

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
CENTRO DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO (CENDES)
XII CURSO DE POSTGRADO EN PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO Y II CURSO
DE ESPECIALIZACIÓN EN PLANIFICACIÓN Y POLÍTICAS DE SALUD
(ENERO-ABRIL 84)

ASIGNATURA: POLITICAS DE SALUD

PROFESOR (ES): SARA VERA

C E N D E S

TEMA: El socialismo como construcción de un
orden político democrático. "La Cues-
tión del poder y la transición hacia
un nuevo orden social"

FUENTE: Ponencia ante el Seminario "Del Socia-
lismo existente al nuevo socialismo"
Caracas, mayo de 1981

AUTOR: Juan Carlos Portantiero

(SÓLO PARA DISTRIBUCIÓN INTERNA)

1984

1. Parece evidente que en el marxismo clásico (el marxismo de Marx), poder y transición forman un solo haz analítico. Esta es una de las razones por las cuales se hace tan dificultoso encontrar allí una teoría positiva del Estado (capitalista o "de transición"): fuertemente societalista, el pensamiento marxiano -desde su ruptura política juvenil con Hegel- lleva a sus extremos una tradición que tiende a subsumir lo político en lo social y a fundar las bases para una progresiva extinción del Estado, entendida como una recuperación de los poderes de la sociedad alienados en aquel. Esa tradición es, sin dudas, la tradición política liberal y Marx supone dentro de ella una dimensión de radicalización democrática. La "emancipación humana" que Marx anunciaba en La cuestión judía no anulaba la "emancipación política" sino que la completaba, dándole sentido. No debe olvidarse, sin embargo que durante todo el "ciclo cuarentiochesco" (y hasta la comuna de Paris) liberalismo y democracia aparecían como alternativas enfrentadas; Marx se colocaba en el segundo polo de agregación, pero entendiendo al proceso revolucionario como una secuencia de "conservación-superación", en la que el comunismo era una ruptura con la democracia y ésta lo era con respecto al liberalismo. En todos los casos el elemento antiestatista era central: en ese sentido Marx era un hombre de siglo XIX y su visión de la emancipación social tenía serias dificultades para hacerse cargo de realidades como la nación y el estado. No es necesario, para comprobar ese aserto, detenerse en la sugerente hipótesis de Luporini acerca de la imposibilidad lógica de derivar una teoría del estado desde el interior de las deliberadas restricciones que Marx se colocó a sí mismo para construir el modelo de El Capital; basta simplemente con advertir que él coexiste (y comparte en líneas esenciales) como una visión ideológica societalista (que, en una escala obviamente diferenciada, abarca desde Saint Simon y Proudhon hasta Stuart Mill y Spencer) para la cual cuanto más débil sea el estado más libre será la sociedad.

La propuesta marxiana lleva a sus extremos esta tradición según la cual el estado debe subordinarse completamente a la sociedad. En este -

sentido su polémica con los anarquistas en cuanto al tema estatal alude mucho más a los medios que a los fines. Aún en las agrias notas sobre Bakunin aparece claro que, para Marx, la problemática del estado futuro (como violencia separada de la sociedad) se liga exclusivamente con un proceso de transición que culminará con la extinción del estado como esfera autónoma. La presencia de la coacción estatal es transitoria (en el doble sentido de ser pasajera y de anunciar una transición teleológicamente definida en la que los elementos de la disolución anunciada para el futuro están ya colocados en el presente); toda parte de una nueva civilización requiere su presencia. La génesis histórica de la producción capitalista requirió según Marx "la intervención constante del Estado", utilizando "la coacción, la fuerza brutal, extraeconómica", pero como excepción, hasta que la maduración del capitalismo (y este es el momento en que coloca Marx su análisis) permite que el trabajador quede -- abandonado a la acción de las "leyes naturales de la producción" o sea, dice, "a la dependencia del capital, engendrada, garantizada y perpetuada por el propio mecanismo de la producción". El paralelo con la etapa de transición del capitalismo al comunismo, tal como el marxismo clásico lo pensó, es notorio. En su famoso texto "De la autoridad", Engels recuerda que el Estado político está condenado a desaparecer como resultado de la revolución social. Pero -- advierte -- esa desaparición no puede ser resuelta de un plumazo, sin antes abolir las condiciones sociales que lo hicieron nacer. Entretanto, agrega, no puede imaginarse algo más autoritario que una revolución, en la medida en que ella pone en marcha un proceso de transición en el que las bases de una nueva sociedad deben ser creadas. En esta línea, el Gramsci de los Quaderni justificaba también una etapa de "estadolatría" en los inicios de los procesos revolucionarios, sobre todo en aquellas sociedades en que las masas no habían tenido "un largo período de desarrollo cultural y moral, propio e independiente", pero añadiendo que ella no deberá transformarse en "fanatismo teórico" o concebirla como "perpetua": debe ser criticada para contribuir, por el contrario, a la expansión de la sociedad y de su capacidad de autoregulación, hasta llegar a una fase de "libertad orgánica". Por cierto que es

