

¿PENSAMIENTO UNICO EN FILOSOFIA POLITICA?

DOSSIER E INTERVENCIONES

Étienne Balibar - Jacques Bidet - Eustache Kouvelakis - Christian Lazzeri - Dominique Lecourt - Jean-Luc Nancy
Ivon Quiniou - Emmanuel Renault - André Tosel - Slavoj Zizek - Nicolás Tertulian - Gilbert Achcar

COMENTAN:

Rodolfo Mattarollo - Eduardo L. Duhalde

EDICIÓN ARGENTINA

Méjico: John Holloway

Ana Esther Ceceña

Brasil: Carlos Nelson Coutinho

España: Andrés Piquerias

Inglatera: Ernesto Laclau

Chipre: Leopoldo Rodríguez Boetsch

UBA. Carrera de Ciencia Política:

Arturo Fernández

Mabel Thwaites Rey

Francisco Naishtat

Universidad de Córdoba:

Raúl A. Rodríguez

Universidad de Cuyo:

Roberto A. Follari

Reseña Bibliográfica:

Stefan Gandler



¿PENSAMIENTO ÚNICO EN FILOSOFÍA POLÍTICA?

Edición Argentina: K&ai Ediciones
Kohen & Asociados Internacional
E-mail: albertokohen@ciudad.com.ar

Ilustración de tapa: Béatrice Tabah
Sobre una escultura de d'Angor. Thom (Siglo XII^C-XIII^C)

Diagramación: Ricardo Souza
Traducción: Dora Ivnisky

Impreso en Argentina - Printend in Argentino

Distribuye: Tesis 11 Grupo Editor
Av. de Mayo 1370 - piso 14 - Of. 355/56
(1362) Buenos Aires
Tel/fax: 00-54-11-4383-4777
E-mail: tesis11@yahoo.com

ISBN: 987-99737-9-8
Impreso y hecho en Argentina
Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso del editor.

E. Balibar - J. Bidet - E. Kouvélakis - C. Lazzeri
D. Lecourt - J. L. Nancy - I. Quiniou
E. Renault - A. Tosel - S. Zizek - N. Tertulián
G. Achcar - R. Mattarollo - E. L. Duhalde
J. Holloway - A. E. Ceceña - C. N. Coutinho
A. Piqueras - E. Laclau - L. Rodríguez Boetsch
A. Fernández - F. Naishtat - M. Thwaites Rey
R. A. Rodríguez - R. A. Follari - S. Gandler

*¿ P E S S A M I E M O t m C O
i m F I L O S O F I A P O L I T I C A ?*

**Dossier publicado en París, Francia por PUF - Presses
Universitaires de France con el auspicio del Centro Nacional
del Libro de la Universidad de París X - Nanterre y del
Instituto Italiano de Estudios Filosóficos (segundo semestre
2000)**

**Edición argentina en español por K&ai
(Kohen & Asociados Internacional)**

Indice

| | |
|---|-----|
| Presentación | 7 |
| <i>Dossier. ¿Qué es la filosofía política?</i> | |
| Notas para un tópico. | |
| ¿En qué se reconoce la filosofía política? | |
| La política en sus límites, o las paradojas de Alain Badiou | |
| Tomar en serio la dominación: una crítica republicana del liberalismo | |
| La trampa del individualismo | |
| ¿Todo es político (simple nota) | |
| Problemas de la filosofía política: científicidad normatividad, emancipación | |
| ¿Filosofía política o crítica de la política? | |
| La filosofía política en el espejo de Spinoza | |
| El malestar en la subjetivación política | |
| <i>Intervenciones.</i> Avatares de la filosofía marxista: a propósito de un texto inédito de Georg Lukács | |
| El "pesimismo histórico" de Perry Anderson | |
| EDICION ARGENTINA | |
| Presentación de la edición argentina | |
| Una lectura situada | |
| Para una aproximación crítica a la filosofía política | |
| ¡Viva la línea correcta! | |
| El zapatismo como subversor de la teoría y práctica revolucionarias | |
| El gobierno Cardoso y la "contrarreforma" del Estado Brasileño | |
| Viejos dilemas y nuevas reflexiones para un nuevo ciclo socialista de la humanidad | |
| La democracia y el problema del poder | |
| Límites Neoliberales a la Democracia. | |
| Una crítica al "pensamiento único" en teoría política | |
| Democracia ayer y hoy: de la soberanía a la gobernabilidad | |
| Sobre la política <u>expulsada</u> y la irrupción <u>plebeya</u> | |
| La legitimación de los derechos humanos en el planteo de Jürgen Habermas | |
| El auge de la Filosofía Política como síntoma | |
| <i>Reseña bibliográfica.</i> Stefan Gandler: marxismo periférico. Teoría crítica en México | |
| Congreso Marx Internacional III | |
| Etienne Balibar.....11 | |
| Jacques Bidet.....19 | |
| Eustache Kouvélakis... 31 | |
| Christian Lazzari;... 43 | |
| Gothinique Lécourt;... 53 | |
| Jean-Luc Nancy.....59- | |
| Yvon Quiniou.....65 | |
| Emmanuel Renault . .75 | |
| André Tosel.....89 | |
| Slavoj Zizek.....105 | |
| Nicolás Tertulián.....117 | |
| Gilbert Achcar.....131 | |
| Alberto Kohen.....139 | |
| Rodolfo Mattarollo ... 141 | |
| Eduardo L. Duhalde . 149 | |
| John Holloway.....155 | |
| Ana Esther Ceceña.... 159 | |
| Carlos N. Coutinho ... 169 | |
| Andrés Piquerias173 | |
| Ernesto Laclau.....185 | |
| Leopoldo Rodríguez Boetsh.....197 | |
| Arturo Fernández . .209 | |
| Francisco Naishtat.... 217 | |
| Mabel Thwaites Rey . 231 | |
| Raúl A. Rodríguez... 245 | |
| Roberto A. Follari... 253 | |
| | 263 |
| | 267 |

RETOMAMOS aquí la cuestión planteada hace tiempo, en otro terreno, por un grupo de jóvenes economistas: ¿hay un *pensamiento único* en filosofía política?

Respondemos: ¡no, por cierto!. Las tendencias que se afirman en Francia desde hace dos décadas, en divergencia con el período precedente, son de una variedad extrema: influencia anglosajona, retorno de la tradición kantiana, apelación a la filosofía lingüística, nuevas preocupaciones éticas, morales, comunitarias, etc. En el plano de las opiniones se despliega un abanico de opciones entre orientaciones diversas, liberal, social-liberal y republicana, mientras que en el plano de los conceptos, como es sabido, se enfrentan modernos y posmodernos.

Sin embargo, hay un perturbador elemento de homogeneidad, dado por la desconexión que parece haberse operado entre las filosofías políticas y las ciencias sociales, y *específicamente entre* pensamiento político y economía; o, lo que oculta el hecho, por su relación *débil*. Punto ciego (en un exuberante despliegue de saberes). Donde se marca una renuncia a toda "radicalidad". Es decir, también, un *rechazo* de la filosofía.

La paradoja es que esto se da precisamente como la gran "renovación de la filosofía política", proyectada en monumentales enciclopedias, que delinean los contornos de un nuevo bloque de consenso en torno de valores y temáticas cuyos laboratorios han sido, entre otros, *Esprit* y la *Fundación Saint-Simon*. Alain Renaut, que es una de sus principales figuras, ha resumido recientemente la situación, en *el Magazine littéraire*, en términos inequívocos. Henos aquí, dice, liberados del marxismo, que pretendía entremezclar dos cuestiones distintas, la del "deber ser", asunto de filósofos, y la del "ser social" que ataña a las ciencias sociales. Podemos ahora volver a nuestro tema, concerniente a las "normas" de la vida política, el tema *político*.

Corresponde a una revista como la nuestra asumir el compromiso de los debates que le son impuestos. Y, entre líneas, se hallará en nuestra intervención la crítica de un estilo hoy dominante, vinculado a la restauración liberal, y caracterizado por un repliegue de la disciplina sobre sí misma.

Pero nuestro propósito es, ante todo, poner de manifiesto que existen *otras filosofías políticas*, que aportan crítica y resistencia al orden social establecido, según diversas tradiciones (fenomenológicas, anglosajonas, epistemológicas, neo-francfortianas, post-althusserianas, etc. - rótulos inciertos de la babel académica); reconocer otros itinerarios que, según una formulación de Christian Lazzeri, toman como sujeto de la

política al ser social en todas sus articulaciones, sus contradicciones y potencias.

Los autores que han aceptado responder la pregunta, lo han hecho en estilos tan diversos que es imposible proponer un conjunto construido según una problemática unificada. E indudablemente es mejor así. Tanto que, contrariamente a los usos y costumbres, la secuencia de este dossier se rige por el orden alfabetico.

Para **Etienne Balibar**, la filosofía política ya no es una disciplina regional, sino un espejo de las alternativas radicales que constituyen la filosofía como tal. Este autor delinea una topografía de las relaciones entre las filosofías políticas contemporáneas y otros discursos, que ponen en tela de juicio la posibilidad misma de la filosofía política. Balibar compara el concepto de impolítica (Roberto Esposito), que al oponer comunidad e inmunidad representa lo imposible en el reino de las instituciones, con la noción de "política" expuesta por Rancière en oposición a la de "pólice".

Jacques Bidet afirma que se reconoce la filosofía materialista en que tiene los mismos conceptos para lo que es, que para lo que debe ser. Prosiguiendo la investigación presentada en su reciente libro, *Théorie générale*, interroga a este respecto al *Leviatán* y *El Capital*, sobre el tema de un mundo al revés que hay que "enderezar". Marx inventa un discurso que, precisamente bajo este esquema, mantiene la ciencia económica y la filosofía política no separadas. Los errores de la construcción marxiana no invalidan el programa teórico, para el cual se propone otra base conceptual.

Eustache Kouvélakis indaga, en sus paradojas, la política de Alain Badiou. Política concebida como procedimiento de fidelidad a la verdad proyectada por un acontecimiento que revela el vacío constitutivo del Ser, compensa su fulgor existencial con una rarefacción en los motivos inexplicados. Refuta la finitud, pero proclama su acción restringida. Quiere ponerse a distancia radical del Estado, pero no puede prescindir de él. Quiere ser fuerza de ruptura, pero no cesa de golpearse contra los límites internos de la estructura tópica que rige su expansión.

Christian Lazzeri analiza los factores que permiten a la corriente republicana contemporánea diferenciarse del liberalismo respecto del cual pretende constituirse en alternativa política. Discute especialmente el pensamiento de Philip Pettit, uno de los mejores representantes de esa corriente, que elige como línea directriz el concepto de libertad como no-dominación.

Contra el individualismo de masa, narcisismo patético de este fin de siglo, **Dominique Lecourt** adelanta el concepto de un individuo siempre en individuación, en construcción a través de un proceso de trans-individuación. Contra el conformismo de masa, la solidaridad de esencia, que la forma asociativa permite experimentar.

Jean Luc Nancy toma la cuestión por el reverso: *¿todo es política?* Si "todo es política", lo es, dice, en un sentido que debe ser resueltamente comprendido fuera de toda teología o economía políticas: en el sentido, pues, en que el "todo" mismo no forma una totalidad, y no es totalizable.

Emmanuel Renault expone la manera en que autores como Habermas y Rawls se esfuerzan en levantar el desafío del pensamiento único por medio de una crítica de la política. Sin embargo, a falta de una tematización adecuada de las experiencias morales de los dominados, no logran incluir en su discurso las reivindicaciones de los excluidos de la política.

Para **Yvon Quiniou**, la filosofía política implica a la vez referencia a las ciencias

sociales y exigencia normativa, con fines de eficacia y perspectivas de emancipación.

André Tosel se ocupa de la singular renovación que experimentan hoy día los estudios spinozistas, que ponen de manifiesto la originalidad de Spinoza en el interior y el exterior del liberalismo político: poder constituyente de la multitud, fecundidad del imaginario colectivo, búsqueda de modelos de una "automatización" de la virtud pública. La aparente retracción de las masas invita hoy a "volver a Spinoza", a confrontarlo con la otra tradición de la modernidad política, el republicanismo.

Slavoj Zizek muestra cómo una corriente radical de origen althusseriano (Balibar, Rancière, Badiou) trata de reexponer la dialéctica paradójica del Universal: afirmar, a partir de la singularidad de las situaciones, un universal que subvierte el orden que las contiene, bien que asumiendo la imposibilidad de su realización sustancial. El riesgo está en quedarse en la lógica de las explosiones momentáneas que contienen en germen su propio fracaso, y retroceder ante la necesidad de asumir el dominio del acto, la construcción de un nuevo orden.

El dossier INTERVENCIONES comprende dos artículos.

Nicolás Tertulian presenta un texto inédito de Lukács descubierto recientemente en los archivos rusos, que contiene las respuestas del filósofo a las críticas dirigidas por la ortodoxia comunista a su *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923. Este texto ofrece una ocasión para analizar la posteridad tumultuosa de esa famosa obra, especialmente a través de una comparación con la teoría de Habermas.

Gilbert Achcar comenta el giro efectuado, bajo el impulso de Perry Anderson, por la *New Left Review*. Y, a través de un reciente libro de Gregory Elliott, intenta evaluar, bajo el signo del "pesimismo histórico", el camino recorrido por el editorialista e historiador desde sus *Considérations sur le marxisme occidental*.

Actuel Marx

8

- En la concepción de este número, que ha dado lugar a un amplio debate en el seno de la redacción, han participado especialmente J. Bidet, E. Kouvelakis, así como Y. Quiniou y A. Tosel. Agradecemos a Laure-Hélène Crance, por la relectura de los textos, y a Cornelius Crowley, quien verificó la traducción de la mayor parte de los abstracts.

DOSSIER

¿Qué es la filosofía política?/ Notas para un tópico

Etienne Balibar*

LAS NOTAS que siguen retoman los elementos de un trabajo presentado en 1998 en la Escuela Normal Superior de Fontenay - Saint Cloud, en el marco de un seminario de doctorado consagrado al problema "¿Filosofía política o ciencia de la sociedad?", que había sido abierto por una exposición de Catherine Colliot-Thélène.

Comencemos por algunas observaciones preliminares.

