

## Pensamiento político

*Por Dardo Scarvino*

En una época se pensaba que el humo era un cuerpo sutil o que carecía de peso. Alguien vino, pesó un trozo de madera antes y después de haberlo quemado, y observó que éste se había aligerado de manera notable. Por consiguiente, el humo pesaba. ¿Pero por qué antes no se podía *ver* esto? Porque se partía de un presupuesto: "los cuerpos pesados caen". El humo no cae, *ergo* el humo no es un cuerpo pesado. El silogismo era impecable. El problema estaba más bien en su premisa mayor. Esta puede considerarse como la *descripción* de un hecho, pero puede considerarse también como una *prescripción* discursiva o una instrucción comunicativa: "en este mundo todos los cuerpos que caen *deberán* ser considerados pesados". Un enunciado sería juzgado "válido" a condición de respetar ese mandato de un amo anónimo, esa "regla de una policía discursiva", como la llamará Foucault, regla que los hablantes debían presuponer y, por consiguiente, reproducir implícitamente en cada uno de sus discursos. Los hombres y las mujeres de aquel entonces *no podían ver* que el humo pesaba porque *obedecían* a esa regla o esa instrucción implícita. Llamemos *ideología* a esa "policía discursiva". Cuando un enunciado se considera meramente *descriptivo*, la ideología es un *saber*; cuando se considera ese mismo enunciado en su aspecto *prescriptivo*, es un *poder*. Llamemos *pensamiento*, por el contrario, a esta capacidad humana de *hacer visible* o de *descubrir* lo que una ideología nos impedía ver. Entendido como esta capacidad de hacer ver lo invisible, o de develar una verdad (y al mismo tiempo un error), el pensamiento supone la *contestación* de un saber y, por consiguiente, la *desobediencia* a un poder, dado que sólo se puede ver, por ejemplo, el peso del humo si desobedecemos a la regla implícita: "los cuerpos pesados caen". Así muchos historiadores de la ciencia dirán que en ésta un verdadero "descubrimiento" no es posible sin una "revolución" epistémica. Otros hablarán de un "corte" o de una "ruptura", incluso de un "acontecimiento". Poco importa: el pensamiento no se identifica con una institución discursiva sino con una conversión subjetiva.

Pero si bien el pensamiento no se confunde con la ideología, no existe separado de ella. Y es que sólo existe a condición de hacer visible el punto ciego de una ideología histórica. Es más, sólo podrá hablarse de ideología en sentido estricto, o de falsedad verosímil, una vez que el pensamiento haya puesto de manifiesto ese punto ciego de su lenguaje. El pensamiento surge necesariamente en el seno de una ideología aun cuando surja en *antagonismo* radical con ésta. Y no es casual que así sea, porque al develar el punto ciego de una "policía discursiva", el pensamiento la cuestiona en su conjunto. Para retomar nuestro ejemplo, ya no se refuta sólo la sutileza del humo, o la conclusión de aquel silogismo, sino también su premisa mayor, es decir, el mandato del amo o la regla instituida que nos obligaba a considerar sutiles a los cuerpos que no caían. Y la contestación de esta premisa ponía en peligro todo un horizonte de pre-comprensión: si el hecho de "caer" o no, de "elevarse" o no, dejaba de tener importancia, ¿no se ponía en crisis la idea de un "arriba" y de un "abajo", de lo "elevado" y lo "bajo", del cielo como el lugar natural de los cuerpos "sutiles" y del suelo como el lugar propio de los cuerpos "grávidos", etc.?

Tal como la entendemos aquí, la política también *hace visible* lo que resultaba *invisible* desde una perspectiva ideológica, y sólo cuando devela este punto ciego pone de manifiesto el carácter ideológico de esa ideología. Sólo que esta vez, y a diferencia de la ciencia, la política descubre una nueva *justicia*, y en lugar de poner en evidencia un error de la ideología, denuncia más bien una *injusticia*. Durante un siglo y medio, los trabajadores comunistas, por ejemplo, protestaron diciendo: "nuestro trabajo no es una mercancía". Ahora bien, esta protesta contesta la principal regla de juego del capitalismo, ya que si este sistema se distingue de los modos de producción feudal, esclavista o asiático, se debe a que el trabajo se compra y se vende. No se puede *contestar* esa regla ni, por consiguiente, *desobedecerla*, sin revolucionar todo el sistema, y por eso la ideología capitalista *no puede ver* ahí una injusticia: si la viera, si la tomara en cuenta, se volvería autocontradictoria. Sucede más bien lo opuesto. va que esta ideología *ve* en esa relación de compra-venta el

fundamento mismo de su justicia. En efecto, la existencia misma de un "contrato" laboral, ¿no garantiza la "igualdad" entre las partes, el patrón y el obrero, los ricos y los pobres? Y el hecho de que ambos no estén obligados a suscribir ese contrato, ¿no es una garantía de "libertad", sobre todo si lo comparamos con los sistemas anteriores? Y después de todo, ¿los tribunales no están ahí para garantizar que ambas partes, sin distinción de origen o fortuna, cumplan con ese contrato?

