejidad del presente. Del diálogo matizado y abierto fecundan las opciones teóricas que pueden recolocarse en el horizonte de las grandes orientaciones que construyen una sociedad de todos. Este espíritu plural es una condición insoslayable del tono con el cual podemos hoy jugar a la interpelación teórica del otro, a la comprensión de los límites de la cultura política heredada, en fin, a la jugada mayor por un mundo que nos concierne a todos, no porque que se hayan borrado repentinamente los antagonismos, sino porque es ese el único modo de construir una lógica comunitaria que suponga al **otro** de manera constitutiva: "... así en la tierra como en el cielo", así en el acuerdo como en la diferencia.

### **Contra todo Estado**

El Estado (cualquier Estado: grande, pequeño, capitalista, socialista, europeo, asiático, latinoamericano) es un obstáculo para cualquier cosa. Es por naturaleza burocrático y esencialmente inútil para lo que se supone es su función básica: representar y garantizar el interés general. En el fondo esta es una falacia. Sólo en coyunturas muy singulares los aparatos de Estado pueden servir de amortiguadores de los grandes antagonismos sociales. Desde luego, a condición de garantizar la perpetuación del *status quo*. El Estado (de la forma que éste sea) ha sido históricamente el gran obstáculo para que ocurran los cambios verdaderos, es decir, aquellos cambios que ponen patas arriba la naturaleza misma de los modos de hacer y de pensar. Hablar de "cambio" cuando las cosas se hacen y se piensan de la misma manera es un fraude. Utilizar la palabra "cambio" para nombrar los remiendos y los maquillajes institucionales es una estafa. Peor aún si se recurre a palabrotas como "revolución" para indicar con ello las modestas modificaciones en el flechado de las calles y en el nombre de las plazas públicas. Esta majadería nominalista tiene una larga historia en todo el mundo, así que no podría considerársela como una originalidad venezolana.

En el país sufrimos desde hace rato de una visible indigestión terminológica que está fuertemente asociada a la precariedad intelectual de las vocerías políticas, a la indigencia cultural de muchos círculos de po-

der y a la impunidad reinante en el discurso massmediático. Esta ausencia de control crítico respecto a lo que se dice públicamente genera un clima de confusión generalizada en la que resulta muy difícil analizar con rigor cualquier cosa o dialogar con pertinencia sobre los problemas.

De ese claroscuro conceptual provienen varios mitos sobre la Constitución vigente. Una de esas leyendas es el supuesto carácter “revolucionario” de la Carta Magna venezolana. Digámoslo netamente: nuestro texto constitucional está plenamente inscrito - de arriba a abajo - en el paradigma liberal de la política. Toda la retórica igualitaria, sobre la justicia y las bondades democráticas, pertenecen al ideario liberal del siglo XIX. El pensamiento que subyace a esta construcción jurídica corresponde claramente al pensamiento liberal de la Modernidad.

Las variantes de un país a otro (digamos, de Noruega a Venezuela) vienen dadas por las entonaciones tropicales de nuestro *ethos* cultural. No hay, en ningún sentido, vestigios de ruptura radical con la lógica de la sociedad industrial que Occidente ha impuesto a sangre y fuego a lo largo y ancho del globo terráqueo.

¿Será que en la coyuntura actual se está planteando una línea de ruptura efectiva contra la lógica del capital? ¿Hay en las reformas planteadas alguna señal de orientaciones teóricas y políticas de contenido anti-capitalista?

Mi respuesta es categóricamente NO. En Venezuela no existe una plataforma estratégica de carácter anti-capitalista. En buena medida porque ese asunto no ha sido pensado desde una visión radicalmente anti-Moderna. Aquí seguimos siendo víctimas del encandilamiento del “progreso”, el “crecimiento”, el “desarrollo” y tantas otras palancas discursivas de la Modernidad moribunda. No por casualidad el desastroso “modelo chino” genera tanta devoción y simpatías en muchos círculos del gobierno.

Tanto para efectos de cualquier formulación constitucional, como a los fines del diseño de políticas públicas, conviene hacerse cargo de la intrincada conexión que ha de existir entre los modelos económicos, los patrones tecno-científicos, los modelos educativos y las políticas culturales. De ese entrelazamiento es de donde surge una idea de país que debe ser abiertamente debatido porque nos involucra a todos.

El clima de discusión que se ha instaurado en esta coyuntura ha de servir para ir hasta el fondo de las concepciones que están por detrás de

propuestas que en sí mismas no parecen implicar mayor cosa. Nada es inocente. Por ello conviene que cada quien ponga por delante los presupuestos desde donde está pensando para que nadie se engañe.

El Estado es lo más parecido a la sociedad y por ello mismo lo más difícil de cambiar. En el Estado se condensan todas creencias, rémoras y atavismos que circulan entre la gente. Lo mejor de la sociedad suele estar en los intersticios, escondido por allí en los márgenes. Más allá de la retórica jurídica que ensalza abstractamente las virtudes cívicas y los caramelos del bien, la sucia realidad se encarga de mostrar de infinitas maneras los rostros patéticos del poder, la brutalidad de la lógica burocrática y la incesante reproducción de lo mismo. El Estado capitalista específicamente es un paradigma de lo que vengo de señalar. Lo es mucho más nítidamente por estos parajes del subdesarrollo donde todas las enfermedades del espíritu se juntaron para producir estos remedos de “países” en los que se repartió tempranamente el suelo americano conquistado.