te es también el tema de Lenin en El Estado y la revolución: la diferenciación entre marxismo y anarquismo a propósito de la desaparición del Estado alude siempre más a "tiempos" que a fines. En rigor, el enemigo irreconciliable sobre el tema estatal en el interior del movimiento socialista era, para Marx y para Engels, Lassalle. Este es, en efecto, quien, recogiendo como inspiración de su praxis política otro modelo de construcción estatal bajo el capitalismo (el alemán, ejemplo típico de "revolución desde arriba") coloca en el socialismo, como dimensiones problemáticas y no solo críticas, al Estado y a la Nación. Su tentativa, a contramano de toda la tradición liberal, democrática y socialista, fué furiosamente enfrentada por Marx y por Engels en nombre de la subordinación de las luchas nacionales al objetivo internacionalista del proletariado y de una concepción de la libertad según la cual, como lo señala Marx en la Crítica al programa de Gotha ratificando así sus temas juveniles, ésta "consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella".

En ese texto Marx se ve obligado a discutir una propuesta concreta sobre organización estatal y, retomando una expresión que ya había utilizado y que era común en el lenguaje político de la época, señala que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista debe mediar un "período político de transición" cuya forma estatal no puede ser otra que "la dictadura revolucionaria del proletariado". La expresión marxiana -con la que busca combatir "la fe servil de la secta lassalleana en el Estado"- implica nada más que una orientación estratégica tendiente a formular las características de transición de un período que debe concluir con la extinción del Estado. Pero esta visión societalista lleva implícita una imagen simple de las relaciones entre economía (clases) y política, condensada en su definición de 1848 sobre el Estado como "comité administrativo" de los intereses de la burguesía. Con ella Marx aludía no solo al problema de la "naturaleza de clase" del Estado sino también a su materialidad organizativa: hasta el último tercio del siglo XIX, en efecto, cuando se obtiene el sufragio universal, los mecanismos políticos,

participativos se limitaban a propiciar una selección del personal político puramente interna a la burguesía, por lo que la afirmación de Marx contenía también una descripción empírica de la realidad estatal bajo el liberalismo restringido. Para una situación en la cual naturaleza de clase y forma de organización del Estado coincidían totalmente (esto es, para una fase del desarrollo político en la que el Estado está articulado unilinealmente como función de la clase dominante) la especificidad de lo estatal frente a lo social perdía totalmente significación: podía ser legítimo, por lo tanto, referirse a una etapa de transición (genérica) con una expresión también tan genérica como la de "dictadura revolucionaria del proletariado". No es difícil advertir que en la combinación conceptual de transición con dictadura (como recurso supremo para aplastar la resistencia de los partidarios del antiguo orden) aparece la percepción de Marx sobre el carácter de la revolución socialista, inspirada en el modelo jacobino de lo que se consideraba como la revolución burguesa por antonomasia: la francesa de 1789. Toda discusión sobre este problema de la dictadura del proletariado que prescindiera de ese contexto que marca la manera en que Marx -y luego Lenin y los bolcheviques- pensaron el proceso de transformación socialista, pierde sentido, se transforma en un juego bizantino. La cuestión consiste en que ese tipo de revolución burguesa fué una excepción histórica y de ningún modo una regla: los procesos de transformación capitalista fueron en su mayoría revoluciones "desde arriba" ("revoluciones pasivas", en los términos de Gramsci) y lo mismo aconteció, luego de 1917, con las revoluciones socialistas.