En primer lugar, toda reflexión crítica sobre el status pasado y presente de la filosofía política pone en juego diferentes concepciones de la temporalidad, y las alternativas que ellas formulan. En su exposición introductoria, C. Colliot-Thélène indicó que, abiertamente o no, toda filosofía política en la época moderna remite a una filosofía de la historia que reflexiona sobre la articulación de la racionalidad y de la modernidad occidental¹. Esta observación vale igualmente para los "retornos a la filosofía política" a los que se asiste periódicamente, y especialmente en este momento, en la forma de lo que podría llamarse conjusto derecho un "neoclasicismo". Es por eso que el tema primero es la crítica del historicismo, o del evolucionismo. Pero la tradición propone aquí diferentes modelos que no conducen a las mismas concepciones. No es lo mismo releer a Maquiavelo privilegiando el tema de la *fortuna* o inscribiendo las instituciones y las relaciones de fuerzas en una temporalidad "cíclica". No es lo mismo hacer revivir las cuestiones griegas con vistas a una nueva doctrina de la prudencia, o reubicándose en el horizonte de la tragedia. En tales opciones no hay nada realmente nuevo. A través de la herencia nietzscheana, estaban ya presentes en la crítica weberiana de las formas de dominación y del conflicto de las "éticas". Se las puede ver también irrumpir en la búsqueda, emprendida por Althusser, de una crítica del tiempo histórico, articulando la "sobredeterminación" y la "subdeterminación" de la acción política, en una trayectoria que conduce de Montesquieu a Maquiavelo pasando por Marx (un Marx, a decir verdad, muy singular, pues es atraído tendencialmente a uno u otro de esos dos modelos).

En segundo lugar, el debate suscitado entre los sostenedores de la "ciencia social" y los de la "filosofía política" retoma antítesis que son en realidad anteriores al "nacimiento de la sociología", ya se lo sitúe en Comte, Spencer, Durkheim, Tónnies o Max Weber. Índice de ello es la referencia a Montesquieu y a Rousseau como "precursores

* Etienne Balibar es profesor de filosofía en la Universidad de París-X Nanterre. Entre sus últimas publicaciones: John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience* (presentación, traducción y anotación), Seuil, 1998; *Droit de cité*, Editions de l'Aube, 1998; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, 1997.

de la sociología" (según la expresión de Durkheim). Lo mismo que la continuidad de una crítica de las temáticas del contrato que pasa por Montesquieu, Hume, Burke, Hegel, y que divide los discursos relativos al origen del Estado y al fundamento de la legislación, verdadero "punto de herejía" de la modernidad. Pero si hay continuidad conceptual, hay también, de la primera modernidad a la segunda, más allá del acontecimiento revolucionario (no sólo francés, sino americano, europeo) que, como bien dice Wallerstein, "normaliza el cambio"², un efecto de exclusión. Si la filosofía política, en cierta manera, "desaparece" en la segunda modernidad post-revolucionaria entre las filosofías del sujeto y las teorías de la evolución social, es tentador pensar que su resurgimiento (con la crisis de la modernidad, desde las guerras mundiales y la "guerra civil" de los sistemas sociopolíticos) corresponde a un "cierre" de la cuestión revolucionaria (y hasta un "fin de la ilusión" revolucionaria, como dice Frangis Furet). En realidad, sería justo también señalar que ese resurgimiento traduce una nueva incertidumbre en cuanto al *sentido* del hecho revolucionario, con sus "correlatos" tendenciales cuya descripción ha constituido el corazón de la disciplina sociológica (laicización o "desencantamiento del mundo", individualismo y sociedad de masas, democratización y "reinado de la opinión", racionalidad burocrática, etc.).

Finalmente, la unidad del neoclasicismo es absolutamente problemática. Si se lo considera por el hecho de volver a dar sentido a la idea de *ciudad* (o de *república*), independientemente de la evolución de las condiciones sociales, se ve enseguida que el discurso de Leo Strauss no guarda total congruencia con el de Hannah Arendt³. La crítica de la subordinación de lo político a operadores sociológicos teórico-prácticos como el trabajo o la clase social, los acerca indiscutiblemente. Pero el diagnóstico en cuanto a la continuidad y a la ruptura de la "tradición" (que representa precisamente el complemento de filosofía de la historia), y por ende, en cuanto al fundamento de los "derechos" individuales y colectivos, al anclaje de la acción en el "ser" o en el "parecer", los opone irrevocablemente. Una vez más, por consiguiente, no hay retorno sin reproducción de un punto de herejía.

Estas observaciones preliminares nos conducen a esbozar lo que podría llamarse un tópico de los conflictos discursivos en los que se inserta la filosofía política, y fuera de los cuales el uso mismo de este término no sería inteligible. La filosofía política, bien entendido, no existe sino como multiplicidad de corrientes y de objetos, y por lo tanto, de propuestas que establecen las "categorías" clásicas de comunidad y conflicto, derechos y poder, legislación, soberanía y justicia, autoridad, representación, responsabilidad, etc. Es probablemente un logro de los debates de la segunda mitad del siglo XX (a los cuales, desde este punto de vista, habrán contribuido pensadores tan diferentes como Arendt, Habermas o Toni Negri), el haber restablecido el vínculo entre filosofía política y filosofía a secas, por medio de categorías tales como la acción, el juicio, la racionalidad, la constitución. No, sin embargo, en la forma metafísica de una derivación de la "región política" a partir de fundamentos antropológicos u ontológicos, sino más bien en la forma de una determinación recíproca de la reflexión sobre la práctica política y la reflexión sobre el sentido de la existencia humana o del "ser en el mundo". Esta co-pertenencia proviene sin duda de una historia compleja, pero también puede ser planteada axiomáticamente, lo que confiere a la filosofía política la posibilidad, al menos aparente, de declararse autosuficiente. A la inversa, es

precisamente esta autosuficiencia la que se pone en tela de juicio en el *Methodensíreit* que opone el discurso de la filosofía política a sus críticas. Si se me entiende bien, por lo tanto, no se considerará a estas críticas como extrafilosóficas. Al contrario, se verá en ellas la modalidad característica según la cual, hoy día, el objeto político y la dificultad de "pensarlo" *dividen* la filosofía, por lo tanto contribuyen a constituirla.

La primera y la más evidente de esas críticas, al menos en el horizonte donde nos situamos, puede denominarse socio-histórica. Tenga o no vinculación con una perspectiva de transformación de las relaciones sociales (o de regulación, de adaptación a su transformación: este es el punto de discordia entre críticos marxistas y liberales, cada uno de los cuales pretende representar el punto de vista "realista"), esa crítica nos explica que la autonomización de lo político constituye una inversión de las relaciones entre la parte y el todo, o entre la expresión y su condición de posibilidad. Más allá del "fenómeno" político (el Estado, la institución, la subjetividad de los actores) es el terreno real de la sociedad y de la historia lo que habría que recuperar. No desarrollo más este punto de vista, que es bien conocido.

Pero también es indispensable tener en cuenta una crítica totalmente distinta, para la cual - siguiendo a Roberto Esposito - reservaré el nombre de *impolítica*⁴. En lugar de oponer la realidad a las representaciones, el hecho a los valores, se trata más bien de *dejar atrás* la posición de los valores (y especialmente de los valores jurídicos, o de las formas de legitimación del derecho, del Estado, pero también de la sociedad civil o de la acción revolucionaria) para buscar su génesis, o su creación, y las antinomias que ella comporta. Se trata, muy particularmente, de remontarse "genealógicamente" a ese momento de constitución de la comunidad (y de la noción misma de comunidad) en que la violencia y el amor, el orden y la justicia, o la "fuerza" y la "ley" aparecían como indiscernibles⁵. En este sentido se trata de deconstruir la autonomización de la política, no imponiéndole una relativización, una destitución ontológica, sino reinscribiendo en su centro mismo el no-sentido o la aporía que ella - para constituirse en discurso positivo, normativo o simplemente analítico - debe relegar hacia sus bordes o hacia "otra escena" (como lo hace Freud en sus obras de "teoría de la cultura").

El término de *impolítico* - ["*impolitique*"] de uso reciente en francés - tiene diferentes orígenes que le imprimen connotaciones distintas. Por un lado, con las *Betrachtungen eines Unpolitischen* publicadas por Thomas Mann en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial (1918, 1922 y 1925), que representaban su tentativa personal de elevarse, en nombre de la "cultura" y de una Alemania ideal, por encima del conflicto del socialismo y el liberalismo (como lo había hecho alegóricamente en *La montaña mágica*); por otro lado, con el libro de Julien Freund, *Politique et impolitique* (Sirey, 1987), que desemboca en una lamentación por las "tribulaciones del político" en las sociedades parlamentarias, de inspiración explícitamente schmittiana. En los dos casos, la connotación del término es esencialmente negativa. Esta connotación queda suspendida, o mejor dicho es objeto de un cambio de valor radical en el uso que le da Roberto Esposito. Aquí también la referencia a Cari Schmitt tiene un papel esencial, pero solamente en cuanto expone la crisis de la representación política (y de toda posibilidad para la *comunidad política* de ser "representable") como punto de culminación del movimiento moderno de secularización y neutralización de lo político. Más profundamente, entonces, hay que remitir el término a una inspiración

nietzscheana y a su prolongación en Bataille⁵. La cuestión impolítica es la de lo negativo o de la nada que se aloja en el corazón de la política desde el momento en que se suspenden o destruyen los absolutos sustanciales según los cuales se ordenaba la jerarquía de los valores y los proyectos de organización (el Bien común, el plan divino, la voluntad del Pueblo), sin que por ello la "trascendencia" del problema de la autoridad, o de la justicia, o del sacrificio, pueda ser pura y simplemente abolida en beneficio de la positividad de las instituciones y de los procedimientos de elaboración del consenso. Lo cual explica, por ejemplo, el papel privilegiado que asume aquí (en la línea de los textos de Bataille) la crítica de la categoría de "soberanía". La problemática que se encuentra así bosquejada, posee incontestablemente una dimensión ética, pero lo que la singulariza es el no formular las cuestiones éticas a partir de idealidades antropológicas ni de imperativos formales, sino únicamente a partir de los límites o aportas de lo político mismo - su parte sagrada o su parte maldita. En tal sentido, esa problemática cubre trabajos que podrían abarcar, por todo o parte de su obra, autores tan diferentes como Foucault y Derrida, Negri y Lefort, Nancy y Agamben...

No me es posible entrar aquí en todos los detalles, de modo que procederé esquemáticamente en dos tiempos. Primero recordaré brevemente algunos temas del trabajo de Esposito, valiéndome especialmente del compendio *Nove pensieri sulla politica*. Luego esbozaré una confrontación con ciertos temas del libro de Jacques Rancière, *La mésentème* (Galilée, 1995), para tratar de delimitar mejor el "borde" conflictual de la filosofía política que es el que aquí nos ocupa.

Esposito emplea reiteradamente una fórmula característica: "Colocar los límites de la política en su centro, y así salir de los presupuestos de la filosofía política" (*Nove pensieri...*, p.13, p.25). Este proyecto desglosa, al parecer, dos grandes cuestiones críticas. Una, a propósito de la libertad, de la que la comunidad política se propone hacer su propio fundamento, hasta el punto de concentrarla en la figura "soberana" de una decisión auténtica o absoluta de ser en común (pensemos en Rousseau: lo que hace que un pueblo sea un pueblo, dicho de otra manera, la voluntad general). Pero la libertad, en tanto afirmación de las singularidades, está radicalmente ausente de toda institución positiva de la soberanía, que no puede concentrarla sino devolviéndola en naturaleza o en ideal. Y tal es el principio de una fuga hacia delante en la cual la sucesión de las figuras del poder evita cuidadosamente reconocer su propia relación intrínseca con la muerte. La otra cuestión crítica concierne a la representación, o mejor dicho, a la inversa, la irrepresentabilidad del principio democrático: sea en la forma de la igualdad jurídica, de los procedimientos de discusión o de la delegación del poder. En el mejor de los casos, esto quiere decir que la democracia es esencialmente inacabada, que no existe sino en la forma de un proceso infinito, desprovisto de reglas y de garantías. Pero es necesario observar - y en este punto incluso Rousseau se sitúa en el punto mismo en que la filosofía política se convierte en su contrario - que esa falta de acabamiento requiere inmediatamente el complemento del mito: el de una comunidad "orgánica", final u original. A partir de ahí se puede comprender que la filosofía política se despliegue enteramente como mito racional, o mito de la razón comunitaria, "intersubjetiva".

Esta estructura compensatoria está ya perfectamente expresada en Platón, a quien Esposito se refiere aquí: "la actualidad de la reflexión platoniana sobre la política no

ha sido superada: antinomia insoluble, escisión constitutiva del poder y del bien, del derecho y de la justicia, de la forma y del valor, que se proyecta en pleno corazón de lo político, según una discordia inevitable que lo desgarra para siempre y que ningún humanismo liberal podría paliar" (*Novepensieri...* p. 42). No se trata, sin embargo, de reconstituir un platonismo. Lo que abre la referencia a Platón es más bien la alternativa de una *metapolítica* y de un pensamiento *impolítico*, o si se quiere de una trascendencia y de una ausencia del Uno, subyacente a toda referencia a la comunidad. El hilo metapolítico es el que se extiende desde Platón mismo hasta el Marx del "agotamiento del Estado" y del comunismo, en el cual "la democracia está enteramente subsumida, pero también aniquilada, en la potencia de su propio mito" (p. 47). El Uno está finalmente representado en el elemento de lo social, de la *práctica* social que hace comunicar los individuos, empeñados en una "obra" común, por encima de su singularidad. El hilo *impolítico*, al contrario, intenta asumir completamente lo no-dicho de la autosacralización ética del Estado como "terrible concentración de poder y de violencia que ha explotado en sus orígenes" (*Novepensieri...* p. 32). En otros términos, pasa por la temática de la irreductibilidad del conflicto, o de la división, tal como la heredamos de Maquiavelo, de Simmel, de Marx, de Schmitt, pero la prolonga en una política negativa cuya tesis fundamental es que la democracia *siempre está por venir*. Lo que Esposito, al referirse a la obra de J.-L. Nancy, diálogo con Blanchot⁷, llama una "presencia de lo impresentable". Esta expresión "oxímónica" sirve para señalar, en la raíz de la democracia, una tarea o "responsabilidad" (*Nove pensieri...* p. 63 *sq.*) que no es la de ejercer las funciones cívicas o políticas, sino la de aceptar un elemento de alteridad o de incomunicación radical sin la cual no hay comunicación, y así considerar la comunidad como lo opuesto de la seguridad colectiva, de la "inmunidad"⁸. De tal manera, ella se sitúa en un linde infranqueable del bien común con el mal, y de la unidad política con la muerte. La idea de lo *impolítico* se inscribe en una tradición de *ascetismo mundano*, procurando siempre "pertenercer a su tiempo contra su tiempo" (Bonhoeffer, Max Weber, Canetti), de la misma manera que une proposiciones recientes de Derrida (*Spectres de Marx*, *Politique de l'amitié*, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*) fijando como criterio "imposible" para la democracia acoger al extranjero, "el huésped más inesperado" (*Novepensieri...* p. 58).