Esa maraña de prácticas, aparatos y discursos que es el Estado no es “naturalmente” transformable. Quiere ello decir que todo cuanto se intente para cambiarlo ha de llevar la impronta de lo extraordinario. Sólo una voluntad bien direccionada puede generar fisuras que a la larga traducirían cambios significativos. Como el Estado se ha incrustado en la mentalidad de la gente es obvio que su modificación profunda pasa por una suerte de revolución cultural. Cambiar la mentalidad estatal llevará entonces largos períodos de lucha en los que no será todavía visible qué es lo que está cambiando, cómo están ocurriendo esos cambios, cuáles son las nuevas realidades que esos cambios están generando. La enormidad de esta tarea histórica disuade a muchos camaradas bien intencionados. La lejanía de un resultado final termina operando como desaliento para emprender las pequeñas transformaciones que vayan horadando la lógica implacable de un aparato que se reproduce por inercia.

En la Venezuela de estos días, por ejemplo, vivimos a intensidad variable las implicaciones de este proceso. Hay amplios contingentes de compatriotas operando en el seno de ese Estado que no están ni enterados del asunto. Existe otra enorme porción de funcionarios que trabajan en el sentido contrario de cualquier transformación (sea por mentalidad o por defensa de intereses precisos). Conseguimos también a importantes sectores que militan activamente en la onda del desmontaje de los aparatos del Estado como condición del avance de cualquier proceso revolucionario.

La demolición del Estado es una metáfora que asusta al conservadurismo que está agazapado en las filas de la revolución. Por ello no debe sorprendernos la pasmosa lentitud con la que se asumen las propuestas puntuales de reforma, la pasividad con la que se manejan los grandes enunciados de cambio o la inutilidad simple y llana de las modestas iniciativas que se observan dispersamente aquí y allá. Todo ello nos está indicando que no existe en verdad una poderosa voluntad de transformación del Estado masivamente compartida por todos los operadores políticos con responsabilidades de gobierno. Nos indica también que esa voluntad política -cuando existe- tiene que hacerse acompañar por una concepción teórica alternativa del espacio público y por una visión radicalmente diferente de los procesos organizacionales. Lo peor que puede pasar es que no contemos, ni con la férrea voluntad política para generar transformaciones, ni con la visión alternativa de lo político y lo organizacional para generar la “nueva institucionalidad” de la que tanto se habla.

En la coyuntura que se inicia en Venezuela se han disparado un conjunto de catalizadores políticos que van a dinamizar el adormecido músculo de la revolución para generar cambios sustantivos en el seno del Estado. El conservadurismo se acomoda rápido a los nuevos vientos y se ejercitarán las gimnasias de rigor para que todo siga impecablemente igual. De allí la importancia estratégica de mantener viva la conciencia del momento político de hoy y su chance de abrir una brecha irreversible entre la vieja sociedad y los embriones de una socialidad que nace, entre el viejo Estado que se niega a ser demolido y las nacientes experiencias del poder popular que emergen, entre un pensamiento anacrónico que vive en sus estertores y el alumbramiento de otro modo de pensar.

### **Debate sobre la idea de “pueblo”**

La idea central de esta discusión es interrogar la experiencia de lo cotidiano a partir del cuestionamiento teórico de figuras emblemáticas como la de “masas” o “pueblo”, tanto en el sentido de su estigmatización en los discursos de las élites, como en su ensalzamiento en los lenguajes populistas y demagógicos. Se trata de reintroducir una mirada transversal a la experiencia popular -cultural, política o afectiva- que nos permita visualizar nuevos contenidos en las formas asociativas de la gente, en sus modulaciones gregarias, en sus modos de compartir distintas prácticas. La intuición de fondo es que en estas experiencias se construyen -ética-e-

stéticamente- distintos lazos que permanecen “invisibles” para el análisis sociológico convencional o para la instrumentación politiquera de oficio. Tales ligazones hablan en primer lugar de una sensibilidad que flota en los ambientes de lo popular que opera como “cemento” para la lógica de sentido de la vida cotidiana.

Lo “popular” está intervenido por un fuerte sesgo estigmatizador cuando es mirado desde el discurso elitesco: sea que el “pueblo” es figurado como el lugar de las carencias y debilidades, sea que se le atribuyen los sufrimientos y martirios que resultan de todas las modalidades históricas de ejercicio del poder. Además en esa imagen de lo “popular” reside un compendio de ignorancia, elementalidad y mal gusto que funciona eficazmente en la construcción de estereotipos y representaciones.

De otro lado, lo “popular” es elevado míticamente como fuerza recóndita, como sabiduría que se comparte en los intersticios, como entidad predestinada a las hazañas y a las misiones heroicas.