Más allá de lo correcto o incorrecto, en términos de valores, de la propuesta lassalleana de un proceso de cambios basados en la alianza entre trabajadores y Estado, es un hecho que su planteó recogía, transformándola en estrategia del proletariado, la realidad de la revolución burguesa en Alemania que desmentía todas las predicciones formuladas en 1848 por Marx y, en general, por el democratismo radical de su tiempo.

Será Engels, en momentos de ascenso legal del movimiento de masas, quien en 1895 tendrá que hacerse cargo del nuevo problema, a través del primer texto político moderno del socialismo marxista: su Introducción a la reedición de La lucha de clases en Francia de Marx. Por algo la historia de ese escrito resultó tan accidentada en su momento y aún hoy su lectura aparece llena de problemas: Engels coloca allí una verdadera divisoria de aguas en la historia del marxismo (ya no como crítica de la realidad sino como ordenador doctrinario de un movimiento de masas), planteando las primeras y provisorias respuestas políticas del socialismo para una situación en la que las características del fenómeno estatal han variado, haciendo que la idea simple del "comité administrativo" evolucione hacia una percepción más compleja por la cual -en inversión absoluta de la situación de la situación anterior- la legalidad (burguesa) favorece al proletariado y "mata a la burguesía". Y calificó de parteaguas a ese texto engelsiano, porque él es el que funda la madurez del socialismo como doctrina política, al menos para las situaciones de desarrollo estatal complejo del capitalismo. El texto de Engels intentaba hacerse cargo de dos situaciones (que al cabo no resolvería y cuya irresolución estaría en la base de los problemas del marxismo de la II Internacional, sea en su vertiente "revisionista" u "ortodoxa"): en primer lugar, la ampliación del Estado, interiorizando a través de las representaciones surgidas del sufragio universal a la lucha de clases; y en segundo lugar la presencia de las naciones como espacios particulares de la lucha de clases. La Introducción de 1895 se enfrentaba así a las dos realidades más poderosas del siglo XX: el Estado y la Nación. En ese marco, en el que los temas de la democracia no eran ya los de la "revolución permanente" de 1848 (porque la burguesía en parte los había asumido en su discurso hegemónico) y tampoco los del internacionalismo tal como se había planteado hasta entonces, porque las desigualdades nacional-estatales introducían quiebres en una visión lineal de cosmopolitización burguesa del mundo, las propuestas para el Estado y la sociedad cambiaban de signo: para la burguesía, el siglo XX fué mucho más hegeliano que lockeano y para la "transición", mucho más lassalleano que marxista.

2. En este universo político en el que los derechos democráticos se ampliaban (ya no más "un burgués un voto" sino "un hombre un voto") ocurrían otras transformaciones en el Estado burgués por las cuales la explosión de participación (lo que Weber llamó "crecimiento de la socialización") podía ser neutralizada. El locus en donde se expresaba el sufragio universal, el parlamento, pasó a un segundo plano como instancia gubernamental y el poder real se trasladó hacia un centro oligopólico de decisiones, en clave tecnoburocrática.

En la medida en que la única herencia teórica disponible sobre el tema del Estado (más allá de su crítica), eran las referencias generales a la dictadura del proletariado (que por añadidura Lenin consideraría como piedra de toque para diferenciar al verdadero marxismo), no es aventurado suponer que el enorme vacío que el marxismo del siglo XX propone sobre la cuestión se deriva de esa precaria contraposición entre un enunciado abstracto y una realidad estatal y social enormemente más compleja.

En efecto, descendida a la arena de las propuestas institucionales que se quiere decir con la fórmula de la dictadura del proletariado? Para Engels -en 1891- la forma específica de esa dictadura era la de la comuna de París; esto es, la de un suceso social que, en 1875 (carta a Bebel) había considerado como una forma política "que no era ya un Estado en el sentido verdadero de la palabra". Lenin, en 1917, recogería esa asimilación y el movimiento consiliar europeo de la postguerra continuará con esa línea cuyo sentido es el de pensar formas políticas de transición, responsables de reprimir a la contrarrevolución, pero sobre todo comprometidas con la progresiva absorción en el seno de la sociedad de las funciones separadas en el Estado. El antiparlamentarismo no tenía otro sentido que éste: para qué fomentar la presencia de instituciones cuyo sentido era el de la enajenación política, cuando nuevas instituciones como los soviets (consejos) eran capaces de encarnar mejor el proceso de transición hacia la disolución del Estado?