Precisamente a partir de esta temática de lo imposible necesario, o de la democracia como figura-límite de la política que resiste a su propia recuperación institucional, es tentador operar un acercamiento a la obra reciente de Jacques Rancière. Particularmente en *La mésentente* (Galilée, 1995), subtitulada *política y filosofía*, Rancière organiza todo su discurso en función de una disociación de dos términos, a la vez infinitamente próximos y esencialmente opuestos: la *política* que él vincula a la exigencia democrática, y la *pólice* - en el sentido más general, el de la edad clásica, estudiado especialmente por Foucault - referida a la institución del *consensus*. La etimología común (*politeia*) es aquí sintomática del problema mismo al que está indefinidamente confrontada la filosofía política, desde sus orígenes griegos hasta los desarrollos recientes de la "política mundializada"; por ejemplo, la tentativa de dar un contenido normativo a la idea de "comunidad internacional" a partir de la oposición entre violencias identitarias e intervenciones humanitarias.

La *pólice* en general es un asunto de reivindicaciones; ella busca dar "a cada uno

su parte" en la distribución del bien común, por procedimientos autoritarios o contracatuales. La política democrática, por oposición, tiene por único criterio la "parte de los sin parte", es decir, la exigencia de igualdad *que va al encuentro de las identidades sociales o de los méritos personales* (y se puede recordar aquí la famosa fórmula del joven Marx, en el "Manuscrito de 1843": "La democracia es la (única) verdad de todas las constituciones", viendo en ello un eco directo de la manera en que los griegos habían pensado la *isonomía*: "el hecho de que el sentido de la ley sea representar la igualdad") (*La mésentente*, p. 95). En otros términos, ella exige el reconocimiento de aquello que, en los hechos o en el orden establecido, aparece al principio como lo imposible, y se da como medida lo incommensurable: "Es así que el relacionar dos cosas sin relación se constituye en la medida de lo incommensurable entre dos órdenes: el de la distribución no igualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible, y el de la capacidad igual de los seres parlantes. Se trata por cierto de incommensurables. Pero esos incommensurables se miden bien uno con otro. Y esta medida configura las relaciones de las partes y las porciones, los objetos susceptibles de dar lugar al litigio, los sujetos capaces de articularlo" (*La mésentente*, p. 67). Es decir, la política está constituida por la contradicción incesante entre su propia lógica igualitaria y la lógica de la *pólice*, "que no está jamás preconstituida" (*ibid.*, p. 56).

Lo que manifiesta esta contradicción, y al mismo tiempo la remite a una oposición radical es, bien entendido, el surgimiento, como portadores del discurso de emancipación, de aquéllos que quedan por principio excluidos de la distribución de los poderes y los derechos cívicos, aquéllos (o aquéllas) que aparecen desde ese momento no como "víctimas" de injusticia sino como representantes de un "daño" hecho a la democracia misma (según las circunstancias y los tiempos: los "pobres" de la antigüedad, el "tercer estado" y los "proletarios" de la sociedad burguesa, las mujeres y los extranjeros de la nación moderna). De nuevo, una determinación esencialmente negativa, incluso si engendra una dinámica, una lucha.

«No solamente lo "propio" del *demos* que es la libertad no se deja determinar por ninguna propiedad positiva. Sino que tampoco le es propio del todo. El pueblo no es sino la masa indiferenciada de los que no tienen ningún título positivo - ni riqueza ni virtud - pero sin embargo se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Pues por simple identidad con aquellos que en lo demás les son totalmente superiores, hacen de ello un título específico. El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Y a la vez, esa porción que no es de ella, identifica su propiedad impropia en el principio exclusivo de la comunidad, e identifica su nombre - el nombre de la masa indistinta de hombres sin calidad - en nombre precisamente de la comunidad (...). Es en nombre del daño que le hacen las otras porciones, que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que es sin parte (...) no puede en efecto tener otra parte que la nada o el todo. Pero es también por la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir, como dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se plantea sobre el recuento de sus porciones antes que sobre sus "derechos". El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase del daño que hace daño a la comunidad y la instituye como "comunidad" de lo justo y de lo injusto» (*La mésentente*, pp. 27-28).

A partir de ahí, se puede ver cómo se distribuyen las semejanzas y las oposiciones. Hay por cierto algo de *impolítico* en la manera en que Rancière desarrolla su crítica radical del consenso y del "bien común" (*Common-wealth*), o en la manera en que hace estallar las representaciones unitarias, identitarias, de la comunidad: "Que el pueblo sea diferente de sí mismo no es, en efecto, para la política, un escándalo por denunciar. Es la condición primera de su ejercicio" (*La mésentente*, p. 125). Lo cual permite también comprender su antipatía por la noción de *ciudadanía*, tal como figura en el centro de una tradición de filosofía política que va de Aristóteles a Hobbes, Rousseau, y sin duda también Kant o Arendt. Pero la crítica de Rancière rechaza absolutamente las connotaciones teológicas, incluso negativas, de la idea de "comunidad de la muerte" heredada de Bataille, al precio de una apretada discusión de la función del sacrificio. En ese sentido, la tripartición de las "negaciones" o denegaciones de las que surge en él, por diferencia, la originalidad del discurso de la política, es decididamente laica. Él las denomina respectivamente *archipolítica* (esto es, Platón y el proyecto de realización de una comunidad unificada, de una *politeia* en la cual el orden de las leyes acompañaría a la naturaleza o la vida orgánica de la ciudad); *parapolítica* (Aristóteles y después todo "el régimen normal, honesto" de la "filosofía política", cuyo *telos* es "transformar los actores y las formas de acción del litigio político en porciones y formas de distribución dadas del dispositivo "policier"" mediante la búsqueda del "mejor régimen", el que contiene en sí mismo un principio de reglamento o de moderación de los conflictos, una combinación óptima de libertad y estabilidad); por último, *metapolítica* (Marx y de una manera general toda teoría que localice el daño fundamental en una estructura social, prepolítica - en la ocasión la estructura de clases - cuyo lenguaje político de igualdad no sería sino la máscara *ideológica*, destinada a ser abolida en un "fin de la política"). Se ve que lo que importa fundamentalmente no es la irrepresentabilidad de las diferencias, o de las singularidades cuya diferencia es objeto de una compulsión "inmunitaria" en la institución estatal, sino la irrepresentabilidad del conflicto mismo o del "litigio" de que es objeto la calidad de "ciudadano" en el origen de la comunidad.

He ahí oposiciones que no pueden ser filosóficamente desatendidas. No es menos cierto que, por su misma divergencia, esas oposiciones señalan un límite problemático de la filosofía política, cuyo "retorno" al primer plano tras dos siglos de primacía real o supuesta del historicismo y del sociologismo no ha hecho sino volverla más sensible. La filosofía política, en tanto reflexión sobre la constitución del espacio público y sobre el sentido del género de "vida" que le corresponde, no puede darse más como axiomas, ni de manera "realista" ni de manera normativa o "idealista", las categorías de la pertenencia y de la reciprocidad. Es necesario en cambio que la incertidumbre, y en el límite la imposibilidad de conferirles un sentido *únívoco*, sea el objeto del pensamiento del "común", incluso cuando éste se proponga determinar modalidades de institución de la ciudadanía. Preocupaciones de la misma índole se hallarán en Hermán van Gunsteren, de quien he tenido ocasión de hablar en otra parte más en detalle, y que Habermas cree erróneamente poder clasificar entre los "comunitaristas"⁹. Su noción de ciudadanía como "acceso infinito" (*in the making*) presupone en efecto que se comience por plantear que toda comunidad política (local o global) es una *community of*

fate: no una "comunidad de destino" como quisieran, cada uno a su manera, Renán y Heidegger, sino una "comunidad de la suerte en común" cuyos miembros son a la vez radicalmente extraños los unos a los otros (o si se prefiere ajenos a todo presupuesto cultural común) e incapaces de sobrevivir los unos sin los otros. Lo cual viene a transponer el problema de Hobbes y de Rousseau, de una prehistoria ficticiamente natural a una "post-historia" que ha disuelto las fronteras sin instituir a la humanidad como sujeto político¹⁰. Es también lo que antes yo mismo he intentado indicar, no solamente identificando la cuestión de la democracia con la de sus "fronteras" - en los diferentes sentidos de este término - sino caracterizando como "emancipación", "transformación" y "civilidad" el sistema sin principio de unidad *a priori* de los conceptos críticos de la política que sobredeterminan la cuestión constitucional de la ciudadanía" .

1 «Se trata de la oposición entre universalismo y relativismo cultural como oposición entre orden y conflicto, o entre individualismo y "holismo", y muchas más: ellas atravesian tanto el campo de lo que pasa por filosofía política, como el de las ciencias sociales. Si se deja de lado la diferencia de los "métiers" (interpretación de textos por un lado, análisis metódico de los datos empíricos recogidos, por el otro), las líneas divisorias entre filosofía y ciencia de la sociedad son a menudo fluctuantes, tanto más cuanto que la "ciencia de la sociedad" es por lo menos tan heterogénea como la filosofía política. Pero en la medida en que la filosofía se cree obligada a especificar la naturaleza diferencial de su discurso, recae sin cesar en el problema del vínculo entre racionalidad y modernidad occidental. En este sentido siempre ha estado ligada a una filosofía de la historia, lo reconozca o no. En su forma clásica, la filosofía de la historia tenía el mérito notable de afrontar directamente la cuestión de la historicidad de la razón: ¿cómo conciliar el hecho de que la razón tenga una historia con la pretensión de universalidad que ella encierra? Si ciertas filosofías políticas contemporáneas creen poder eludir esta cuestión, no dejan de testimoniar asombrosas complicidades entre los criterios de la libertad racional que ellas proponen, y las formas políticas (la "democracia occidental" o, en los términos de Popper, la "sociedad abierta") características del Occidente moderno.» (C.Colliot-Thélène, *Philosophiepolitique ou science de la société*, presentado en la Escuela Normal Superior de Fontenay-Saint Cloud, 21 de octubre 1998, texto no revisado por la autora).

- 2 Immanuel Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, París, PUF, 1995.
- 3 Cf. el pequeño libro de Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*. París, PUF, 1996..
- 4 Se acaba de traducir al francés (París, PUF, 2000, Collection du Collège international de Philosophie) una primera obra de Esposito: *Communitas. Origine et destin de la communauté*. Pero conviene referirse también, entre otros, a: *Categorie dell'impolitico*, II Mulino, Bologna, 1988; *Nove pensieri sulla politica*. II Mulino, 1993 ;*Oltre la politica. Antología del pensiero "impolítico"*, Bruno Mondadori, Milano, 1996.
- 5 Jacques Derrida, *Forcé de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité "*, Galilée, 1994.
- 6 Ver en particular el comentario de la obra inconclusa de Bataille sobre la soberanía en *Nove pensieri sulla politica*, pp. 87-111, donde el acento está puesto en la contradicción constitutiva de la categoría del "sujeto", correlativa de la representación del poder soberano.
- 7 Jean-Luc Nancy, *La communauté déstxvrée*, nueva edición aumentada, París, Christian Bourgois, 1990
- 8 La divergencia originaria de las dos nociones, *comunidad* e *inmunidad*, a partir de la etimología común (*munus*), al mismo tiempo que su contaminación recíproca, es el hilo conductor del libro más reciente de Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1998 (trad. fr., París, PUF, 2000), según un recorrido que va de Hobbes a Bataille.
- 9 Etienne Balibar: "Vers la citoyenneté imparfaite" in *Villa Gillet*, Cahier N° 8, abril 1999 (ediciones Circé, Lyon).
- 10 H. R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*. Westview Press, 1998. Ver las observaciones de Habermas en *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Fayard, 1998, pp. 91-92.
- 11 E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, 1997; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*. Ed. de l'Aube, 1998.

¿En qué se reconoce la filosofía política?

Jacques Bidet*

SE RECONOCE una filosofía materialista en que tiene los mismos conceptos para lo que debería ser y para lo que es. Las ciencias sociales han nacido de su separación de la filosofía. Pero ésta no se resigna a tal separación. Su destino es distinguir y pensar la unidad de lo que ha dividido. Yo quisiera mostrar, a este respecto, una afinidad paradójica entre una ciencia política y una económica, la de Hobbes y la de Marx, respectivamente, considerados como contemporáneos nuestros. El primero hablaba de una sociedad de lobos a la que es necesario dar vuelta para volver al orden de la razón. El segundo, de un mundo al revés, *verkehrte Welt*, que se debe "enderezar". ¿Grito de la moral? ¿Exigencia del "derecho natural"? ¿Concepto analítico que se abre a un conocimiento y a una práctica¹? ¿Qué pasa cuando se abandona la idea?

HOBBES Y MARX, POLÍTICA Y ECONOMÍA

1. Con Hobbes se anuncia la pretensión moderna de fundar el orden político sobre la reciprocidad de la palabra. El pacto social, por ser un acuerdo entre todos que instituye un poder común, supone que hubo un momento de "comunicación" interindividual: es como si cada uno dijera a cada uno: "hagamos un pacto, demos el poder a uno solo"². Paradoja: cada uno *propone* a cada uno una declaración común entre individuos libres-iguales y racionales, por la cual todos declaran establecer una autoridad que ya no tendrá que responder más ante ellos, que son los que la instituyen.

Es, entonces, solamente, "como si". Pues aquél que, según lo expuesto por Hobbes, se encuentra así "instituido" no es otro que un poderla *realmente existente*, que tiene el monopolio efectivo de la administración del derecho, y la capacidad de su ejercicio. La autoridad sólo se afirma, a partir de entonces, admitiendo la existencia del acuerdo discursivo, el cual sin embargo sólo existe como presupuesto cuando está depositado en el ejercicio de un poder que no tiene más cuentas que rendir. O sea que el contrato social sólo se plantea en las condiciones no contractuales del poder efectivamente reinante, el cual sin embargo lo presupone. Lo realmente notable en Hobbes, no es

*Jacques Bidet, profesor de filosofía en la Universidad de París-X Nanterre, director de la revista *Actuel Marx* (CNRS) y presidente del Congreso Marx Internacional. Publicó en PUF: *Théorie de la modernité* (1990), *John Rawls et la théorie de la justice* (1995), *Théorie générale, théorie du droit, de l'économie et de la politique* (1999). *Que faire du Capital?*, *Matériaux pour une refondation* (2000).

tanto que legitime el poder absoluto en nombre del pacto social que se le supone inherente, sino la equivalencia que afirma, muy lógicamente, entre la "república de institución", supuestamente fundada sobre tal contrato explícito, y la "república de adquisición", fundada sobre la fuerza o la conquista (*Leviáán*, cap. XX), equivalencia que hace de aquélla un caso particular de ésta. Un caso de escuela. Lo que, en otros términos, se encuentra así legitimado, es el poder existente de hecho - con tal de que sea absoluto - y cuya existencia engendra su propia esencia: la calidad de Estado de derecho.