En ambos polos de este continuum interpretativo se expresa una imaginaria de lo “popular” íntimamente asociada a la condición sociológica de la pobreza. La figura rectora que está por detrás es la de pueblo pobre que arrastra todas las calamidades de la violencia, la miseria y la exclusión. Esta conexión entre la pobreza y lo popular ha estado nutriendo durante siglos la imagen más frecuente en las representaciones políticas, estéticas y cognitivas que navegan por el conjunto de la sociedad a través de las redes semióticas que son propias de cada momento histórico.

Desde luego, la pobreza en cuestión no es una imagen retórica construida por las ficciones literarias: se trata -lamentablemente- de una condición estructural que acompaña el largo trayecto de construcción de distintos tipos de sociedades, y en particular, el itinerario propio de la Modernidad como civilización. Peor aún: es la condición de base que nutre buena parte de los proyectos políticos en regiones como América Latina, toda vez que estas sociedades han sufrido históricamente el síndrome de una modernización sin Modernidad, es decir, la implantación compulsiva de diversas formas institucionales de la Modernidad bajo un suelo cultural pre-Moderno.

De ese modo la reivindicación de “lo popular” aparece frecuentemente como un componente casi “natural” en los discursos de derecha y de izquierda, en las figuraciones de la cultura, en las construcciones ima-

ginarias de todo tipo. El pueblo es una suerte de metáfora organizadora de distintos registros, sobre manera, en el espacio público donde el discurso dominante capitaliza los sentimientos de redención largamente diferidos en todas las tentativas políticas de conquistar derechos y remediar injusticias. El pueblo resulta la más clara evocación de lo que permanece irresuelto, lo que aún está por hacerse, lo que la democracia no ha logrado cristalizar.

Ello explica de algún modo la carga de negatividad que está en la base de esta figura emblemática. Lo popular resuena como eco de la grandes injusticias del capitalismo, como fracaso de la Modernidad, como perversión de un subdesarrollo que parece ser consustancial al modo dependiente y subalterno de los modelos de implantación de las tecnologías productivas, de los estilos de vida de las grandes metrópolis, de las pautas de consumo cultural que suministra el espejismo de una sociedad-mundo de “iguales”.

Al mismo tiempo, a contrapelo de la tendencia que venimos de describir, la impronta de lo popular encuentra otros desarrollos en las prácticas diversas que constituyen las nuevas socialidades, es decir, en el terreno de la vida cotidiana donde conviven –contradictoriamente - valores y representaciones de diferentes direccionalidades. De ese modo, la cultura de masas que se configura en la hibridez de estas temporalidades superpuestas significa un paso adelante respecto a la vieja imagen de la “cultura popular”<sup>4</sup>. Lo que ha ocurrido en las últimas décadas en el Continente es un abigarrado proceso de entrecruzamientos en el que ya no es posible mantener los viejos límites identitarios de clases, grupos, regiones y localidades. Con las matizaciones que se encontrarán según las manifestaciones del tipo de práctica cultural que se analice (será diferente en las industrias culturales, en la narrativa o en la cultura política) lo que importa es destacar la fuerza constructiva que puede emerger de una sensibilidad de masas instalada en las prácticas de la gente, con prescindencia de cuán pobres son estos actores y en qué lugar geográfico se consti-

4 Una importante producción intelectual en este campo se está haciendo cargo de la noción cultural de las “masas” en América Latina. En particular, en lo que concierne al impacto de los nuevos fenómenos de la comunicación. Destaca en este ámbito la investigación que adelanta desde hace muchos años Jesús Martín-Barbero.

tuyen estas prácticas. Esta transversalidad de los sentidos y su nomadismo en todos los pliegues de la sociedad inauguran un nuevo tipo de sensibilidad -o al menos la hacen visible- de cara a los discursos dominantes y a los rituales del poder.

La intuición que guía estos comentarios es la idea de un proceso emergente de reapropiación<sup>5</sup> cultural de tal envergadura que estaría impregnando constructivamente todo el quehacer de la vida social que bulle en todos lados. Frente a la inercia institucional que recubre ficticiamente los espacios de la vida pública, se desarrolla subterráneamente toda una rica diversidad de prácticas culturales en el dinamismo cotidiano de la gente común, en la espontaneidad de la vida colectiva, en las expresiones múltiples de un sentir popular que ya no puede ser visto como simple emanación de la pobreza.

Esta fenomenología de lo popular no es una mera exaltación de lo marginado frente a la impronta del poder (que también lo es, desde luego). El asunto de fondo es justamente la necesidad de una mirada distinta que pueda redescubrir en los intersticios la calidad de estas nuevas prácticas, la densidad de este nuevo tipo de sensibilidad, la fuerza creadora de una socialidad que se afina en la empatía, en la pulsión gregaria que nace instantáneamente, en los lazos que van tejiéndose en la experiencia de “sentir juntos” (M. Maffesoli).