Cualquiera sabe ya que el resultado histórico de esa profecía fué absolutamente contrario a la utopía de "la extinción". Las formas reales de la política en la URSS y, a partir de allí, en todas las sociedades que siguieron su modelo de "dictadura del proletariado", constituyeron otro modo particular de soberanía: la del partido-dirigente-vanguardia-del proletariado.

Aunque Marx no lo dijera expresamente quedaba claro -dado el mismo nivel de generalidad que la envolvía- que la fórmula de la dictadura del proletariado no calificaba formas de gobierno puntuales sino en todo caso un tipo de Estado, la naturaleza política de un orden económico-social de transición que podía expresarse de diversas maneras. En Lenin, por ejemplo, el razonamiento adquiere la siguiente forma: todo Estado es una dictadura de clase; el absolutismo y la república democrática son, ambos, expresiones de la dictadura de la burguesía. Luego, la expresión "dictadura" alude a la naturaleza de la dominación y no a sus formas, que son variadas.

Pero en los hechos esta caracterización tan amplia de lo que debe entenderse por dictadura -que transgredía todo lo que la teoría política clásica había dicho sobre la cuestión terminó, para el caso de las dictaduras del proletariado, por recuperar su sentido tradicional hasta transformarse en lo que finalmente fué (y es): una forma autocrática de crear un ordenamiento jurídico, por la cual la ley y el poder descienden de arriba hacia abajo.

Esta realidad empírica que cubre con su concepción de la soberanía todas las experiencias socialistas conocidas, muestra el carácter vacío de ciertas discusiones actuales sobre el concepto, que se colocan en el plano de las definiciones y no en el de la historia: no importa tanto saber que quisieron decir Marx, Engels o Lenin sobre la cuestión de la dictadura del proletariado, sino cuál ha sido el resultado práctico de esa experiencia.

El problema es que con una fórmula tan genérica cuyo sentido estaba dado

por la idea teleológica de una transición hacia el fin del Estado, es imposible establecer un orden político democráticamente compensado: si no consideramos al poder como una potencia autónoma y lo vemos simplemente como una emanación de la sociedad, es difícil aprehender la necesidad de equilibrar ese poder a través de otras instituciones.

Cómo ejerce el poder esa dictadura del proletariado? He aquí una pregunta tan importante como aquella otra que hace referencia al quién detenta desde el Estado el poder soberano. La importancia deriva de que el cómo y el quién no pueden ser disociados. A través de qué instituciones puede decirse que el proletariado ejerce su dictadura?

Cuando Kautsky planteó esa pregunta, Lenin le contestó, en un violento folleto, que esas instituciones eran los soviets, cuyo contenido democrático era superior al más democrático de los parlamentos. La realidad, sin embargo, fué colocando a los soviets en un segundo plano, menos significativo todavía que el del parlamento en los modernos sistemas estatales burgueses.

La verdad de la soberanía en los procesos de transición está en el partido único, garantizador del monolitismo ideológico. En esas condiciones, como diría Gramsci, el partido no tiene "funciones auténticamente políticas, sino solo técnicas, de propaganda, de policía, de influencias moral y cultural". La consecuencia de esa centralización política absoluta (porque el partido se fusiona con el Estado) es la fragmentación social: ninguna iniciativa individual o grupal, en lo político, en lo económico o cultural puede ser tolerado si busca alcanzar formas organizativas fuera de la mediación del partido o del Estado, constituidos en únicos espacios legítimos de recomposición. La dictadura del proletariado, al negar toda forma de pluralismo, se expresa así, hacia las propias masas populares, como un medio de enajenación política poco diferente en ese plano a la que prima en las sociedades capitalistas. Para

los llamados países socialistas desarrollados el indicador de esa enajenación es la apatía política generalizada; para los subdesarrollados, que emergen recientemente de situaciones de atraso económico, social y político, la participación a través de asambleas plebiscitarias en las que se aclama lo que ya decidió la cúpula o a nivel de organismos de base (que cumplen también funciones importantes de control estatal) en los que, centralmente, se ventilan sólo problemas administrativos zonales o estatales.