De tal manera, la institución contractual no es en sí misma un comienzo. Es el presupuesto de un poder que se inicia y perdura por la fuerza. Ese poder no podría ser indiferente a su presupuesto, en el que se supone - y se hace recordar al principio - que él no es más que un actor en reemplazo de los autores (de la historia), quienes lo llamarán al orden si no cumple la función que se le atribuye, por la cual se manifiesta su poder absoluto: el mantenimiento del orden en los intercambios, que se presume pacífico. Sin embargo, este presupuesto contractual solamente tiene aquí un estatuto ontológico mínimo. La libertad sólo es dada en su alienación. La institución de la "república" no es sino el perpetuo comienzo de su propio fin.

2. La teorización democrática ulterior puede analizarse como una serie de renovados esfuerzos por afrontar el problema planteado por Hobbes: someter el Estado a los ciudadanos. La contestación lockeana de un poder abandonado a uno solo, su teoría de un gobierno sometido a una asamblea legislativa representativa. La crítica spinozista de la idea misma de contrato como renuncia del individuo a su poder. La crítica por Rousseau de un pacto que no constituyera al mismo tiempo al ciudadano ordinario en soberano efectivo. La crítica hegeliana del contrato como el reino de las relaciones puramente privadas. Se trata supuestamente de la crítica del proceso de desapropiación de un poder que sin embargo se refiere a la libertad "contractual" de cada uno y de todos: crítica de la inversión que se opera en la forma misma del contrato. Y el manuscrito marxiano de 1843 representa sin duda la culminación de esta crítica democrática.

3. Sin embargo, con *El Capital*, la situación se complicó de manera singular. Marx abre a la filosofía política una "nueva frontera", la de la economía. Pero en ese terreno reitera, paradójicamente, en *las formas de su crítica*, la invención hobbesiana. En efecto, la exposición de *El Capital* se abre en los términos del contractualismo clásico por una definición de ese orden público universal de asociados mercantiles que se reconocen propietarios libres e iguales, "verdadero Edén de los derechos del hombre y del ciudadano". Cada uno determina libremente su lugar en el mercado, orden libremente consentido de obligatoriedad social racional³. Es como si cada uno dijera a cada uno: "Hagamos este pacto: no habrá entre nosotros más que relaciones de intercambio libremente consentidas, no confiemos el poder a nadie y dejemos que el mercado se haga solo". Así como, según Hobbes, el pacto construye la "sociedad civil" como orden político, así la construye aquí como orden económico. Pero, lo mismo que en Hobbes, el poder común admitido no existe sino monopolizado por uno solo, cuyo fin propio es acumular, supuestamente para bien de todos, poderes sobre poderes, así como ese orden universal de mercado proclamado no existe sino en sus condiciones

reales, en que la propiedad se presenta bajo una forma determinada, ya concretamente constituida. Según ese orden real, el intercambio es función de la propiedad establecida. Quienes poseen los medios de producción, explica Marx, cambian salarios por fuerza de trabajo, de manera de obtener de ésta un valor superior al de aquéllos, etc. Su fin racional es la ganancia, o sea, como en Hobbes, la acumulación de poderes sobre poderes - esto es, la sustancia concreta de esa riqueza "abstracta" designada bajo el nombre de plusvalía.

Así, pues, Marx retoma el dispositivo hobbesiano, aplicándole una doble modificación. Por una parte, lo extiende, de acuerdo con el materialismo histórico, de lo político a lo económico, manifestando así el poder soberano como hecho de clase. Por otra parte, introduce una adquisición democrática: *El Capital*, que propone una alternativa, es propiamente una crítica del *Leviatán*, que consagra un orden establecido. Esta doble modificación, materialista y crítica, por la cual se renueva radicalmente el desafío democrático de la constitución de un poder común, no debe impedir ver que el dispositivo formal, con su contenido analítico, se ha conservado. En efecto, la estructura sigue siendo formalmente la misma: ja de un acuerdo que no se presupone sino en las condiciones de la reversión en su contrario, de un mundo al revés, *verkehrte Welt*. Pero, mientras que Hobbes cree instituir, por la alienación multilateral de los poderes individuales, el orden público, racional, Marx hace aparecer dramáticamente la inversión como tal, y la figura puesta al derecho como su presupuesto.

Esta categoría hobbesiana del contrato resurge cuando Marx, en el capítulo 2, llega a la moneda, clave racional del sistema mercantil: "al principio es la acción", escribe, una "acción social", un "acto común", que aparta una mercancía para que sea el equivalente universal. Acto que es un pacto, formulado a lo Hobbes, en la oscura belleza del latín del Apocalipsis: "*illi unum consilium habent, et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt*", "todos juntos celebran consejo: dan a la bestia toda su fuerza y potencia". (P)acto ahistórico, pero no a la manera de uno trascendental, porque define precisamente un período de la historia, una estructura histórica que presupone la repetición de su presupuesto.

De tal manera, se puede hablar en ese sentido paradójico, de la estructura hobbesiana de *El Capital*, Libro I, Secciones 1 a 3. Y, en esto, tanto *El Capital* como *Leviatán*, deben ser igualmente leídos y reelaborados como clásicos de la teoría del mundo moderno. El contrato universal mercantil entre los que se dicen libres, iguales y racionales, existe sólo invertido en el orden del capitalismo. En términos "filosófico-políticos", la contractualidad vira a la subyugación. *Pero ésta también puede ser pensada*, como "inversión de la libertad en no-libertad", *a partir de la libertad*. Lo cual hace que también se apele a la libertad en la subyugación moderna: en la lucha permanente de los así llamados libres. En términos "económicos" es posible concebir correlativamente, según lo que indica el título de la segunda Sección del Libro I, una "transformación del dinero en capital", es decir, como transformación de las relaciones mercantiles de producción en relaciones propiamente capitalistas. *Y se trata aquí de una sola y misma teoría*, desarrollada según el doble registro filosófico-político y económico. Tal es el punto fuerte de la construcción, que renueva así radicalmente la cuestión democrática. *Marx reinscribe en el paradigma político del contrato el contexto de*

*la producción, contexto materialista ecológico de la relación del hombre con la naturaleza*⁴, y convierte la contractualidad en matriz de las relaciones modernas de cíase.

LA SEPARACIÓN DE LAS DISCIPLINAS Y LA AUTONOMÍA DE LAS ESFERAS

El interés que presenta Marx es que precede a la separación de las ciencias sociales, su pretensión de independencia, su adiós a la filosofía. El materialismo histórico, como se ve aún en la reconstrucción propuesta por Habermas, es el proyecto de pensar juntas las ciencias sociales, es decir, pensarlas junto con la filosofía. Lo característico de la exposición de *El Capital* es que se desarrolla progresivamente en discurso autónomo de "ciencia económica" pero a partir de un comienzo donde la temática se establece sobre el terreno de la antropología y de la filosofía política —corte epistemológico como proceso⁵.

Que el desarrollo de las ciencias sociales sea el fruto de su separación, de su dispersión y de su desorden, no quita nada a la necesidad de interrogarse sobre lo que deja en suspenso esa autonomización de los saberes, en los límites de una interdisciplinariedad reivindicada solamente *ex post*. Y falta saber qué relaciones mantiene esta forma de autonomización con la pretensión liberal según la cual, en la sociedad moderna, lo económico se habría dissociado de lo político.

1. Sería imposible subestimar la importancia de las refundaciones *institucionalistas* de la economía, que cuestionan la unicidad del paradigma neoclásico, el de la forma mercado, considerado capaz de engendrar por sí solo el mundo de una economía *racional*. Al colocar sobre una misma base teórica el *mercado* y la *organización*, aquéllas destruyen la idea de que el primero representaría un orden natural. Filas constituyen una bipolaridad racional social primaria, que no puede dejar de aparecer como homologa de la bipolaridad constitutiva del orden político *razonable*, que polariza la contractualidad individual y central, la libertad de los Modernos y la libertad de los Antiguos, oposición antagónica por la cual, únicamente, puede haber contractualidad. Dicho sea esto en pocas palabras, pues el objeto misino de la teoría meta/estructural es explorar esta complejísima relación como principio de las relaciones de clase. Se percibe al menos cómo la teoría llamada standard expulsa a la filosofía de la economía.

Las teorías de la regulación han renunciado a especular respecto de los principios teóricos primeros. Su propia teorización se refiere a "conceptos intermediarios" entre esa conceptualidad primera irresoluble y objetos más concretos. Así, lo que ellas designan como "instituciones" es concebido sin embargo como determinación segunda —organización social (política, jurídica)— de un orden mercantil supuestamente primario no instituido. He ahí su retraso respecto del institucionalismo. Semejante indagación, a falta de partir del lugar bipolar donde se co-instituyen la economía y la política, está destinada a las obras del utilitarismo, a la búsqueda del capitalismo bueno (productivo y consensual) contra el malo. Al rechazar la cuestión teórica del fundamento último, no conoce lo legítimo sino en las formas, weberianas, de la legitimación, y rehusa pensar el derecho. De ese modo, renuncia a pensar *otro* mundo nuevamente

enderezado.

En cuanto a la economía designada como "marxista", ella despliega un espacio de explicación y de exploración apreciable. Tiende, sin embargo, a no pedir a la filosofía política más que un aditamento. Rehusa encarar el hecho de que ésta pueda operar en su propio terreno, interesarse en sus conceptos primeros, y no ve los efectos de esta operación en el espacio de las estructuras y tendencias que ella aprehende. A este precio, sin embargo, podría ella manifestar que es capaz de proponer otra cosa que una variante radical de la teoría de la regulación.

2. A la sociología se le impone, naturalmente una infinidad de tareas diversas. En sus formas más vigorosas, ella se plantea la cuestión de la unidad de su propósito. Es el caso especialmente de la teorización de Bourdieu, que se da como una "teoría general de la práctica". Reivindicación que no se puede menos que relacionar con el proyecto marxista de una "teoría de la *praxis*", vertiente política del materialismo histórico. Lo que, sin embargo, distingue a este proyecto es que, ahí donde el materialismo histórico se daba como objeto, la articulación de las "relaciones de producción" y las "fuerzas productivas", este proyecto excluye a estas últimas de su campo, y propone exclusivamente una teoría de las relaciones sociales, ratificando el gesto fundador por el cual nace la sociología al separarse. Bourdieu postula, por cierto, y practica a maravilla, la interdisciplinariedad, pero una interdisciplinariedad segunda, *expost*, a partir de la autonomía de ciencias basadas sobre sus propios axiomas. La filosofía tiene la vocación de tratar de pensar juntos los conceptos primeros de las ciencias de la sociedad. La "teoría de la práctica", por atribuirse una ambición "general", tiende a adjudicarse el puesto de un programa de *lapraxis*. Es cierto que ella constituye, entre otras, un poderoso laboratorio de descubrimiento y crítica de las ideologías⁶. Pero un programa general inscripto dentro de los límites de la sociología (es decir, de una teoría de las relaciones sociales) no bastaría para poner a la humanidad frente a sus tareas y responsabilidades últimas, que se refieren a su relación en conjunto (intencional/inintencional) con la naturaleza, las formas de apropiación ligadas a los modos de producción, los espacios de lo posible, las tareas que en él se perfilan. La "teoría de la práctica", por sí sola, no da con qué pensar la distancia entre la humanidad y su práctica.

3. Es poco decir que la filosofía política tiende hoy a renunciar a semejantes tareas. En su variante "liberal", al dejar la economía librada a sí misma para cultivar "lo político", no es más que máscara y alejamiento. En su versión republicana, la más común - teoría de los derechos del hombre y del ciudadano, teoría de la justicia, ética del discurso - desarrolla tomas de posición, a fin de cuentas bastante análogas entre sí. La llamaremos entonces, a la manera de los juristas, la Doctrina. Un buen ejemplo de ello lo da Habermas en su "código jurídico"⁷, que define rigurosamente los derechos que aseguran la autonomía privada (derecho al más grande sistema de libertades de acción legal para todos, derecho de ser miembro de una asociación jurídica voluntaria, tipo Estado-nación, derecho a la protección jurídica efectiva), y los que garantizan la autonomía pública, por la cual no se es solamente destinatario, sino también autor de ese orden legal (derecho igual a ejercer como ciudadano, condiciones de vida y de

cultura que lo permitan efectivamente). Todo parece dicho. Sin embargo esta Doctrina se completa por sí misma por un artículo adicional, no secreto, sino desplazado fuera del código, que consiste en estipular que, supuesto que las condiciones mencionadas se hallen cumplidas, si todas las partes aceptan jugar el juego de la democracia y se encuentran en posición (formal, material y cultural) de hacerlo, *todo el resto es negociable*. Negociable entre asociados de distinto poder. Un concepto de "compromiso" constituye así el eje de la Doctrina⁸.

Lejos de excluir la contradicción, esta temática prescribe, preciso es reconocerlo, objetivos de lucha política que exigen, un poco en todas partes, profundos cambios; pero lo hace al precio de un renunciamiento subrepticio a la idea de "enderezar el mundo". Desde el inicio, se hace cargo de las cosas. Fuerza es reconocer que en la época en que el liberalismo estaba seguro de sí mismo, asumía mayores riesgos al respecto. Veamos a Locke y Kant, que confesaban no poder comenzar de otra manera que por el "comunismo (teóricamente) primitivo"⁹. En efecto, desde que se nos declara "libres e iguales", sabiendo que nuestras relaciones son los usos del mundo, se ha declarado al mismo tiempo que "el mundo es de todos por igual". Estos autores necesitan una cadena alucinante de "deducciones" para llegar al planteo de que el mundo no es verdadera y convenientemente de todos si no está repartido según las reglas efectivamente en vigor de la propiedad capitalista. La Doctrina se evita esta escalada abismal, y la confrontación terrorífica en ese instante "original". Un solo autor contemporáneo, John Rawls, la afronta abiertamente, al menos en un primer enunciado de la justicia, según el cual todo entre nosotros, poderes, riquezas, etc., debería ser igual - a menos que, en caso de diferencia, aquéllos que menos poseyeran obtuvieran una elevación mayor de su poder. Pero el resto de su obra no es más que un largo esfuerzo por conjurar esta confesión. La Doctrina aparta la posición original, que es en efecto el equivalente *thought-experimental*, bajo la forma de experiencia de pensamiento, de la "revolución". En su formulación más refinada, la de la "política deliberativa", llama a deliberar cuando el juego ya está hecho. No conoce, en efecto, más que personas "de carne y hueso", a la Nozick, es decir dotadas de sus propiedades, en todos los sentidos de este término, con las cuales es necesario entenderse, bajo las imposiciones del "código jurídico" democrático. Código "social", por cierto, que transmite una idea, sustancial y comunitaria, de emancipación. Pero que ratifica, a semejanza del liberalismo, el fin de un relato alguna vez referido, el fin del "comunismo". Pero el comunismo era realmente "el horizonte de nuestro tiempo": la quintaesencia y la superación de las revoluciones burguesas. Enfrentaba por fin lo que aquéllas anunciaran - libertad, igualdad, comunidad -, porque regresaba a la cuestión bíblica originaria (la de Locke y de Kant: ¿a quién pertenece, pues, el mundo y todo lo que contiene?) y proponía una respuesta coherente, con el objeto de restablecer la sociedad humana en esa situación "original" no por voluntarismo, sino por la lucha política como arte de descubrir y ejecutar potencialidades y tendencias efectivas.