El asunto es poder contribuir a una mayor visibilidad de esta experiencia micrológica, y con ello, aportar en la dirección de una articulación creciente de actores, prácticas y discursos que están inaugurando por sí solos los embriones de una nueva manera de pensar y vivir nuestras realidades. Una transformación profunda de estas ficciones de “sociedad” que hemos heredado pasa por una nueva mirada de la vida cotidiana, a mucha distancia de cualquiera forma de populismo o de cosmopolitismo frívolo, tomándose en serio la valoración de la experiencia de la gente tal como ella ocurre (no como quisiera que ocurra tal o cual modelo de sociedad ideal). Una nueva forma social puede estar naciendo. Ella no es todavía visible para los esquemas tradicionales de entendimiento. Cabalgar sobre esas nuevas formas de socialidad es lo mejor que puede ocurrirle a la teoría. Esa es la apuesta.

5 Seguimos aquí las valiosas aportaciones del amigo Julio Ortega.

## En nombre del “pueblo”

*“Tenemos que investigar específicamente cómo puede la multitud llegar a transformarse en sujeto político en el contexto del imperio”.*

Toni Negri, **Imperio**, p. 358

Las desgracias de las ciencias políticas están relacionadas con la evaporación de categorías sociológicas que en otros tiempos funcionaron como comodín. “Pueblo” es una de esas acariciadas figuras del discurso político que carece por completo de algún significado consistente. “Pueblo” es cualquier cosa. Es usado por todos los matices del espectro político sin ningún rubor. Sus derivados andan por allí de boca en boca con pasmosa tranquilidad: “popular” es un emblema de su eficiente vacuidad.

Llegó un momento en el que los esfuerzos teórico-políticos se dirigieron a la cualificación de categorías más refinadas para dar cuenta de la estructura social. Los funcionalista de todos los pelajes promovieron las figuras de “grupos”, “sectores”. Los distintos marxismos se encaminaron por la vía de las “clases sociales”, las “alianzas de clases”, las “fracciones de clases”. Cierta marxismo italiano se pegó a las elaboraciones gramscianas y puso a circular la categoría de “bloque histórico”.

Pero los funerales de la Modernidad no dejaron mucho chance para los eufemismos socio-políticos y de repente la caja se quedó vacía: murió la Historia, el Sujeto, el Progreso, la Razón, el Proyecto, la Política, la Moral, el Arte y la Esperanza (todas con mayúscula como en los buenos tiempos del iluminismo furibundo). En este “rastroy de difuntos” (Miguel Hernández) no podía encontrarse nuevo aliento para dar sentido a la militancia política, a la pertenencia con sentido a algún dispositivo identitario. La deriva posmoderna se había instalado. La desesperanza ganó la calle. La huida hacia adentro (solipsismo-narcisismo-hedonismo) estaba consumada.

La política chatarra no tuvo más remedio que desempolvar viejas figuras del repertorio electoral, de los circos massmediáticos, de los grandes simulacros de la “clase política”: era la época de los Busch, los Berlusconi, los Sarkozy y versiones aún más depauperadas del espacio público. El discurso político de la Modernidad estaba en su último suspiro (Habermas *dixit*).

En los costados de la realidad, en los meandros de la institucionalidad fosilizada, por los poros de la instrumentalización de la vida toda, por

los intersticios de prácticas y discursos mineralizados, se va colando la tribalización subversiva de la vida cotidiana, la intersubjetividad empática gana terreno, las pulsiones orgiásticas desafían los modelos disciplinarios del cuerpo y la palabra, la gente se desata poco a poco y de repente... lo político empieza a emerger *reconfigurado* (Michel Maffesoli), el “pueblo” es ahora *multitud* que se desparrama por el vientre de la vieja sociedad. Inasible para la lógica del sentido común dominante, las gastadas trampas de la partidocracia para recuperar al movimiento no funcionan.

Mientras tanto, seguiremos escuchando las invocaciones al “pueblo” para legitimar las políticas públicas, la gestión de gobierno o las posturas personales. Poco importa si tal evocación concuerda o no con algún pedazo de la realidad social. Los rituales y parafernalias de la política tienen una curiosa manera de existir que nada tienen que ver con la vigencia palpable de lo realmente existente.

Por su lado, el movimiento germinal de una nueva socialidad - negadora del “Contrato Social” Moderno - prende progresivamente en la sensibilidad de los nuevos actores, de las nuevas prácticas, de los nuevos discursos. El “pensamiento débil” y la sensibilidad posmoderna son el pasamanos que conecta con los nichos emancipatorios que van cuajando aquí y allá sin dejarse atrapar por las lógicas burocráticas del Estado. Las tribus urbanas con sus infinitas formas de interacción intersticial se hacen invisibles para el discurso político del *status quo*.

La *multitud* se desplaza nómadamente por todas las transversalidades de la vida cotidiana. Sin territorio fijo, habita más bien en los contraflujos de sentido, no es una voz que protesta sino el murmullo que precede a la tormenta, no es una fuerza de choque sino el choque mismo.