A esa *justicia* que no puede ser vista ni tomada en cuenta por la ideología dominante y, en consecuencia, por las leyes vigentes, podemos llamarla *justicia política* para distinguirla de la *justicia jurídica*, aquella que se dirime en los tribunales estatales de acuerdo con una legislación establecida. Desde un punto de vista político, entonces, legalidad y justicia son conceptos divergentes. Es más, la política supone la denuncia de una injusticia propia del orden legal dominante, de manera semejante a como la ciencia ponía de manifiesto un error de una ideología científica establecida. Y por eso la protesta política está siempre al borde de la ilegalidad, lo que la expone continuamente a la violencia estatal, por más liberal que sea el sistema. En efecto, ¿qué otra cosa se puede hacer con quienes se niegan a discutir "razonablemente" o no aceptan el consenso establecido? A este *antagonismo* que ya no se confunde con un litigio judicial, o que ya no enfrenta dos partes de la sociedad sino a la ideología dominante y el pensamiento político, Marx la llamó "lucha de clases". Por eso este filósofo aseguraba que él no había descubierto la existencia de clases en la sociedad y ni siquiera la lucha a la cual éstas se libran sino *la primacía de la propia lucha con respecto a las clases*. Esto significa que las "clases" no existen antes que la lucha; es el antagonismo el que genera las clases antagónicas. Aun en el supuesto caso de que aquel "proletariado" marxista ya no existiera o se hubiera vuelto minoritario, como pretenden algunos autores, no por eso habrá desaparecido la lucha de clases, porque éstas ya no son sectores preexistentes de la división del trabajo social sino productos de un antagonismo político.

Por supuesto, desde el momento en que un *sujeto* político denuncia que su condición de "asalariado" es radicalmente injusta, ese sujeto está relacionado con un sector preexistente de la sociedad. Pero no se convertiría en sujeto político si no cuestionara la *descripción* que de sí mismo propone la ideología dominante, es decir, su condición de *objeto* de la definición del amo. De ahí que la lucha de clases introduzca un antagonismo o una escisión en el seno de su propio sector social entre quienes obedecen y quienes ya no obedecen las prescripciones del amo (*nomos*), entre quienes consideran justa y quienes consideran injusta la propia descripción-prescripción de "asalariados" o "vendedores de trabajo", entre quienes se identifican y no se identifican con su rol, entre la *heteronomía* económico-social, digamos, y la *autonomía* política.

A este *pensamiento político* Marx lo denominó, en su primera tesis sobre Feuerbach, la "actividad revolucionaria" o la "actividad práctica-crítica" (*praktisch-kritischen Tätigkeit*). Una "práctica", justamente, es una actividad que *transforma* algo, de manera semejante a como el trabajo transforma la materia. La "crítica", por su parte, es la encargada de señalar los *límites* de una ideología, su punto ciego, su olvido, eso que Kant llamaba la "cosa-en-sí", lo que se sustrae al dominio de las descripciones de un lenguaje cualquiera (por eso la "cosa-en-sí" no es lo absolutamente inaccesible sino lo inaccesible *para* un lenguaje, y no hay lenguaje que no contenga ese punto ciego o límite interno: por el sólo hecho de conjurar lo irregular, la anomia, lo indiferenciado, el juego en donde todos los movimientos son válidos, los lenguajes son necesariamente sacrificiales). La "práctica-crítica" es una actividad encargada de transformar la ideología dominante a través del develamiento de sus límites. Porque una ideología es, por definición, totalitaria o dogmática, ya que considera que los límites del mundo son estrictamente los límites de su lenguaje. Cuando los voceros del neo-liberalismo dicen hoy que se ha llegado al "fin de la historia" porque este sistema ya no deja subsistir ninguna injusticia que no pueda resolverse en los términos de la legalidad vigente, se convierten en los ideólogos de este nuevo totalitarismo (y no es casual que Francis Fukuyama, por ejemplo, se inspire en un filósofo pro-stalinista como Alexandre Kojève).