Sólo que esa respuesta era falsa. Y las teorías vulgares del fin de la historia no se equivocan en este punto: lo que se ha eclipsado es lo que ellas llaman "el comunismo". Se ha eclipsado, en efecto, como resumen y último grito de las Luces, *como su única continuación hasta hoy históricamente dada*. La crítica filosófica posmoderna¹⁰ ha declarado el fin de la historia, como el de esos grandes temas en los que el hombre

hallaba su horizonte. Algo, efectivamente, se ha acabado. Pero ¿nos conduce esto a la chatura liberal? ¿O a una irremediable división de las lenguas? Me parece que las cuestiones y exigencias que afrontaba el comunismo siguen siendo inexorablemente las nuestras. Ha desaparecido un espejismo, pero no hemos salido de la modernidad. Al contrario, hemos alcanzado una "ultimodernidad", que lleva las pretensiones de aquélla a la incandescencia, a la cegadora evidencia. Retomar supone un retorno sobre el "oscuro desastre". Y sobre Marx. No un retorno a Marx. Sino sobre sus axiomas, que han servido de guía. Para corregirlos. Si es posible.

LA POLÍTICA Y MÁS ALLÁ

1. Desde el comienzo de la exposición, Marx indica en qué dirección orienta el relato. Aún antes de llegar a la "reversión" del dinero en capital (es decir, del mercado en capitalismo), indica, en el § 4, consagrado al fetichismo de la mercancía, que el pacto mercantil no es el único concebible. "Representémonos por fin una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes, y que gastan, según un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una misma y única fuerza de trabajo social", etc. Evoca así la figura del contrato (de la "asociación" como decía Rousseau) entre ciudadanos productores. En los términos rawlsianos del *thought experiment*, de la experiencia de pensamiento. Pero, lejos de complacerse en ello, se entrega a *otra* experiencia, la del concepto de un mundo *enteramente mercantil*, es decir, capitalista. La estrategia de escritura de *El Capital* consiste, sin embargo, en mostrar que la dinámica del capitalismo es tal que efectivamente abre condiciones favorables a la realización de la experiencia de pensamiento: la concurrencia capitalista conduce a la concentración¹¹ del capital, y de ahí a la declinación de las categorías mercantiles frente a las categorías de la organización. Y el fin programado de la historia del capitalismo se perfila al término de la obra publicada en 1867, *El Capital, Libro I*: hará falta menos tiempo para expropiar a algunos usurpadores (algunos oligopolios mundiales) del que se necesitó para expropiar a la inmensa masa de trabajadores independientes (capítulo 32). La continuación de la obra económica y política, especialmente la teoría de las crisis y sus soluciones, señala por cierto el carácter problemático de semejante perspectiva. El término, que inspira todo el curso del pensamiento, parece ser sin embargo el mismo que Engels describe en el *Anti-Dühring*¹²: la sociedad democráticamente planificada, evocada en algunas páginas concisas de la "Crítica del Programa de Gotha" que retoman esta "representación" de un orden comunitario.

2. El error trágico, como se sabe, es haber pensado que abolir el mercado abría el acceso a la libre asociación, cuando ello libraba a los productores a la *otra mediación social*, al otro modo de la coordinación productiva: a la "organización" *ex ante*, factor de clase análogo¹³. Con esta circunstancia agravante: que no hay propiamente contractualidad más que en la interferencia de las dos mediaciones racionales económicas, en tanto que ellas tienen como otra faz (razonable) el par antagónico, también bipolar, de la contractualidad individual y central (co-implicación de la autonomía privada y la autonomía pública).

Pero lo que debe retener la atención es el hecho de que Marx, en esa famosa página de "Gotha", inscribe el orden comunitario dentro del "mismo derecho", igualitario¹⁴, que el que rige el orden mercantil expuesto en la Sección I del Libro I, que postula la sola legitimidad de la igualdad-libertad, supuestamente realizada en las relaciones de intercambio. Toda la diferencia estaría en que el comunismo hace realidad las promesas no cumplidas de las relaciones de mercado, que son las del derecho moderno. Luego, el error de Marx es menos el haber pensado que la supresión del mercado abriría por sí misma el espacio democrático de la asociación, que el haberle faltado esa unidad, sin embargo postulada por él, del derecho moderno, la cual no se concibe, en efecto, sino a partir de la metaestructura comprendida en la unidad antagónica de sus dos polos (interindividualidad-centricidad) y de sus dos faces (racionalidad-razonabilidad), en tanto principio de las relaciones modernas de clase, "volviéndose" estructura de clase. De ahí, en efecto, que haya un "derecho natural moderno", que excluye de la sociedad todo orden de la naturaleza. Y que, sin embargo, da lugar a las formas de dominación propias de la modernidad (las cuales son, naturalmente, fecundadas en toda clase de "naturalizaciones").

Es en este sentido que introduce el concepto de metaestructura, que veo retomar aquí y allá, en sentidos diversos. La idea está presente en *El Capital*, pero reducida unilateralmente a las relaciones de mercado. Este concepto no sustituye al de superestructura. La metaestructura no se da, en efecto, sino convertida en su contrario, en estructuras de clase, que son a la vez estructuras productivas y estructuras *de Estado*. Así, sostengo un concepto estructural del Estado¹⁵, en el sentido de superestructura de las relaciones de clase. El concepto de metaestructura no desplaza sino que desdoblala al de superestructura, introduciendo un concepto metaestructural del Estado¹⁶. Más generalmente, y este es el último punto que quisiera destacar, la política se comprende como circulación dialéctica entre metaestructura y estructura.

3. En esto se reconoce la filosofía política, en que es inseparable de la teoría de la sociedad.

La filosofía política no se resume en la investigación metaestructural, objetivo inconcebible desde que la metaestructura sólo se manifiesta por las estructuras. No se identifica, así, con la dilucidación del orden de derecho. Ni con una fundación de los principios. Ni con una deducción *a priori* del sistema de los derechos del hombre y del ciudadano. No define su tarea como la de volver claras y coherentes nuestras convicciones ya adquiridas (Rawls). No se anuncia sino a través de la prueba de la teoría estructural y sistemática¹¹.

Pero tampoco nace de la sola consideración de la estructura y del sistema de explotación y de dominación. Esta es, tal vez, hoy, la tendencia del discurso marxista (o del humanismo cristiano): después de la derrota, hallar refugio contra todo reformismo consolador, en la crítica del orden existente. Tarea necesaria. Y una infinidad por hacer. Pero la filosofía política no tendría nada que decir, sería una tarea impensable, y no podría hacer más que pasar la posta a las ciencias de la naturaleza, si el sistema capitalista (del mundo) no remitiese a la estructura (de clases)¹⁸, al mismo tiempo que ésta a la metaestructura, que ella sola expone, como la pretensión de libertad-igualdad-racionalidad de la declaración-ficción moderna (de ahí su interés, critico, por las

teorías del derecho y la justicia).

La política no puede ser otra cosa que la toma en consideración de la metaestructura en la situación de la estructura y del sistema, en la medida en que éstos la proponen y la convierten en su contrario. Ella recurre a la deliberación discursiva como abolición del efecto-clase de las mediaciones (mercado/organización), y cuya condición primera es la reunión de las fuerzas de la multitud. Su objeto, universalmente aceptable, no puede ser definido más que en los términos spinozistas de la elevación del poder de todos, desde el punto de vista del mayor poder para los menos poderosos - lo que he designado con el nombre de "principio de igualdad-poder". Y no puede darse más que en la forma, maquiaveliana, de una estrategia, por lo tanto de una historia, prescribir cuyo término, sin embargo, no corresponde a la política, que es asunto de acuerdo entre contemporáneos.

4. La consideración del *sistema* del mundo nos enseña, finalmente, que la política se ejerce hoy en las condiciones de la ultimodernidad¹⁹. Ultima, no por poner fin a la historia, sino por terminar una época. La ultimodernidad es el momento en que, sobre el espacio organizado del sistema (imperialista) del mundo, se construye algo totalmente distinto: una estaticidad mundial. La exigencia de un pensamiento-práctica común del uso del mundo, de la cultura y de la producción - lejos de desvanecerse con el fracaso del comunismo - reaparece inexorable, en su última dimensión: "global". No se trata ya solamente de la propiedad común de los medios de producción e intercambio, sino del poder común sobre todo lo que confiere dominio sobre el planeta. Resurge, inquietante e insoslayable, la condición *natural* del contrato social, que aparece por fin históricamente como lo que no puede dejar de ser conceptualmente: no una cuestión inscripta naturalmente en el marco del Estado-nación, sino un asunto *entre todos los hombres* a propósito de sí mismos y del planeta.

El marco del debate es ahora el Estado-mundo, bajo el imperialismo, del cual constituye poderoso instrumento, a través de instancias que se dicen internacionales, pero de las que cada vez menos, en la práctica, será posible retirarse, y son por lo tanto supranacionales - las cuales imponen hoy las normas de Estado de un derecho mercantil promovido al rango de universal. Pero que el Estado mundial venga a existir como Estado capitalista significa también que se hagan oír, a esta escala última, las exigencias declaradas de la metaestructura. Crítica infinitamente débil, tan pronto rechazada como enunciada, palabra de derecho al que se niega el estatuto de verdadero derecho. Exigencia de un poder democrático mundial, único capaz de proteger a las naciones (a las débiles contra las poderosas), y al cual, paradójicamente, éstas sólo podrán promover mediante la lucha contra las pretensiones, así llamadas neoliberales, de la "comunidad internacional".

Lo que es "nuevo" es, en efecto, la pretensión de un *derecho* (mundial) sin *Estado* (mundial), es decir *sin ciudadanos* (del mundo). Que *ese neo* no sea sino la máscara de un *Estado sin derecho*, ya realmente existente, sólo se puede concebir si se admite que no hay derecho (o "contractualidad") más que en la relación co-implicativa y antagonica (abierta al *agón* al mismo tiempo que al *lagos*) entre contractualidad interindividual y contractualidad central. Por lo cual no hay entre nosotros sino reglas, que tienen por cierto sus "leyes", es decir su coherencia sistemática y sus consecuencias inmanentes

(objetos de investigación científica²⁰) pero ninguna ley natural. La supuesta "ley" del mercado, como aquella, antiguamente imaginada, del plan, trae la disolución de la humanidad en su naturalidad. En la bestialidad. *Virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Once again, last but not least.*

Que el Estado capitalista existe, por encima de los Estados, no es forzosamente una buena noticia. Pero de ella se aprende que las teorías clásicas de la filosofía contractualista no han perdido actualidad. En el encanto provincial de las viejas naciones, ellas viven solamente, en los límites de lo particular, una infancia prefiguradora de la modernidad última, que es global.

Este autoanálisis de la política en términos del contrato²¹ (y de su inversión) le permite también tomar su propia medida: todo aquello que sobrepase los intereses contemporáneos pertenece a otro tribunal. Sabiendo que en adelante no haremos nada que no comprometa irreversiblemente un porvenir lejano, está claro que "no todo es política".

- 1 Permitásemel remitir a mi libro reciente, *Théorie Général*, Paris, PUF, 1999, 504 p., en el cual los argumentos que utilizo están presentados en forma sistemática. Yo argumento aquí esta teoría a la manera de los filósofos, como acabo de hacerlo en diversos escritos pensados respectivamente para juristas, sociólogos, historiadores y economistas. Me atendré a algunos puntos, aparentemente más difíciles: inversión, bipolaridad, bifacialidad, organización, ultimodernidad. Se ha abierto un debate en torno a estos temas en el sitio <http://www.u-paris 10.fr/ActuelMarx/>. Agradezco a Annie Bidet-Mordrel sus observaciones críticas sobre el presente texto.
- 2 "(...) es como si cada uno dijera a cada uno: autorizo a este hombre o a esta asamblea, y le abandono mi derecho a gobernarne a mí mismo, con la condición de que tú abandones tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera" (*Leviatán*, capítulo VII, trad.fr. Fr. Tricau, Sirey, 1971, p. 177).
- 3 Considero aquí aceptada la interpretación de *El Capital* que he propuesto y argumentado en diversas obras. Tratándose aquí de la primera Sección del Libro I, "La mercancía y la moneda", considero que tiene por objeto real (y legítimo, dentro de los límites del proyecto marxiano) el concepto de *metaestructura mercantil de producción*, donde "meta" indica en principio un nivel superior de abstracción. Por lo tanto, rechazo, como no pertinentes, tres interpretaciones corrientes, para las cuales pueden hallarse, por cierto, algunos apoyos "filológicos" (pues Marx busca su camino al tanteo), pero ningún argumento teórico. La lectura "histórica" que ve en ello una teoría de la producción mercantil *simple*. La que la toma por un análisis de la *circulación mercantil*, llamada "circulación simple" (Marx se expresa en este sentido al final del Capítulo VI, pero, *en realidad*, desde el comienzo ha tratado lógicamente de la *producción* mercantil, al mismo tiempo que de los intercambios). La que ve en ello el estudio de un "elemento" (la mercancía), o de una relación *elemental*, el mercado, cuya "complejización" se desarrolla luego en el curso de la exposición. La interpretación que yo llamo "metaestructural" no me es propia. Es compartida por todos aquéllos que hacen una lectura "teórica" de la teoría, como exposición que se desarrolla de lo abstracto a lo concreto (y no de lo simple a lo complejo). Comprende, así, el mercado, la forma mercantil de producción, como el *contexto general* (o "abstracto") de las relaciones propiamente capitalistas. Esta interpretación suscita naturalmente un gran número de cuestiones. Después de examinarla en sus diversos presupuestos filosóficos, sociológicos, jurídicos, históricos y políticos, he llegado a proponer una "refundación" de la teoría, partiendo de *otro* comienzo. O sea, otra concepción de la "metaestructura", como articulación antagónica de la relación bipolar mercado/organización, en tanto homóloga de la relación de co-implicación de contractualidad interindividual y central: este conjunto, que se revierte en "estructuras", constituye el principio moderno de la relación de clase, o estructura. La meta/estructura es la dialéctica de la reversión de la metaestructura en estructuras, en tanto éstas la planteen como presupuesto de sí mismas.
- 4 Marx aprehende la vida social a partir de esa materialidad de las relaciones sociales de producción que no son tales sino en la articulación que realizan entre tiempo y uso, trabajo abstracto y concreto, valor y valor de uso. Lo propio de ese paradigma aristotélico llamado del "valor-trabajo", en realidad de la

"teoría trabajo-uso del valor", es articular la cuestión, racional, del tiempo con la cuestión, razonable, de los usos. El uso no es la utilidad abstracta, susceptible de ser inscripta en el espacio abstracto del cálculo (balance de las utilidades y las des-utilidades), sino que concierne a la materialidad de las condiciones de existencia, en su forma cultural e identitaria determinada. Contrariamente a *ja praxis*, que vale por sí misma, el trabajo, *poiesis*, vale por otra cosa, por una vida, por una cultura que le es exterior, que es la única que vale (a menos que él mismo se encuentre también inscripto en ella). La idea marxiana de una teoría de *praxis* comprende la una y la otra. Tomando la producción como producción de valor de uso, apela a una teoría de la sociedad como teoría de su cultura. La relación entre tiempo de trabajo y valor de uso se analiza como relación social en términos de exigencias racionales (así el mercado), pero tomadas en su conexión con las relaciones de dominación (de apropiación y de control) a que ellas dan lugar, que presionan la producción hacia las condiciones de su reconstitución. Este paradigma, que yo desarrollo en *Théorie Cénrale*, es, entonces, el de la articulación de la teoría económica, la teoría de la cultura y la teoría jurídico-política. El inscribe la teoría económica en su contexto jurídico-político y *cultural*.