## Pueblo y multitud

*“continuamos analizando y juzgando los hechos sociales con criterios venidos de otros tiempos”.*

*Michel Maffesoli: Le rythme de la vie, p. 199*

Los discursos dominantes son *dominantes* precisamente porque se instalan en las mentalidades como “sentido común”, como entidad “natural”, como cosa “lógica”. Sin estos dispositivos de la cultura oficial la gente andaría por allí realenga haciendo lo que les da gana, pensando

como mejor les parezca. ¿Por qué la realidad no es así? Justamente porque el poder es el *poder*. Sin ambigüedades, brutalmente. La gente hace lo que hace, piensa lo que piensa, porque está inmersa - desde la etapa fetal - en una maraña de sentido que estructura su mentalidad, su visión del mundo, su aparato perceptual, su sensibilidad. El lenguaje, los valores, las representaciones, las pulsiones instintivas, las ideas, los conceptos, las aspiraciones ideológicas, éticas o estéticas, están -todas- enlazadas con la racionalidad del poder. Allí nada se escapa. De allí nadie sale ileso.

Esta inmensa capacidad de domesticación de los “aparatos ideológicos del Estado” (como gustaba llamarles L. Althusser) se expresa en todos los ámbitos. También se manifiesta en la estructuración de la memoria colectiva, en el modo de procesar la experiencia, en la manera en que se configura lo-vivido. La historia es precisamente eso: la manera en que las comunidades estructuran su mundo de la vida. Tanto en el terreno de los saberes, como en el campo de la afectividad, cada colectivo va armando su gramática de la experiencia, nombrándola de una cierta manera, recuperándola de modos singulares. Una experiencia como la del “23 de Enero” es un típico ejemplo de la fabricación de arquetipos ideológicos por las élites dominantes. La “Historia” oficial - con sus mitos y rituales - se encarga de legitimar lo que ya está marcado como “verdad” por el tinglado de la ciencia, de la academia, de la opinión pública, del aparato escolar.

Los territorios poblados no son la *multitud*. Un gentío pegando gritos es una cosa, una comunidad sintiendo juntos es otra. Un río humano desfilando en nombre de lo que sea es una cosa, una revuelta subversiva de cualquier magnitud es otra. La masa amorfa sirvió siempre para cualquier cosa. La muchedumbre, el circo, la gentaranda son el prototipo del gendarme: rebaños arreados por capataces como típico modelo de la gobernanza en el subdesarrollo.

La multitud es una forma superior de agregación colectiva en la que se han roto las ataduras con la racionalidad dominante. La multitud jamás será el “partido”, el “sindicato” o el “gremio”. Se trata de una forma de gregarismo que se funda en la instantaneidad, en la espontaneidad del movimiento por el movimiento mismo, en la irrupción y la discontinuidad de cualquier lógica instalada. La multitud aparece en los espacios de ruptura, en la sublevación, en los sacudimientos, en las turbulencias. Es siempre constituyente, jamás será *status*. Sólo en las vibraciones subterráneas de la vida colectiva es posible avizorar la emergencia de la multitud.

La otra historia (con “h” pequeña) se construye precisamente como memoria del acontecimiento, como micro-relato de lo-vivido por comunidades reales (no por territorios poblados) Epopeyas, heroicidades y “fechas patrias” estarán sobrando. Una comunidad emancipada no requiere de ninguno de esos arquetipos ideológicos. Las grandes “identidades nacionales” darán paso a la conciencia planetaria de “Tierra-Patria” (a lo Morin). Tendrá sentido entonces la figura retórica de “ciudadanos del mundo”. Un nuevo cosmopolitismo hará su entrada triunfal en comunidades ecológicamente enraizadas, plenas de bio-diversidad y en expandida multiplicación de su diversidad cultural.

Entonces -y sólo entonces- tendrá sentido hablar de revolución. Una racionalidad civilizatoria se habrá trastocado, los discursos dominantes estarán deconstruidos, las viejas prácticas habrán colapsado. Nuevos actores tomarán la palabra para compartir el aura dionisiaca de otra socialidad: una comunidad de mujeres y hombres realmente libres. ¡Viva la multitud!

### **Todo el poder para el pueblo**

Es el amigo Juan Barreto quien desde hace mucho convirtió esta consigna en una palanca de movilización para perfilar una manera de entender la idea de revolución. Se trata hasta ahora de una idea-fuerza que dista mucho de encarnar efectivamente el empoderamiento popular en toda su extensión. Pero en su sola enunciación ya contiene un filo subversivo a todas luces incómodo para el poder constituido.

La autogestión de todos los asuntos de la gente es el vector que progresivamente irá minando el viejo cascarón de un Estado que hoy no representa sino a la contra-revolución: como poder de conservación de lo establecido, como lógica burocrática, como obstáculo a cualquier idea de cambio. Es justamente ese Estado inútil el más visible freno a las transformaciones en curso. Durante un largo trayecto el *poder popular* se confronta, no tanto con el poder de la burguesía, sino con los aparatos de Estado que están históricamente a su servicio.

El empoderamiento de la multitud es un proceso de correlaciones de fuerzas que van moviéndose en función de la capacidad del pueblo para apropiarse de sus decisiones, de sus asuntos, de los espacios (pequeños, medianos y grandes) donde se va dibujando la metáfora de la “socie-

dad”. Hoy por hoy somos víctimas de un estatismo insoportable. Se entiende que las lacras de la sociedad heredada, el hambre en primerísimo instancia, tienen que ser atacadas con una plataforma institucional de emergencia. El viejo Estado cumple a duras penas esta función previa a cualquier diseño de sociedad-deseada.