Ahora bien, entre las tesis sobre Feuerbach y el posfacio a la segunda edición alemana del *Capital*, de 1873, existe una cierta continuidad –a pesar de los vaivenes del propio Marx, los mismos que autorizaron, entre otras cosas, una interpretación economicista de la lucha

de clases. En este último texto Marx destaca, como al pasar, la relación que existe entre la teoría y la práctica : «Mientras siga siendo burguesa, es decir, mientras siga viendo en el orden capitalista, no una fase transitoria del progreso histórico sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia *a condición de que la lucha de clases permanezca latente o sólo se manifieste a través de fenómenos aislados.*» La cuestión está clara: mientras la práctica política no vuelva visible los límites o el punto ciego fundamental del sistema capitalista, no se verá el carácter ideológico de la economía política de Smith y Ricardo. O si se prefiere, el punto ciego de toda ciencia de la sociedad no es un objeto sino un sujeto: el pensamiento político como tal. De alguna manera, Marx continuaba así un principio que ya podíamos encontrar en sus textos de juventud: la crítica de la sociedad no podía ser, en principio, teórica sino práctica. Pensamiento práctico, entonces, y ya no teórico. Lo que significa que la práctica no está subordinada a la teoría ni necesita de sus conceptos para pensar, puesto que ella misma es, con pleno derecho, pensamiento.

Y esta es una de las diferencias fundamentales entre el pensamiento científico y el pensamiento político. El primero puede criticar, por ejemplo, una teoría acerca del sistema solar y poner en evidencia así su carácter ideológico, pero no puede criticar el *objeto* de esa teoría, es decir, el propio sistema solar. El pensamiento político, en cambio, debe criticar el *objeto* de una ciencia social, es decir, el propio sistema social. El sistema solar no tiene un punto ciego, y por eso se trata de un sistema natural. El sistema social sí lo tiene, y por eso se trata de un sistema ideológico. La ideología no es sólo un momento de un modo de producción; al contrario, éste no es más que la ideología misma tomada como objeto de una ciencia. Los cuerpos naturales obedecen a leyes físicas, químicas, etc. (y ya el término "ley" tiene una connotación demasiado moral, como decía Nietzsche); los cuerpos sociales obedecen a prescripciones ideológicas instituidas, es decir, a un poder establecido o a una forma concreta de lazo social.

La teoría se vuelve "crítica", entonces, cuando asume como premisa de su pensamiento el "descubrimiento" de un pensamiento político ("el trabajo no es una mercancía", por ejemplo), o cuando convierte la justicia política en una premisa teórica. Y es lo que se solió llamar "posición de clase". Sólo entonces puede dejar de considerar un sistema social como un objeto semejante al de las ciencias naturales para encararlo como un sistema de dominación ideológico, dominación de los comportamientos y de los enunciados. La relación que existe entre la teoría crítica y el sistema social, o entre el pensamiento teórico y la ideología hegemónica, ya no se parece entonces a esa relación que la ciencia natural mantenía con su objeto de estudio sino a la que ésta mantiene con una teoría que pretende refutar. La crítica no conoce la ideología como si fuera un objeto sino que señala sus límites internos y este límite interno es el propio sujeto político o la lucha de clases. Porque además, ¿cómo podría tomar como "objeto" a la ideología en su conjunto si el propio teórico participa, lo quiera o no, de esa ideología? Cabe señalar entonces la ambigüedad del subtítulo del *Capital*: "crítica de la economía política". ¿Se refiere a las teorías de Smith y Ricardo o a su objeto, es decir, al propio orden capitalista? A una y otra cosa, porque esos saberes descriptivos no son sino la contracara de un poder prescriptivo, de la misma manera que el enunciado "el alfil se mueve en diagonal" puede considerarse como una descripción del ajedrez y como una regla para jugar correctamente este juego. "El trabajo es una mercancía" no es sólo la descripción de un hecho sino también la prescripción de un comportamiento, es un saber y un poder sin los cuales el propio capitalismo ya no podría existir como tal.

Ahora bien, una vez que Engels hubiera acuñado la expresión "socialismo científico", y sobre todo a partir de ciertas consideraciones de Kautsky y Lenin a propósito de las relaciones entre la teoría y la práctica, se le quitó a la política, a la propia lucha de clases, su estatuto de pensamiento. La política sólo podía comenzar a pensar si se subordinaba a la "ciencia", porque se juzgaba, siguiendo un principio del cientificismo de fines del siglo XIX, que sólo la ciencia pensaba. El "centralismo" partidario fue el nombre que adquirió esta sumisión de la política a una supuesta ciencia de las leyes que rigen los procesos socio-económicos, ciencia que adquirió por momentos ribetes paranoides. Preguntas típicas: ¿Estaban dadas las condiciones para asumir tal o cual posición política? ¿No había que apoyar primero a la burquesía nacional para que las condiciones "maduraran"?