- 5 *Coincidio con el análisis* de Emmanuel Renault concerniente a la epistemología de Marx, especialmente en su artículo aparecido en *Marx 2000*, bajo la dirección de E. Kouvelakis, Paris, PUF, 2000, "L'histoire des sciences de la nature et celle de l'économie politique", añadiendo, sin embargo, que la presencia de la temática filosófico-política distingue la teoría marxiana de otros discursos económicos.
- 6 Se lo ve también en el reciente artículo de Pierre Bourdieu y de Loïc Wacquant en *Le Monde Diplomatique*, mayo 2000.
- 7 *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 138-149.
- 8 En Habermas, se trata de una consideración teóricamente central, aunque retóricamente marginalizada (yo he tratado de establecer que la justificación teórica que él propone constituye una "contradicción performativa", *TG*, § 913). En Bourdieu, ella interviene con una inflexión muy diferente ("levantar la barrera"). Es naturalmente la categoría política el eje de la regulación, que sabe también que todos los compromisos no se hacen valer.
- 9 Sobre estos puntos ver *TG*, § 622 A, "La thèse moderne du contrat social planétaire".
- 10 Algunos leen lo posmoderno como el fin de la historia, del arte, del yo, del sujeto, del relato, etc., burgués. Así, Fr. Jameson, *en Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1992. Me parece que en realidad la forma de idealismo propiamente burguesa - que florece desde las Luces hasta las grandes revoluciones del siglo XIX - aunque prosiguiendo su curso en diversos lugares donde todavía no había triunfado, había llegado ya a su "fin" desde algún tiempo atrás, tomando el relevo, desde comienzos del siglo XX, el socialismo-comunismo emergente, que reciclabía todos esos elementos del "progreso". Y que es precisamente el sujeto del "fin" de que ahora se trata.
- 11 Marx denomina "centralización" la fusión de capitales ya formados, "atracción del capital por el capital" (Libro I, capítulo XXV, II), lo que subraya lo característico de la organización, como división del trabajo en la empresa, por oposición a la división mercantil: es una coordinación *ex ante*, a partir de un centro.
- 12 "En los trusts, la libre concurrencia se convierte en monopolio, la producción social sin plan de la sociedad capitalista capitula frente a la producción planificada de la sociedad socialista que se aproxima", *Anti-Dühring*, Editions Sociales, 1963, p.317.
- 13 Es aparentemente difícil para la cultura marxista admitir la organización como un concepto de estatuto análogo al de mercado, es decir, del mismo rango, como me empeño en mostrarlo a lo largo de *TG*. El obstáculo epistemológico reside sin embargo en el *episteme* liberal. Éste se representa de buen grado la organización como el factor perverso, cuya generalización concluye en el totalitarismo. El orden occidental es supuestamente el de las sociedades de mercado, donde el mercado es la esencia, y la regulamentación, la determinación segunda, aunque necesaria. En ellas, el Estado es vilipendiado como burocracia. Pero ésta no se supone definitoria de tales sociedades, que no pertenecen al género "burocrático" por cuanto son "democracias", respetuosas de la propiedad (de lo propio de cada uno) y por lo tanto del mercado. La equivalencia epistemológica entre el mercado y la organización escapa al sentido común liberal. Es sin duda por otras razones que ella ha permanecido teóricamente invisible a los marxistas, quienes no han querido conocer el elemento en el cual se comprometían. No se puede explicar este fenómeno sino volviendo sobre las condiciones de clase del "movimiento obrero", en el cual las capas de organizadores y de funcionarios de todos los órdenes han tenido un papel considerable, especialmente ideológico. La "clase obrera" misma, organizada por la gran empresa, era en gran medida un hecho de organización. Que, sin duda, se volvió problemático.
- 14 Ese derecho igual, enseguida pasa a ser "desigual" porque todos no tienen la misma capacidad de trabajo, las mismas necesidades, etc. Pero sólo se trata de otra peripécia teórica, que levanta la barrera del

- derecho, al mismo tiempo que indica la condición, realmente inconcebible, del fin de este último: haría falta que reine la abundancia.
- 15 Es un error identificar, como he podido leer, la metaestructura con el Estado. El concepto metaestructural del Estado está expuesto en el capítulo 3 de *TG*: el concepto estructural, en la Sección 53.
- 16 Según un movimiento, por lo demás, ya esbozado en *El Capital*. Ver *TG*, § 314.
- 17 El concepto de "sistema" en la teoría meta/estructural, designa el sistema del mundo. Concepto de lo *global concreto*, mientras que las categorías de metaestructura y de estructura conciernen a lo *general abstracto*. Ver *TG*, capítulo 6.
- 18 La tesis según la cual la estructura (de clases) es la clave del sistema (del mundo) está expuesta en § 613 de *TG*.
- 19 En este sentido, ultimodernidad se opone a posmodernidad. No es que la problemática del diferendo sea discutible. Pero, por razones que, en un sentido, expone muy bien P. Bourdieu, la organización (productiva, administrativa, informacional, científica, académica, etc.) no se realiza nunca sino en una forma cultural particular y arbitraria. Los conflictos políticos comunitarios, bajo una capa sustancial identitaria, giran en torno al poder organizacional. Al imponer su lengua, que sólo ella domina, sus adhesiones, sus usos y valores de uso, una mayoría, o una minoría dominante, asegura intereses particulares, de riqueza y de poder, de imperio sobre aquello que sólo débilmente participa de una "esencia" cultural, de una diferencia cultural "esencial". La cuestión de los diferendos remite también al contexto de las formas primarias de la coordinación social moderna, la organización y el mercado (siempre organizado), con sus efectos-clase, y de las relaciones sistémicas (según el arbitrio de las bases étnicas de los estados o similares contemporáneos). Lo cual no significa que las soluciones sean sencillas.
- 20 A la economía corresponde buscar las combinaciones óptimas. La exigencia de derecho es que ellas sean universalmente aceptables. No susceptibles de consenso entre propietarios, sino conformes al principio práctico de universalidad, o "principio de igualdad-poder", que define las condiciones de una propiedad legítima. Que son también las de una posible discusión. No regla particular, sino regla de argumentación, fuera de la cual el discurso no es argumentativo sino manipulatorio.
- 21 He propuesto en *TG* una crítica anarco-spinozista y maquiaveliana de la contractualidad, considerando que la crítica del contrato, impulsada por Spinoza, Hegel y Marx, no había sido llevada hasta el final. La paradoja es que haya podido leerse mi propuesta como "contractualista". O aún que se me atribuya la idea de que la modernidad estaría fundada sobre la contractualidad. Está claro que toda problemática de fundación, o de fundamento, queda aquí excluida. Me restaría aún mostrar que el neo-spinozismo a que dice pertenecer toda una corriente post- o neo-marxista, no cumple efectivamente sus promesas sino asumiendo de nuevo (metastructuralmente) la crítica del derecho natural.

Leí política en sus límites o las paradojas de Alain iSadioiu

Eustache Kouvélakis**

A GUIA DE INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ NO EXISTE ALAIN BADIOU?

HE DADO a mi presentación un título un poco engañoso: "La política en sus límites" se lee en el programa que tienen ustedes entre manos. En realidad, nos ocuparemos de una figura singular en el paisaje de desolación que ofrece la filosofía francesa contemporánea: la de Alain Badiou. Por lo tanto, antes de entrar en mayores explicaciones sobre este título, quisiera decir algunas palabras sobre la extraña singularidad que representa hoy para nosotros, el "caso" Alain Badiou.

En cierto sentido, el de la opinión corriente, lo que convendría decir es que "Badiou", lo que este nombre designa, no existe, o al menos no debería existir. Piensen. ¡Uno de esos "antiguos": maoísmo, althusserismo o el "68", a elección, que no es, que rechaza tajantemente el "título" de "ex"! Alguien que sostiene con firmeza inexorable, hasta en sus escritos más especulativos, una referencia a Mao o a Lacan, cuando no, horror más grande todavía, ¡a Saint-Just o a Robespierre! Que hasta llega a reivindicar cierta relación con Platón, cuando toda la filosofía moderna puede considerarse, según palabras de Foucault, como un gigantesco antiplatonismo.

¡Eso no puede existir! O más precisamente, a riesgo de introducir aquí "a sangre y fuego" sus propias categorías, Badiou no "es", Badiou no es del orden del ser. Luego, no puede venir sino del orden del "acontecimiento". Enseguida veremos más precisamente de qué se trata. Algo, no obstante, parece seguro: para Badiou, la posición subjetiva, ética si se quiere, que un pensamiento del acontecimiento puede reclamar para sí, no es el heroísmo. Un acontecimiento no engendra heroísmo, sino disciplina, la que aglutina a un colectivo alrededor de una fidelidad, una fidelidad del encuentro con el acontecimiento.

Sin embargo, apostaríamos a que a menudo debe de haberse sentido solo, o al menos bastante aislado, en esa posición. Pero es la única que le cuadra, y tiene un nombre, que Badiou recuerda desde el inicio de uno de sus libros recientes¹: este nombre es "resistencia", y en filosofía francesa se declina en nombres como Cavaillé,

** Eustache Kouvélakis es *research fellow* en la Universidad de Wolverhampton (Gran Bretaña). Es autor de *Karl Marx: la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Editions Ellipses, 2000) y dirigió el volumen Marx 2000 (PUF, 2000, colección Actuel Marx Confrontation). Su tesis, *Philosophie et révolution de Kant a Marx*, aparecerá próximamente en francés en PUF (colección Actuel Marx Confrontation), y en inglés en ediciones Verso. Con Jacques Bidet, co-dirige el *Dictionnaire Marx Contemporain*, que aparecerá en PUF.

como Canguilhem, como Lautmann. Sólo añadiré, sin intención de proceder a comparaciones estrictas entre situaciones históricas - que no podrían sino ser obscenas -, que ese nombre nos informa al menos tanto sobre la posición subjetiva de Badiou como sobre el estado desértico, glacial, de la coyuntura política e intelectual francesa de estas dos últimas décadas.

Vale decir, pero ustedes sin duda ya lo habrán comprendido, que no se puede entrar con tranquilidad al pensamiento de Badiou, que tenemos que proceder un poco "a sangre y fuego", aunque armados de disciplina y perseverancia. Aún cuando, hay que decirlo, junto a las grandes obras difíciles como *L'etre et l'événement* o *Théorie du sujet*, Badiou suele también escribir breves y luminosos ensayos sobre temas accesibles a todos, como el "retorno de la ética" o la "caída del comunismo".

El recorrido que hoy les propongo podría parecer un poco abrupto en el comienzo. Pero Alain Badiou me ha precedido en la tarea y me la ha facilitado. Así, la exposición comprende tres momentos, y gira alrededor de la noción de "límite(s)". Éste debe entenderse en un doble sentido: en primer lugar, y éste será el primer momento de mi exposición, trataré de colocarme en el punto de vista del sistema de Badiou y mostrar en qué sentido la política no puede comprenderse sino en relación con cierta disposición de las categorías, que se presenta como un dispositivo de espacialización de esas categorías: lo que se llama un tópico. Se trata, más particularmente, de ver cómo algunas cosas de la política, desde el punto de vista del acontecimiento - ya que en política no hay cosa que sea de todas partes y de todo tiempo - sólo pueden comprenderse a partir de los límites puestos por ese mismo tópico.

En un segundo momento, procederé a una suerte de plegamiento de ese tópico sobre sí misma, procurando discernir cuáles son sus límites internos, límites a la vez desplazados y reconducidos bajo el efecto del funcionamiento del sistema tópico antes esbozado.

Finalmente, en el tercer momento, y, debo confesarlo, conforme al esquema ya probado de la disertación en tres partes, intentaré considerar los dos momentos precedentes en su unidad, dando lugar así a algunas reflexiones sobre la política misma como *experiencia* de esos límites doblemente definidos en el curso de los momentos anteriores de la exposición.

UN TÓPICO...

Comencemos entonces por emitir la hipótesis de que no es desaconsejable, en el caso de Badiou, seguir las indicaciones que él mismo nos da a propósito de Althusser, y buscar la clave del dispositivo categorial en cuestión, alrededor de cierto sistema tópico. Podemos conjeturar que no se trata de una simple coincidencia, o de una analogía superficial, recordando que en su reformulación del tópico de Marx, el famoso esquema base-superestructura, Althusser le imprimía una especie de torsión, al introducir la noción de sobredeterminación, tomada del psicoanálisis lacaniano, o sea, una contradicción que se presentaba como siempre-ya especificada por el conjunto de las determinaciones que la vinculan, en una unidad de ruptura, con el conjunto de relaciones del todo social². De tal manera, Althusser no se conformaba con "complejizar",

con aportar una flexibilidad o un refinamiento suplementario, al sencillo tópico base-superestructura. La desequilibraba de alguna manera desde el interior, revelando su constitución incompleta, abriéndola así a la verdadera singularidad, ese lado malo de la historia, imprevisible y anormal, esas excepciones que forman su misma trama, en resumen, para retomar los términos de Badiou, plegando el tópico sobre su existencialidad.