Ese proceso está lleno de contradicciones y ambigüedades. Por eso mismo es fácil derrapar hacia un nuevo estatismo que anula en los hechos la autonomía del movimiento popular (exactamente la tragedia del socialismo stalinista que se derrumbó). La vacuna contra el burocratismo de Estado es efectivamente el fortalecimiento creciente del *poder popular*: como espacio de la democracia directa, como ámbito de la verdadera *participación*, como escenario de construcción de las nuevas solidaridades nacidas de los valores de uso, de la socialidad empática, del arte de sentir juntos. Nada de esto puede lograrse desde la acción del Estado (llámese éste “socialista” o celestial). Por ello hay que asumir con todo realismo la paradoja de un *poder popular* postulado desde las parafernalias del Estado. No digo que esto sea negativo. Digo sencillamente que esta formulación tiene un límite, justamente el límite de la transición de una sociedad-Estado a una “comunidad de hombres libres” como postulaba el joven Marx.

En la coyuntura política de estos días es necesario resaltar con fuerza la figura del *poder popular* como dispositivo constituyente de la idea misma de revolución. Todo lo que vaya en esta dirección es menester empujarlo. A sabiendas de que no hay una fórmula para lograrlo ni un camino despejado que nos permita trabajar sin obstáculos. Todo lo contrario, lo que abundan son los problemas. Uno de ellos que se hará patente de inmediato es la contradicción flagrante entre el *poder popular* ejerciéndose y la lógica de los partidos en escenas (incluido el PSUV) Es fácil intuir lo que viene: una lucha feroz de esos aparatos de Estado llamados partidos y la gente batiéndose por la autonomía radical de los movimientos. Esa es la tensión que marca el rumbo verdadero hacia una revolución libertaria o hacia la retórica de un “socialismo” de aparato que tiene una esencia conservadora.

Con la reforma constitucional se mueve el timón a la izquierda en este terreno. Ese es un dato nada despreciable. Ello no resuelve por mandato lo que sólo en la práctica se modula en un largo y complejo proceso de captura de espacios y niveles de decisión. Pero es ya bastante que el

texto constitucional se pronuncie abiertamente por el reconocimiento y la visibilidad de los dispositivos del *poder popular*. Este es sólo un dato del problema. La prueba de fuego viene luego, cuando la gente se tome en serio la leyenda de que el poder es suyo. Allí veremos las correderas de tantos burócratas que abrazan con inusitado frenesí las cuotas de poder que el viejo Estado aún les brinda.

### Elogio del poder popular

Tanto la experiencia histórica de las luchas revolucionarias en el mundo, como las teorías organizacionales más actualizadas en las agendas de hoy, dan cuenta de una íntima relación entre cada *forma* organizativa en el terreno político y los contenidos de cada coyuntura, la naturaleza de las prácticas, los perfiles de los actores socio-políticos o el carácter de la lucha de que se trata (no es lo mismo *organizarse* para disputar un sindicato en una democracia liberal que hacerlo para derrocar una dictadura fascista; no da igual una organización con fines electorales que otra con propósitos subversivos). Nada de ello es gratuito. Todas esas figuras son la expresión del “Contrato Social” Moderno. “Democracia”, “partidos”, “parlamentos” “sindicatos”, “gremios” son una cadena de figuras políticas que pertenecen a la racionalidad Moderna, son las modalidades históricas de aseguramiento de las relaciones de poder, son formatos organizacionales de un Estado cuya finalidad última es el mantenimiento de la lógica de la dominación.

Desde luego, como esto no funciona linealmente, siempre es posible aprovechar fisuras y organizar las formas de resistencia. De ese modo la izquierda apostó en todo el mundo a la constitución de diversos tipos de organización asociadas a los rasgos de cada coyuntura (desde asociaciones juveniles más o menos inofensivas, hasta ejércitos guerrilleros). En este largo trayecto de la Modernidad política se ha escenificado un amplísimo espectro de formas partidarias en el seno de las luchas populares: “partidos revolucionarios”, “partidos socialistas”, “partidos de izquierda”, “partidos comunistas”, “partidos nacionalistas”, etc.

La vieja idea de “partido revolucionario” está directamente asociada al concepto ilustrado de una “vanguardia” que lleva la conciencia al seno de las “masas”. Esa “vanguardia” es la encargada de planificar la acción revolucionaria que conduce a la “toma del poder”. Lo que está de-

trás de esta sencilla imagen es una tonelada de implicaciones teóricas y prácticas. Baste recordar lo que ocurrió efectivamente con esta concepción en las siniestras experiencias del socialismo staliniano. El socialismo burocrático de tipo soviético no es un pequeño accidente de esta visión de la política sino su más elaborada aberración.

En América Latina no hicimos grandes aportes al marxismo manualesco que sirvió de coartada al capitalismo de Estado que se hizo llamar “La gran patria socialista”. Este inmenso fraude histórico tiene mucho que ver con una idea de la “revolución” pensada al interior del constructo Moderno, con una limitadísima visión del “poder” (siempre entendido como una entidad física que reposa en el palacio de gobierno).