Así, la forma política real de la dictadura del proletariado en la transición es la de un despotismo ilustrado que, a través del control estatal del excedente económico, resuelve los problemas de la extrema pobreza pero que una vez satisfechos esos satisfactores mínimos (y de ninguna manera quisiera subestimar lo que esos logros materiales implican), enfrentan enormes dificultades para encarar incrementos reales de participación social y política. El actual caso polaco (como lo fué el estallido húngaro de 1956 y la "primavera" de 1968 en Praga) parecen demostrar que la insatisfacción política de esas sociedades "en transición", al chocar contra esa impenetrable fusión de partido y Estado que cierra totalmente sobre el individuo la "jaula de hierro" del control burocrático, solo puede ser resuelta mediante una explosión de masas.

3. La engeñecedora evidencia de esta situación, difícilmente controvertible, ha generado dos intentos de reformulación en el interior del pensamiento socialista. Uno está constituido por la respuesta "consejista", habitualmente esgrimida hoy por lo que llamaríamos, por comodidad expresiva, corriente trotskista. La otra, en un plano de abstracción más alto, es la que busca en el concepto de hegemonía una alternativa frente a la dictadura del proletariado, tal cual es en la realidad.

El consejismo esgrime como teoría política de la transición a la democracia

directa o de base y enfoca a la realidad hoy vigente como una desviación burocrática. Recupera al Marx de los textos sobre la Comuna de París y de la Crítica al programa de Gotha; al Lenin de 1917 y, en general, a todo el discurso "sovietista" de la primera postguerra, el joven Gramsci de L' Ordine Nuovo incluido.

Sin duda que su punto fuerte es el colocar, como eje de la indagación, a la problemática de la transición como un momento de socialización del Estado, y el plantear la estrategia de fundación democrática del socialismo sobre la base de la necesidad de recomponer las relaciones disociadas entre economía y política. Pero no advierte (o subestima) las limitaciones internas al propio esquema consejista, que no pueden ser ligeramente atribuidas a una desnaturalización del modelo, sino a ciertas premisas propias de él y que solo pueden ser compensadas por su combinación con otras redes institucionales.

La democracia directa contiene, en primer término, dificultades de realización práctica ya conocidas por el propio Rousseau y relativas al tamaño de las comunidades en las que sus principios pueden ser puestos en práctica. Pero no quisiera detenerme en ese aspecto que, aunque de ningún modo secundario, podría ser refutado en el futuro mediante el desarrollo técnico de una sociedad que introduzca la computarización en la vida cotidiana.

Hay otros aspectos sustantivos a la misma definición de la democracia directa o de base que merecen, en cambio, ser discutidos.

El punto de partida del consejismo es una definición unilateral de la soberanía en el período de transición. En efecto, supone que, en la medida en que el principio de soberanía encarnado en la figura del ciudadano nace, en el mundo burgués, de la igualdad de los propietarios de mercancías en la esfera del mercado ("verdadero Edén de los derechos humanos", en la expresión de Marx), en el Estado de transición -cuyo eje económico es la propiedad común y la coope

ración libre- el depositario de la soberanía no debe ser ya el ciudadano sino el productor. Su forma institucional de representación serían los consejos, nueva trama del Estado que arrasaría con la función del parlamento en la misma medida en que el protagonista de éste, el ciudadano perdería vigencia.

No se duda que, desde un punto de vista lógico, las formas políticas de un proceso de transición post-capitalista cuya orientación de futuro es la eliminación de la distinción entre gobernantes y gobernados, la creación de una "libertad orgánica" y la rearticulación entre economía y política disociada en el capitalismo, deben tener como institución central a los consejos y a otras formas nuevas de organización-constitución de los sujetos políticos.. Pero la pregunta es si esa centralidad de los consejos (que, por otro lado y este es un punto neurálgico, acepta como un dogma la necesidad de que el proletariado absorba todas las demandas sociales, lo que en la actualidad es un problema abierto) debe transformarse en principio único de representación o si acepta a otras -como el Parlamento y el sistema plural de partidos para completar un esquema de funcionamiento político realmente democrático. Es posible una forma de "democracia mixta", o la presencia de los consejos es excluyente de la del parlamento y los partidos? El consejismo ortodoxo plantea la segunda de las hipótesis, porque abstractamente considera que se trata de dos principios antagónicos de articulación política que no podrían ser mezclados, ni aún en "la transición".