Del mismo modo, para imprimir en un punto, que él denomina punto de *exceso* (aquí se piensa en esa acumulación y exasperación de las contradicciones que, según Althusser, hacen de una contradicción una contradicción sobredeterminada), aquella torsión sintomática del ser, Badiou introduce en su lugar un herramiental tópico sostenido en su totalidad por el juego del exceso y el defecto que se anuda en torno al desfasaje primero, al hueco incommensurable que separa al ser (esto es, la multitud infinita que se presenta a nuestra experiencia) del acontecimiento.

Es imposible resumir aquí la estructura del ser tal como se desprende del conjunto del tópico badiousiana. Baste decir por el momento que toda situación, toda multiplicidad consistente, comporta un principio de plegamiento entre presentación y representación. En tanto *multiplicidad consistente*, y no puro múltiple indiferenciado, una situación es estructurada por la operación que la cuenta por una, que la inscribe, en otros términos, en el orden simbólico, y la identifica como tal. Por otra parte, esta operación a su vez es contada por una, lo que nos hace pasar de una situación al estado de una situación. Badiou juega aquí con los dos sentidos del término estado, con y sin mayúscula.

Ya a ese nivel, aparece una primera grieta interna de esta estructuración del ser: en efecto, lo que hace de una situación una situación histórica es la presencia de un elemento, de un múltiple totalmente anormal que, aunque figurando en ella, escapa a esa cuenta por uno de la representación. Este punto señala el *sitio existencial*: está a la vez en exceso sobre la situación, pues no puede resultar de una combinación interna de ésta, y también más acá de una situación, o más exactamente, en su borde inferior, al borde de su *vacío*, pues por debajo de él "no hay nada", ningún término que pueda ser contado. El sitio existencial, por ejemplo, la convocatoria a los Estados Generales en Francia en 1789, el Congreso de los consejos obreros en Rusia en 1917, un determinado estado de las tendencias artísticas en tal momento, supongamos en música o en pintura hacia 1910, el sitio existencial, entonces, señala el límite interno de la situación, límite que hay que comprender a la vez por exceso y por defecto, como borde del vacío que la atraviesa y como punto fundador, múltiple no susceptible de descomposición, que bloquea la regresión al infinito de las combinaciones de múltiples. Una situación es histórica cuando está al borde del vacío en al menos un punto, precisamente el que abre hacia la posibilidad de un acontecimiento. Reencontramos aquí ésta centralidad de la categoría del vacío, apertura pero hueco fundador de una situación, que, como lo subrayaba el último Althusser³, es el signo distintivo de la gran, la única tradición materialista, desde Demócrito y Epicuro hasta Maquiavelo y Marx.

Un sitio semejante, como se habrá comprendido, señala la posibilidad de un acontecimiento. Pero de ninguna manera su necesidad. Lo localiza en un punto singular, que concentra la historicidad de la situación, pero en modo alguno permite deducir de ella el acontecer. Es lo que hace que una situación sea singular, histórica, sin decisión

posible. Por lo demás, se puede comprenderlo de manera intuitiva: un acontecimiento predecible, de realización previsible, desprovisto de contingencia y de apertura, no sería un acontecimiento. Pero hay más: de hecho, y de este enunciado depende la comprensión de la racionalidad existencial, un sitio existencial no puede ser calificado de tal sino *retroactivamente*, por un *acto de decisión*. La percepción de un sitio en el interior de una situación no puede ser sino el resultado de una decisión, de una "intervención interpretante" como dice Badiou, única que puede reconocer el acontecimiento como tal, precisamente al nombrarlo. Lo que caracteriza un acontecimiento, como es sabido, es su carácter autorreferencial: la Revolución Francesa es lo que se autodesigna como tal, transformando a la vez el sentido de la palabra "revolución". Por ejemplo, cuando, bien pronto por otra parte, se plantea la cuestión de saber si se puede "detener la Revolución". Sin esto, todo lo que sucedió entre 1789 y 1794 no sería más que una multiplicidad indefinida de hechos empíricamente comprobables, pero no una revolución, y además, se libran a una operación retroactiva de este tipo precisamente (aunque en "frentes inversos") aquéllos que, como Furet especialmente, intentan *despojar* a la Revolución Francesa de su carácter de acontecimiento.

Pero el carácter autorreferencial del acontecimiento en cuestión, y esta es la otra vertiente de la imposibilidad de decisión de una situación, no se constituye sino retroactivamente, en el acto que decide su reconocimiento. Sólo ubicándose en el punto de vista del acontecimiento, es posible entonces discernir el sitio existencial mismo. He aquí en qué reside el "forzamiento", la torsión impresa a la situación por el acontecimiento: la decisión exhibe el vacío de una situación en el acto mismo en que obstruye su irrupción y hace surgir, en el estallido del acontecimiento, lo que no es el ser, el fulgor que viene de otra dimensión. En ese sentido, el acontecimiento se constituye en un gesto radical, que participa tanto de la *caída del rayo* como de la *caída de dados*. Un acto semejante se muestra a la evidencia como una apuesta, y la referencia pascaliana de Badiou es totalmente explícita y sistematizada: nombrar el acontecimiento es el resultado de una apuesta cuyas consecuencias se pueden conocer por debajo, pero sin poder remontarse a un más acá del acontecimiento, que funcionaría, como quiera que sea, como una garantía, o un procedimiento reglado que permitiría dominarlo de antemano. "Un tiro de dados nunca abolirá el azar", según el célebre verso de Mallarmé. Insistamos en este último punto: sólo ubicándose en el lance del acontecimiento, en la apuesta que lo pronuncia, se pueden discernir sus consecuencias, establecer leyes en cuanto a su conexión con el acontecimiento.

La extensión, y sobre todo la extensión en el tiempo, de las consecuencias de esta intervención interpretante es lo que constituye para Badiou la fidelidad a la verdad del acontecimiento. Tal fidelidad, cuando es colectiva, se concibe como una figura militante, en cuanto ella se coloca bajo el signo del dos, de la escisión. Establece una separación, traza una línea de demarcación en el interior de una situación, entre las multiplicidades que dependen de la necesidad retroactiva del acontecimiento y aquéllas que le son indiferentes. Se abre hacia la subjetivación, más precisamente sobre la escisión subjetivante entre el nombre del acontecimiento y el compromiso de un proceder de reflexión acerca de su devenir, de su verdad inmanente. A través de esta separación, se induce algo así como "sujeto" que forma su configuración local. Es por eso que, dicho sea de paso, interpretar el pensamiento de Badiou como un

"voluntarismo" implica un malentendido manifiesto: el "sujeto" que aquí nos ocupa no es en absoluto un sujeto pleno, asiento de una "voluntad" autónoma que le precedería; de hecho, no podría preexistir a la separación acontecimiento-proceder que lo constituye como tal.

Finalmente, un acontecimiento no es nunca compartido. Un proceso de fidelidad divide a los que adhieren a él y, en caso de un enfrentamiento, lo apoyan, de los otros, los indiferentes. Pero también divide entre los que perseveran en esta fidelidad, y los otros, los traidores. Para quien conozca aunque sea un poco la situación francesa de las últimas décadas, no cabría la menor duda de que esta última figura es capaz de demostrar una riqueza de investigación fenomenológica realmente infinita.

Vemos aparecer aquí una cosa que denominaré, en términos que Badiou trata en general de evitar, algo así como la definición de una *práctica* militante. Ser militante de la verdad política, es seguir un proceder de fidelidad, mantener esta relación funcional con el acontecimiento y la disciplina regulada del tiempo que éste supone. Ello consiste especialmente en llevar encuestas, término-voz- de-orden de Mao que volvemos a encontrar en el lenguaje especulativo de "*El ser y el acontecimiento*", encuestas que establecen las conexiones por las cuales se puede extender la escisión y que traducen un estado dado de los procesos de fidelidad⁴.

Acá hay dos puntos que merecen ser subrayados, por cuanto tocan directamente a las paradojas de los límites que yo evocaba en la introducción de esta presentación, y que se desprenden de la línea estrictamente seguida por Badiou, que consiste en pensar el acontecimiento en interioridad, únicamente a partir de sí mismo, o, si se quiere, en su autorreferencialidad radical.

El primer punto concierne a lo que podríamos llamar, de manera deliberadamente inexacta⁵, el "círculo hermenéutico badiousiano", a saber, la circularidad que la retroactividad constitutiva de la decisión confiere a la relación entre el acontecimiento y la intervención interpretante que lo reconoce como tal. Todo sucede, en efecto, como si un acontecimiento no hiciera otra cosa que remitir a ese otro acontecimiento que es la intervención misma. La única salida de esta circularidad, precisa Badiou⁶, reside en la asignación de esta capacidad interviniente a las consecuencias de una decisión anterior, sobre la cual ella se apoya. La intervención interpretante se sitúa siempre-ya en un intermedio existencial. Tal solución, permite evitar, según Badiou, el "izquierdismo especulativo": el acontecimiento es por cierto ruptura en su pureza misma, pero no comienzo absoluto, Apocalipsis o Parusía. Como contrapartida, la instalación en ese intermedio conduce a la figura militante a rastrear en el presente de la situación las huellas de un acontecimiento anterior, pero que naturalmente no pueden condicionarse como tales sino desde el punto de vista de la decisión interpretativa misma. El tiempo de la fidelidad militante no es, pues, ni futuro, ni siquiera el "porvenir", caro a Derrida (y a toda la tradición mesiánica): semejante posición no puede menos que conducir a diferir indefinidamente la decisión. Pero tampoco es el presente, pues, tan pronto como nos situamos en el presente, retornamos al círculo hermenéutico que mencioné hace un instante. El tiempo de la verdad política es, pues, el futuro anterior.

Comprendido entre la imposibilidad de decidir una situación y el "siempre-ya" de la intervención que la precede, pero que no se advierte sino retroactivamente, el proce-

so de fidelidad se entiende, y este es el segundo punto, como refutación de la finitud. Siempre en exceso sobre esos resultados finitos, que no son sino proyecciones instantáneas insertas en el estado de la situación, una fidelidad es a la medida de la situación. Por lo tanto, la fidelidad es infinita si la situación lo es, o más bien, ella involucra una decisión política sobre la infinidad de las situaciones, así como la decisión ontológica se pronuncia sobre la existencia de multiplicidades infinitas. La "escuela de la decisión", para expresarlo con los términos de Badiou, abre al hombre al infinito de una verdad, a la "inmortalidad" de que él es capaz. La política se muestra así indisociable de una *ética*⁷, término terriblemente maltratado en nuestros días por la ideología "ético-moral" orquestada por el supuesto retorno de la filosofía política, ya sea en sus versiones (vagamente) liberal-kantiana o (vagamente) liberal-comunitarista. Término al que sin embargo Badiou llega a devolver cierta nobleza, al despojarlo de sus atributos consensuales, abogando por una ética de procesos singulares, del discernimiento y de la fidelidad, una ética que, a semejanza del acontecimiento del cual procede, divide tanto como une a los que aceptan ser sus soportes.

... EN SUS LÍMITES

Tratemos ahora, a pesar de la dificultad del ejercicio, de proceder a, o mejor dicho, intentar algo así como un análisis badiousiano del dispositivo categorial que en la exposición que precede he condensado esquemática y parcialmente, aunque (espero) sin mucha parcialidad. ¿Se puede, en otros términos, considerar el pensamiento de Badiou como un acontecimiento, localizable en un sitio, que induce una intervención interpretante y promueve un procedimiento de fidelidad que abre hacia nuevas subjetivaciones?

Sí, incontestablemente, las categorías badiousianas convienen muy bien a la exposición del pensamiento de su autor; en este sentido, la autorreferencialidad del "acontecimiento Badiou" salta a la vista, retroactivamente y, por supuesto, bajo la acción de una decisión cuyos términos acabo de enunciar. Tenemos aquí un buen ejemplo de ruptura inmanente en el sitio desértico de la filosofía francesa contemporánea, cuyo vacío nos muestra retrospectivamente. Un acto de pensamiento, que es una apuesta política, de una fidelidad incommovible a los acontecimientos que su intervención designa, de una rara fidelidad a ese mismo proceso de fidelidad. Un acto que apunta hacia sujetos políticos reales, los de la "Organización política" de la que Badiou es la figura de proa, bien entendido, pero también los que portan los enunciados surgidos en los chispazos de política que se han podido discernir hoy en Francia, desde la lucha de los indocumentados al rechazo de la llamada guerra "humanitaria", cuya ocurrencia casi había predicho Badiou desde 1993, describiendo su nihilismo ético en páginas de excepcional lucidez y claridad⁸. Nunca se insistirá suficientemente: el simple hecho de proferir hoy, en el campo de la filosofía francesa, los nombres de Lenin y de Lacan, de Mao y de Saint-Just, demuestra tal capacidad de pensar contra su tiempo que casi se está dispuesto a acordar a Badiou el haber liberado efectivamente, como él lo proclama, la política de la historia para devolverla a la inmanencia del acontecimiento, éste en la ocurrencia de su propio pensamiento. Como decía en mi introducción, "Badiou

no es", sólo existe en el orden del acontecimiento.

Todo sucede, sin embargo, como si se pagara por esta *événémentialité* un precio demasiado alto, como si, en otros términos, cada una de sus categorías estuviese, en otro nivel, atrapada por lo mismo con lo que intenta organizar la ruptura. Como si, en cierto modo, la sombra que el ser arroja sobre el acontecimiento no cesara de oscurecer el fulgor de este último. Para decirlo todo, la visión badiousiana de la fragilidad constitutiva de la política no me parece tan alejada de la de la praxis en permanencia amenazada *por* la antipraxis y la recaída en lo práctico-inerte en el Sartre de la *Critique*, reemplazando aquí el paradigma del trabajo por el del nombre. Se podría aún llevar más lejos la búsqueda de correspondencias entre las categorías de Sartre y las de Badiou, por ejemplo, la del vacío y la de la rareza, la del colectivo de fieles y la de grupo en fusión, etc. Badiou reconoce además, al menos en un punto preciso⁹ pero que tiene importancia, el carácter "incontestable" de la fenomenología sartriana de los movimientos de masa, a saber, la reversibilidad de la democracia de masa como principio interno del grupo en elemento inmediatamente autoritario en acción en la fraternidad-terror. Si se trata de otra cosa que de aproximaciones superficiales, Badiou podría así estar ocupando una posición única, seguramente una posición-límite, en el campo de la filosofía contemporánea, que se podría denominar "entre Sartre y Althusser", hipótesis que permitiría con toda seguridad interesantes intervenciones interpretantes sobre ese *acontecimiento que fue* el "maoísmo occidental".