La organización que debemos construir con la gente es una red de dispositivos capaz de deconstruir la lógica de la dominación, capaz de desarticular las tramas de la opresión, la explotación y la hegemonía en todas las prácticas y discursos de la sociedad, capaz de configurar una nueva socialidad desde la vida cotidiana donde la intersubjetividad corra pareja con la emergencia de nuevos modos de producir la vida material de la gente. Eso pasa - aquí y ahora - por inventar NUEVAS FORMAS DE GESTIÓN POLÍTICA que se correspondan con la idea matriz de la autonomía radical de los actores sociales, de la autogestión de la gente y sus asuntos, de la erradicación de las formas de Estado heredadas, de la transformación profunda de cada espacio donde se anidan las viejas relaciones de dominación: la familia, la escuela, la iglesia, el trabajo, el espacio público, las tramas burocráticas del Estado, etc. La emancipación radical respecto a cualquier forma de poder es lo que en verdad merece el nombre de *revolución*. La vieja idea de “partido” no corresponde más a ningún ideal emancipatorio: porque han cambiado las condiciones históricas, porque se ha agotado su potencial subversivo, porque *lo político* entró en crisis irreversiblemente. El *poder popular* del que estamos hablando en esta coyuntura es justamente la negación de la lógica estatal que ha secuestrado la histórica “representación” del pueblo.

Si alguna cosa ha quedado clara en este trayecto de crisis profunda del marxismo y bancarrota del socialismo burocrático es la inviabilidad de un proyecto político fundado en el anacronismo de la “clase obrera”. No tanto porque la explotación del trabajo sufre aceleradas mutaciones (hasta la metáfora del “fin del trabajo”) sino porque ya no es posible definir la idea de revolución de cara a la explotación fabril. La “fuerza motriz” de una emanci-

pación radical de las lacras de la Modernidad no es el “proletariado”. Por tanto, la vieja figura de los “partidos obreros” es una remembranza que nada tiene que ver hoy con el chance de romper las tramas de la dominación. Asistimos a escenarios sociales de una alta complejidad donde los actores ya no corresponden mecánicamente a determinaciones puramente económicas o a definiciones lineales de pertenencia. Las cadenas identitarias se han roto. ¿Quiénes somos “nosotros”?

Las luchas socio-políticas de hoy se instalan intersticialmente en todas las prácticas, intervienen todas las tramas discursivas, se juegan en el desmontaje de los dispositivos de intersubjetividad. Ello indica que los paradigmas culturales tienen un peso creciente, no sólo en las demandas de los nuevos agentes sociales, sino en la construcción de la nueva socialidad que está anunciando la emergencia de otra civilización (no sólo de una episódica forma de gobierno). Las *nuevas formas de gestión política* tienen que conectar con la naturaleza de esta nueva socialidad. Los formatos organizativos no marchan solos (no son ni universales, ni neutros). Cada forma organizacional tiene una relación muy estrecha con la gente de que se trata y con los propósitos que se postulan. Por ello resulta tan evidente que los sistemas de partido corresponden al ideario de la democracia liberal que está en los tuétanos de la Modernidad política (incluida la izquierda electoral en esta cuenta). De igual manera, la apuesta por los **movimientos** (por el **movimiento** mismo) implica otra mirada de la acción, otra manera de entender los cambios, otra forma de gestionar la concertación, otra valoración de los contenidos de las nuevas prácticas y discursos.

La propensión burocrática está presente en todo tipo de organización. No hay una receta que permita derrotarla en cualquier lado por pura voluntad. En buena medida porque con el tiempo esta enfermedad se hizo parte de la cultura, se integró a un sentido común muy arraigado y por ello constituye un tipo de mentalidad muy difícil de erradicar.

En el terreno político ocurre lo mismo. Tanto la forma partidaria, como cualquiera otra modalidad organizativa (“Frente”, “Alianza”, etc.) están siempre expuestas a procesos de burocratización. La batalla hay que librarla en varios frentes: en el terreno de las mentalidades, en el terreno de la cultura organizacional y en el campo de las relaciones directas con la gente.

Los sistemas de partido sufren las mismas aberraciones de la burocratización del Estado. Estructuras que controlan estructuras, que a su

vez controlan estructuras es sólo una pequeña muestra de las marañas discursivas, jurídicas y de mentalidad que conforman este intrincado fenómeno socio-político. Tanto en el terreno de las teorías organizacionales en disputa, como en el campo de las experimentaciones con procesos de distinta índole, queda claro que el espacio político emergente ha de fundarse en los *desempeños* de los actores, en su radical horizontalidad, en sistemas flexibles e inteligentes que resguardan la complejidad de los procesos mismos, con una alta prioridad al movimiento respecto a las formalidades procedimentales.

La lucha contra el burocratismo, dada su clara impronta cultural, ha de ser librada de forma permanente y a todas las escalas; entendiendo que su hondo calado en la mentalidad de la gente representa un severo obstáculo para cualquier proceso de transformación. Por ello la figura del poder popular que positivamente está recogida en la reforma constitucional tiene que hacerse músculo político de la gente frente a la proverbial tendencia de la burocracia del Estado a coparlo todo.