"Trabajadores, militantes, nosotros les vamos a decir qué deben hacer y qué deben pensar porque sólo nosotros conocemos las leyes que rigen las etapas de la evolución histórica". "¿Qué hacer?" no era la pregunta que se hacía el sujeto político sino la que se hacía un burócrata pseudo-científico que pretendía someter la lucha de clases a la supuesta "objetividad" de sus análisis. Pero los resultados de este centralismo científico fueron aún más desastrosos en los llamados regímenes "comunistas", los cuales deberían denominarse más bien "socialismos científicos". En efecto, éstos nunca abolieron la relación salarial ni establecieron una verdadera apropiación colectiva de los medios de producción, e incluso sometieron a los trabajadores a un sistema de disciplinamiento más duro que el de los capitalismos occidentales (adopción del taylorismo por parte de Lenin; promoción del stajanovismo por parte de Stalin), en nombre de un desarrollo de las fuerzas productivas. Comunistas, entonces, ni de casualidad. En cambio, quisieron someter todas las instancias de una sociedad, desde la planificación económica hasta las ciencias naturales (el lyssenkismo), el arte, la sexualidad y, por sobre todo, la propia política, a una ciencia oficial, repitiendo así la vieja y ya desastrosa experiencia de Platón en Sicilia.

En todo caso, basta con ver lo que sucede hoy en esos países para verificar lo que realmente hicieron con la política o la lucha de clases: eliminarla. Así tenemos a los trabajadores rusos sometidos a una burguesía depredadora cuyos miembros provienen de la propia burocracia del Partido. En China, mientras tanto, el Partido es el encargado de garantizar que ningún obstáculo político, y ni siquiera sindical, se oponga a la instalación de empresas entusiasmadas con la idea de pagar "salarios chinos". Chacho Alvarez, que tanto contribuyó a achinar los salarios argentinos con su apoyo a la "reforma laboral", puso en evidencia, sin quererlo, este curioso paralelismo: si en Argentina los salarios se achinaron porque las organizaciones combativas fueron liquidadas durante la última dictadura, en China los salarios se argentinizaron porque esas organizaciones fueron absorbidas por el Partido.

El nuevo internacionalismo que comienza a construirse tímidamente contra la dominación planetaria del capital, ha escogido como lema "el mundo no es una mercancía", transformación necesaria de la antigua protesta de los obreros comunistas, ya que el trabajo no es la actividad de un individuo aislado sino la propia cooperación social productiva que, por obra y gracia del propio capitalismo, se extiende hoy al mundo entero. En efecto, la importancia que adquiere el trabajo calificado para la creación de riqueza, tanto en la producción como en los servicios, pone en evidencia algo que no cesaba de decir el propio Marx: que el trabajador es el producto de la sociedad en la cual vive. El capital no explota sólo al trabajador individual sino a la propia cooperación social productiva. De ahí que se hayan instalado sistemas de disciplinamiento de los trabajadores que ya no sólo apuntan a volver más eficiente el trabajo dentro de la empresa sino el funcionamiento de las sociedades en su conjunto.

Hoy ya ni siquiera hace falta denunciar que los gobernantes no representan la voluntad popular sino los imperativos del capital. La "reacción de los mercados", el "nerviosismo de la Bolsa" o incluso el cacareado "aumento del riesgo país" son los factores que determinan las decisiones de los gobernantes. El capital aprendió a ejercer el terror por sí solo. El argumento de la eficacia o la "performatividad" de un sistema sustituyó incluso a la antigua legitimidad representativa: no importa si un gobernante respeta la voluntad de sus electores, lo importante es si esa sociedad se volvió más eficaz, si gasta menos y produce más. Este estado de cosas tiene al menos la triste ventaja de haber simplificado los antagonismos: democracia y capitalismo se volvieron, ahora sí, decididamente incompatibles.

En fin, la democracia entendida como aquella autonomía política o la capacidad del pueblo, de la multitud o las masas, para criticar y transformar las reglas de juego establecidas, es decir, la democracia entendida como el pensamiento político propiamente dicho, necesariamente autónomo y antagónico, debe enfrentarse hoy, una vez desaparecido el "centralismo" científico del Partido, a dos posiciones complementarias: el consensualismo del Estado de derecho (o la moral de la racionalidad comunicativa: "los reclamos deben formularse en un lenguaje aceptable para el sistema") y el pragmatismo de la eficacia (o la doctrina de la racionalidad económica: "mayor rendimiento a menor costo"). No se trata entonces de renevar de la idea de "razón" o de achacarle todos los males del siglo. sino de

restituirle más bien sus blasones perdidos: la razón es esa capacidad humana de hacer visible lo invisible, de sustraerse a la ideología. Y si podemos hablar de una racionalidad estrictamente política, se debe a que ésta "descubre" una justicia inconcebible para un orden establecido y denuncia, en un mismo movimiento, la injusticia fundante de este orden, de manera semejante a como la ciencia, al descubrir el peso del humo, ponía en evidencia el error central de una ideología científica.