Creo que, así planteado, el razonamiento esconde una falacia que estalla en el momento en que se intenta explicar la realidad autoritaria de los socialismos aludiendo a una desnaturalización de la dinámica natural de los consejos. En sí los Consejos alojan potencialidades democráticas pero también potencialidades corporativas. La realidad de los procesos de transición no es solo la desaparición del modelo consejista sino el desarrollo de sus virtualidades corporativas. La fragmentación social resultante de ese proceso de corporativización de los intereses llevó al resultado obvio de que el proceso

de recomposición político -el momento de lo universal- fuera capturado por el partido y por el Estado. Pero esa limitación enajenante -sociedad corporativizada; Estado como Razón- no es externa a una de las posibilidades que el --consejismo, como alternativa monopólica del poder bajo "la transición", contiene en su interior. Ella se manifiesta de manera inevitable cuando se postula a la figura del productor como única forma de agregación política: la secuencia corporativismo-recomposición autoritaria parece ser una condición del exclusivismo consejista. La necesidad de reflexionar seriamente sobre la permanencia de la figura del ciudadano, de los partidos y del Parlamento en el período llamado de transición, se impone en el socialismo como la fuerza de una premisa inevitable de toda teoría de práctica democráticas.

4. Todos estos problemas se conjurarán a través de un cambio de palabras? Ese parece ser el peligro que subyace a cierta crítica de las realidades derivadas del ejercicio de la "dictadura del proletariado" que cifran la solución en la utilización -a partir de Gramsci- del concepto de hegemonía como una alternativa frente al de dictadura. Por cierto que, en esa línea de indagación, puede avanzarse con mayor profundidad para la construcción de una teoría (y práctica) políticas que hagan menos difícil la relación entre socialismo y democracia, pero sólo en la medida en que el cambio no se limite a reemplazar un término por otro.

"Hegemonía" tiene tantas (o más) potencialidades totalitarias que "dictadura". Y habría que decir que esas potencialidades no son de ningún modo ajenas a algunas ambigüedades que aparecen en el propio Gramsci, quien a veces define al socialismo como sociedad autoregulada y otras parece exaltar la constitución de un bloque histórico en el que "estructuras" e "ideologías" se recompongan de manera orgánica "en un 100%".

El problema es realmente complejo porque recorre la alternativa de conce-

bir una hegemonía organicista o una hegemonía pluralista. Por la primera, el ideal del consenso se transforma en pura instrumentación, y hegemonía equivale a homogeneidad y semejanza: en última instancia a unanimidad. Así, la "sociedad" hecha "Estado" (la producción política del consenso) premia a los valores de la integración personal y socio-cultural y construye una politicidad total -encarnada en el Estado-Partido- que finalmente disuelve la vida activa de la sociedad civil y absolutiza a una estructura que interpreta y responde a todas las demandas, recomponiéndolas en su seno. La "idea Zuche" del comunismo coreano, es una trágica caricatura de este proceso, pero sus bases están contenidas en toda concepción organicista de la hegemonía.

Es claro que el rechazo a esta concepción totalitaria de la hegemonía no resuelve la dificultad que subyace al hecho de que un plano de recomposición es imprescindible; el problema se coloca en la forma de producción de esa recomposición. Aquí entra la idea de la hegemonía pluralista, que ve en el consenso una realización que no disuelve las diferencias, que reconoce la legitimidad de los disensos y que articula la posibilidad de procesarlos. Todo esto implica (y es obvio) un diseño institucional complejo, absolutamente alejado de una concepción ontológica de la autoridad que busca resumir este campo amplio de conflictualidad en una centralidad burocrático-mística.

5. Este planteo del pluralismo como constitutivo de la hegemonía no totalitaria, nos lleva de nuevo a las preguntas ya formuladas sobre la democracia (como trama institucional) y sobre la transición.