El desmontaje de las jerarquías burocráticas y los mandos piramidales abre paso a las nuevas formas de agenciamiento colectivo donde las interacciones se generan *redificadamente*: pensando los problemas en interacción con los otros, disponiendo de procesos complejos para la toma de decisiones y para garantizar la participación, contando con robustas plataformas tecnológicas que hacen posible el aseguramiento de la calidad de los procesos organizacionales. El nuevo tono de lo político va por esta vía.

Habilitar *nuevas formas de gestión política* supone una apuesta fuerte por la democracia directa, por la autogestión de procesos, por la participación real de la gente en las decisiones, en suma, por un efectivo ejercicio del *poder popular* en todos los ámbitos. El sistema de las Misiones, los Consejos Comunales y la diseminación de las redes del poder popular en todas las escalas son síntomas de un proceso mucho más profundo de desbancamiento del viejo Estado y sus telarañas burocráticas. No se trata sólo de un proceso tecno-organizacional sino fundamentalmente político: empoderamiento de las comunidades efectivas de cara al poder estatal. Esa contradicción ha de ser resuelta a favor del poder popular. Pero sabemos que ello no ocurrirá asépticamente como simple “transferencia de competencias”.

Se trata más bien de un campo de fuerzas en tensión cuyo dinamismo es de naturaleza esencialmente política. En un proceso revolucionario

rio la calidad de los sistemas decisionales es vital. Esa calidad es directamente proporcional a la efectiva participación de la gente. El tamaño de las organizaciones no se escoge caprichosamente pero el impacto de dimensiones inmanejables tampoco se decide a voluntad. Eso quiere decir las proporciones de una organización política no es neutra respecto a la calidad de la participación y su autonomía de gestión.

Lo mismo ha de plantearse en relación a los **ámbitos** en los que es susceptible la organización de prácticas políticas. Tanto la vida interna de las organizaciones, como la riqueza de sus articulaciones con los tejidos sociales que les son pertinentes, tienen una directa relación con el tipo organizacional que se adopta. Por aquello de que “lo pequeño es hermoso” es menester cuidar las escalas al punto de asegurar la participación directa, los acuerdos bregados en el diálogo, la negociación de conflictos lidiados en caliente. Allí se logra un poderoso antídoto anti-burocrático que funciona eficazmente justo hasta el momento en que las grandes escalas desdibujan el rostro de la participación directa. Los ámbitos de acción tampoco se eligen por capricho.

La vida política no es sólo el espacio público convencional. Desde la bio-política que encara asuntos atinentes a la intersubjetividad, hasta los desarrollos más radicales de una ecología política que apuesta por el decrecimiento (o crecimiento cero) se despliega un amplio abanico de espacios en los que las prácticas políticas requieren modalidades organizativas de nuevo tipo. De nuevo: con una gran vocación de horizontalidad, prescindiendo de lógicas normativas que ponen por delante las formalidades, acentuando el valor del desempeño frente al imperio del *status*, erradicando sin contemplaciones las parafernalias nominales que entorpecen, que retardan, que distraen energías impunemente.

### **Para seguir pensando**

Este conjunto de planteamientos son una breve indicación de la agenda de debate que está pendiente para la gente que cuestiona la vieja figura de los partidos, el Estado, de las viejas formas de gestión política, para muchísimos amigos que se esfuerzan por inventar otras maneras de encarar la construcción de nuevos espacios de libertad, para grandes contingentes de actores que se empeñan en superar los límites de la política heredada, es decir, de sobrepasar el encierro de la institucionalidad

burguesa que se reproduce tramposamente en nombre de la revolución. Los cascarones del viejo Estado son un grave obstáculo para que el poder popular se desarrolle, para pensar y vivir nuevos espacios de libertad, para innovar en materia de protagonismo de la gente, en las formas de decidir, en los modos de involucrarse en los pequeños y grandes asuntos de la localidad.

Los problemas teóricos - algunos de los cuales han quedado aquí dibujados - no vienen “después” de una mitológica “práctica” que sería encargada a los valientes militantes que luchan a brazo partido contra el imperialismo. Las teorías, las interpretaciones, las miradas, la sensibilidad, los modos de percibir el mundo, están en el propio punto de partida. La fulana “práctica” termina siendo un efecto de esas visiones del mundo (expresas o agazapadas). Por ello es tan decisivo para cualquier experiencia de cambio verdadero que el debate teórico se asuma intrínsecamente como un componente de toda praxis transformadora.

Las propuestas que nos ofrece hoy un intelectual de la talla de Toni Negri están en línea con esa condición constitutiva de la revolución: pensarse una y otra vez, poner todo en discusión para derrotar el dogmatismo, privilegiar la formación política como antídoto frente al pragmatismo, estimular la crítica y la creatividad para combatir el sectarismo, en fin, abrir la mirada en esta “Tierra-Patria” (E. Morin) que es objetivamente la residencia de toda esperanza de emancipación.