Es conocida -y no insistiré sobre ello- la vieja discusión acerca de la diferencia entre "democracia formal" (liberal-capitalista) y "democracia sustantiva o real" (socialista): esquemáticamente la primera enfatizaría el cómo del ejercicio de la soberanía; la segunda el quién. Creo que a esta altura, un acercamiento correcto a la cuestión debería articular ambas preocupaciones.

Porque la pregunta central sobre esta cuestión de la hegemonía, para que sea realmente alternativa de la dictadura, es la siguiente: cómo se elabora el consenso?

Parece evidente que una tensión social hacia la igualdad de base y, por lo tanto, el desarrollo de procesos de transformación de las relaciones de producción favorece a una perspectiva democrática. Pero esa igualdad social es condición necesaria mas no significativa de la democracia. Hay una autonomía de la problemática de la construcción de la democracia, que desborda la de terminación mecánica de los modos de producción o de propiedad.

La democracia es también necesariamente "formal" y no podría ser de otra manera, pues se remite a la construcción de un orden político. Quisiera ser lo más simple posible: más allá de una determinación económica, democracia -significa (y acá puede ampararse en Rosa Luxemburg): participación de todos en la formación de las decisiones, lo que no puede resolverse por agregación corporativa sino a través de instituciones de tipo parlamentario, esto es surgidas del sufragio universal. En segundo lugar, democracia quiere decir posibilidad de control institucional (es decir, no asambleístico ni por aclamación) por parte de la sociedad sobre el Estado. Y, por fin, libertad para disentir, porque -se sabe- "la libertad es siempre libertad para quien piensa de modo distinto".

Quisiera que se entendiera que esta concepción de la democracia como orden político (y de la hegemonía como producción articulada -institucional- de una base social para el consumo) no implica la ilusoria esperanza en una forma estatal que descarte toda función de coacción. Lo único que busca señalar es -si se acepta la inevitable experiencia de que en "la transición" el Estado no parece tener visos de extinguirse- que la sociedad, redefinida por el proceso de transformación en curso, pueda estructurar instancias de control sobre el

poder. Ni el stalinismo ni Pol Pot pueden ser explicados por la demonología: son productos altamente probables en situaciones en donde el poder no está sometido a ninguna limitación, en donde no existen reglas para la formación de la voluntad colectiva.

El "consejismo", como única posibilidad representativa, no tiene respuestas para estos dilemas, pues la democracia "directa" que propugna se instala en el plano de la diferenciación antagónica entre democracia "formal" y "real", descartando a la primera, en función de una visión teleológica de "la transición", que es definida como un punto necesario de llegada ideal, previamente constituido como modelo, y no como un proceso histórico de desarrollo, por lo tanto pluralista, que debe alojar una confrontación dinámica entre diversas opciones. Si la "transición" (no en clave finalista sino conflictual) se caracteriza, según Marx, por una tensión entre plan (centralización) y cooperación libre (autogestión de la sociedad) qué ordenamiento político puede resolver la contradicción inevitable entre el centro estatal (a través de la capa que ocupa esas posiciones) y la sociedad? Dudo que esa tarea la puedan cumplir los consejos, sobre todo en un plano que supera y desborda las inevitables tendencias a la cooperativización que ellos encierran: el plano de las libertades civiles. En rigor, todos estos problemas de una institucionalidad democrática que vincule poder y transición hacia un nuevo orden social, no hacen sino replantear un viejo problema de la teoría política: si el Estado ha de existir: cómo se legitima en la sociedad? El marxismo clásico resolvió esto a través de la utopía de "la extinción", por la que el control del Estado por la sociedad ya no era un problema sino un dato, función de la igualdad social, en clave rousseana. El liberalismo clásico, en cambio, pensó estas cuestiones con mayor realismo. Existe todavía el ciudadano de la ciudad liberal? Ciertamente es que sólo existió plenamente cuando la participación en ella era restringida, pero es lícito preguntarse si los principios de constitución del ciudadano no son también aplicables cuando la ciudadanía se amplía y, más aun, cuando la sociedad tiende a resolver el problema de la desigualdad.

Es obvio que la democracia no es identificable con el Estado liberal, pero ya parece también evidente que el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo, aun cuando siga siendo válido colocar en el centro de la nueva legitimidad a las formas de democracia directa. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Ese exceso y ese defecto en muchos casos lo han conducido a Hobbes.