Pero retomemos el hilo de nuestra exposición, a saber, el espectro del ser que se proyecta en el destello mismo de su abolición en el orden del acontecimiento. Así, el infinito de las situaciones, que interviene en todo procedimiento de verdad, pero al que sólo la política convoca inmediatamente como universalidad subjetiva. Esta definición de la política como refutación de la finitud y del ser-para-la muerte se acompaña sin embargo de una insistencia, por otra parte cada vez más neta en la sucesión de las obras, sobre la rareza de la política, la brevedad de las secuencias abiertas por el acontecimiento, su abandono cuando la cesación elimina el nombre que la identificaba, no dejando tras sí más que las huellas, por cierto indelebles, de ese nombre en los lugares que habitó.

Por otra parte, importa decir que, en este punto, las cosas no siempre son muy claras: ¿cuáles son exactamente las secuencias sobre las cuales se pronuncia *la* intervención interpretante de Badiou? Un rápido relevamiento referente a la era moderna, y que figura en dos pasajes de una obra relativamente reciente¹⁰, da: para el primer pasaje, y en relación con los análisis de Lazaras, se mencionan las secuencias siguientes: 1792-94, 1848-1871, 1902-1917, 1928-1958. Más lejos, Badiou, que al parecer se limita al siglo XX, propone la siguiente enumeración: 1902-1917, 1920-1947, 1965-1975. La duración total de las secuencias políticas identificadas en la primera lista da setenta y cinco años, repartidos sobre un poco más de un siglo y medio, o sea alrededor de la mitad del período considerado, y la segunda cincuenta y dos años, o sea más de la mitad del siglo que termina. El total acumulado de las dos enumeraciones da ciento doce años de secuencias de «política en interioridad» para el período que se inicia con la Revolución francesa. Según esta cuenta, no es la rareza sino más bien el carácter casi ininterrumpido de las secuencias políticas lo que debe ser interrogado, no menos, por otra parte, que las razones de su cesación. Razones sobre las cuales, a decir

verdad, no se sabrá gran cosa, salvo que la normalización estatista, de la cual la definición del acontecimiento había establecido la posibilidad, siempre abierta, pero de ningún modo la necesidad, que esa normalización, decimos, siempre acaba por vencer¹¹.

Todo sucede como si ese rechazo de la finitud comprendido en la inmortalidad de la verdad política debiera pagarse con una vacilación permanente de la secuencia misma de los acontecimientos, aprisionada entre la instantaneidad a- y trans-temporal del chispazo existencial, por un lado, y por el otro, la temporalidad infinita del proceso de fidelidad que ella comporta. Esta vacilación, además, conduce a una segunda inversión interesante: siendo una apuesta hecha sobre la infinidad de las situaciones, la política debe no obstante afrontar la amenaza permanente de la normalización de esas situaciones, cuya forma acabada está representada por la ontologización aportada por los ex Estados del "socialismo real". Así, la política es conducida a declararse de "acción restringida", "nombre posible para las secuencias realmente pensantes de la política en acto", dice Badiou¹², la cual sin embargo hace pensar irresistiblemente en una figura de la autolimitación de la política.

Pero ¿no nos habíamos encontrado ya antes con este problema, siempre a propósito de la temporalidad propia del proceso de fidelidad? Aprisionada en la relación circular del acontecimiento y la intervención, éste oscilaba ya de la intervención a la interpretación de las huellas dejadas por el acontecimiento anterior, cuyo advenimiento ella atestigua retroactivamente. Sin embargo, así planteada, esta intervención interpretante se asemeja extrañamente a un procedimiento que Badiou por otra parte rechaza vivamente, a saber, el desciframiento kantiano del signo noumenal de la libertad dejado por el acontecimiento revolucionario. Desciframiento que, recordémoslo, consagra la posición del espectador al mismo tiempo que la coloca bajo la condición del entusiasmo subjetivo que pone al espectador en resonancia con el acontecimiento revolucionario en sí mismo¹³. Combinada con la constatación hecha sobre el presente, como tiempo en que el nombre de la subjetividad política está suspendido, esta postura de retroceso ¿no permite formular a Badiou la misma crítica que él dirige a Rancière, a saber, "compartir la idea común de un retroceso o una ausencia de la política"¹⁴ y, al hacerlo, "repetir en este punto la esencia de nuestro tiempo"¹⁵?

De todos modos, es sobre la cuestión de la meta-estructura de las metaestructuras de las situaciones, es decir, sobre el Estado, donde el dispositivo de la política autolimitada despliega totalmente su paradoja. Mantenerse en la singularidad de las situaciones significa, en efecto, discernir, calificándolo retroactivamente, el elemento que se le escapa precisamente por su no-representación, que remite, ella misma, a la no-presentación de sus términos. Se presenta otra vez aquí la dialéctica del exceso y el defecto: hay historicidad, es decir, la posibilidad de un acontecimiento, la localización de un punto de exceso después de la decisión, cuando algo se sustrae a la representación, resiste como tal a la cuenta para uno, a su inscripción en el espacio simbólico, éste mismo replegado en permanencia por la metaestructura estatista preocupada por cerrar la fisura de la situación. Pues el exceso surge también del otro borde del vacío, del lado del poder de cuenta del Estado que actúa como principio de anulación del vacío revelado, el exceso existencial.

De esta crítica radical de la representación se desprende naturalmente una exigencia, constantemente reiterada: una toma de distancia no menos radical del Estado por

la política. El enunciado político debe mantenerse siempre a esta distancia que repele la normalización estatista siempre amenazante, velando por sustraerse al poder de la representación. Ocioso es decir que en Badiou la crítica de todas las instituciones representativas, muy particularmente el parlamentarismo, de los partidos que se integran a ellas y de los sindicatos, que se encargan por su parte de normalizar ese sitio existencial decisivo que es la fábrica, es tan constante como radical.

Más allá de esa normalización, digamos, "débil" de la política por el parlamentarismo, o el "capital-parlamentarismo" según la formulación de Badiou (sobre la que volveremos luego), normalización que la sustrae a toda verdad y la despoja de su existencialidad, lo que se trata igualmente de evitar, como se habrá comprendido, es la normalización, digamos, "fuerte", u ontologización, de la política. Normalización encarnada por los Estados autodenominados socialistas, y que han pretendido incorporar el nombre de la política, hacer de la verdad un asunto de Estado, aplastando así la multiplicidad singular bajo el Uno del Partido-Estado.

Para apartarse resueltamente de la ontologización, la política debe entonces preservar su alteridad, su capacidad de vincularse a las situaciones de una manera distinta a la del Estado. Luego, ni asalto contra el Estado, ni integración mansa en los mecanismos del juego parlamentario, la "tercera vía" de Alain Badiou se presenta así como la estricta antítesis de la tesis de Gramsci que vincula interiormente la capacidad hegemónica, o constitución política del sujeto, a su "devenir-Estado". Sin embargo, se presenta la cuestión de saber si, por ese gesto de constante toma de distancia respecto del Estado, esa permanente delimitación de fronteras que no deben ser franqueadas de un lado ni otro, no se replantean los términos de un enfrentamiento continuo entre el Estado y la política, que conduciría a una inversión de la posición inicial (desestatizar la política). Dicho de otra manera, ¿no tendrá la política, en cierto modo, *necesidad* de ese enfrentamiento con el Estado para constituirse como tal? Esta compulsión de repetición en la toma de distancia respecto del Estado podría entonces revelarse como un paradójico condicionamiento de la política por el poder de cuenta estatista.

La paradoja suprema de esta posición, ¿no es, a fin de cuentas, que de cierta manera acuerda *demasiado al Estado*? Y especialmente, y ante todo en la coyuntura actual, la tarea de ocuparse de las cuestiones atribuidas a la economía considerada como el dominio de la pura objetividad del capital, del cual la política en interioridad debería abstenerse radicalmente. En el "capital-parlamentarismo", y tal es el sentido fuerte de lo que al principio aparece sólo como una formulación polémica¹⁶, estamos frente a una figura que regula su relación subjetiva con el Estado bajo la norma de la pura "objetividad" de la "economía"; estaríamos tentados de decir del "mundo cosificado de la economía". El Estado, afirma Badiou, "cuenta subjetivamente con que la economía funcione"¹⁷. Recordemos igualmente al respecto, que en los cuatro procedimientos genéricos de donde puede surgir la verdad, la política, el amor, la ciencia y el arte, la economía está ausente.

Sin embargo, en este punto, *contra* Badiou, se puede pensar que si hay una lección de Marx que aún permanece válida, es que justamente no hay tal "economía" o "funcionamiento de la economía" como dominio puramente "objetivo". Que incluso las categorías más simples (la mercancía, el valor, la subsunción real) son categorías que implican un acto político. Para decirlo de manera sencilla, la explotación capitalista, y

a propósito me refiero a este término considerado como el más "economista", si no el más "vulgar" de los conceptos de Marx, nunca se refiere al dato, al "funcionamiento" o al hecho. La explotación es siempre, o mejor dicho lo es siempre-ya, un acto de fuerza, el sitio de una lucha secreta y de una experiencia traumática, cuyas huellas intenta borrar el automatismo de la valorización¹⁸. En otros términos, que la terrible maquinaria del Capital, libro y relación social, reposa también sobre un vacío constitutivo, o, para ser más preciso, esta maquinaria sólo puede presentarse como pura positividad, multiplicidad plena y objetiva, al precio de un continuo, pero siempre incompleto, colmar el vacío que es su condición positiva. Ese vacío que no cesa de resonar en los procesos de producción y de reproducción, aquél que la mercancía debe franquear para realizar su valor, el que la fuerza de trabajo debe afrontar para volverse capital variable, el que el valor debe remontar para transformarse en precio, etc.

LA POLÍTICA COMO EXPERIENCIA DE LOS LÍMITES

Recapitulemos ahora las paradojas, o mejor dicho, las oscilaciones de la política en el interior de los límites producidos por el funcionamiento propio del herramiental tópico que hemos esbozado anteriormente. Tenemos así una política cuyo resplandor existencial se compensa con una rareza, o más exactamente una rarefacción, de razones inexplicados. Una política que refuta la finitud, pero se declara de acción restringida; una política que se ubica en la escuela de la intervención, pero no la puede practicar más que en postura de retracción hermenéutica; una política que se quiere poner a distancia radical del Estado y de su poder normalizador, pero que, al mismo tiempo, no puede prescindir de él. Una política dirigida, ciertamente, contra el capital, pero a condición de poder ignorar sus presupuestos. Todo sucede como si se tratara de una política que quiere ser fuerza de ruptura inmanente, pero no cesa de chocar contra sus límites, que no son otros que los límites internos, y sin embargo inconfesados, del sistema tópico que rige su desarrollo.

Tales son, a mi juicio, las paradojas de una política que paga su inmanencia con una voluntad de pureza que funciona como negación de su fisura interna. De manera significativa, *L'être et l'événement* termina con el enunciado de la decisión siguiente: "Después de partir la Nada, queda el castillo de la pureza"¹⁹. Pureza del chispazo existencial que inicia una secuencia de la política en pura interioridad, exhibiendo su carácter radicalmente autorreferencial. Lo que le falta a esa manera de pensar la política, es lo que se ha convenido en llamar el trabajo de lo negativo, y la negación pura y simple de la finitud y del ser-para-la muerte adquiere a este respecto el valor de síntoma. Esa carencia se puede comprender desde un doble punto de vista.

Por una parte, a través del rechazo de la idea de que aún antes de surgir del vacío de la situación, de donde le viene su nombre, la decisión política surge de un encuentro con la negatividad radical, es decir con los presupuestos no políticos de la política²⁰. Similar movimiento de reencuentro es el que Marx rastrea en lo que Etienne Balibar ha denominado, de manera a mi parecer muy juiciosa, como el "cortocircuito de lo económico y lo político" consignado en *El Capital*, la escalada de lo reconocido como político, separado artificialmente, hasta en las condiciones "no políticas", o sea, en

última instancia *eminentemente* políticas, es decir, en las contradicciones de la producción y la reproducción sociales, para tener dominio sobre ellas desde el interior²¹. Como se ve, en un esquema semejante, es precisamente el reconocimiento de los límites, y del vacío que ellos delimitan, la condición del desplazamiento de los mismos y de la expansividad de lo político. En tanto movimiento expansivo, sin límites de derecho, lo político se comprende entonces como un desplazamiento continuo de la línea que lo separa de lo no político, por lo tanto, como proceso de politización. Si ustedes me permiten ampliar un poco la metáfora de Balibar, "saltando los fusibles" en el cortocircuito de lo político y lo económico, en el traumatismo que constituye la experiencia de los límites, minuciosamente relevada en las páginas de *El Capital*. Es en esta experiencia donde surge la posibilidad de algo como la política, o más exactamente la posibilidad de la posibilidad. Y esta es sin duda la "conexión" más o menos sólida que se opera (o no) a este nivel, anulando los efectos del cortocircuito, la que entra en juego en la cesación de la posibilidad así liberada.

Es también este reconocimiento de los límites, la admisión de la finitud como condición de expansividad ilimitada (esto es, sin otros límites - de derecho- que los límites internos de ese proceso), lo que permite a la política asumir hasta el fin las consecuencias de su fuerza de ruptura, no retrocediendo ante el poder de la metaestructura estatista. Si, como dice Badiou, que en este punto se aproxima a Gramsci, Lenin es la figura política por excelencia del marxismo, como San Pablo lo fue del cristianismo, es porque él se considera un marxista victorioso²². En otros términos, porque él, el pensador de la coyuntura de excepción y de la decisión, que retoma por su cuenta hasta el fin la máxima napoleónica "se avanza y después se ve", llega también a pensar la revolución como creación de un orden nuevo. "Orden" no como construcción de una armonía metapolítica o conducción hacia una síntesis normalizadora, sino orden en la medida en que Lenin presume la negatividad radical del mismo como su misma condición de existencia. Hasta en ese innoble sistema burocrático, que él no cesará de cubrir de insultos hasta el umbral de su propia muerte, cuando lanza la voz de orden de una nueva revolución, la revolución cultural.

Hoy inaudible, esta lección de Lenin, no obstante, no se ha borrado sin suscitar al menos algunos ecos. Pienso especialmente en pensadores como Gramsci, ya citado, y también como Brecht, dirigente revolucionario y hombre de teatro, ambos a la vez finos dialécticos y experimentadores de prácticas novedosas. No por casualidad ellos han intentado pensar ese cortocircuito de la revolución y del "orden nuevo" (Gramsci), o del "gran orden" (Brecht). *Quisiera terminar esta intervención con algunas líneas* de este último, pues me parece que ellas enuncian bajo una forma muy concisa esa dialéctica de las mediaciones en desaparición, altamente paradójicas, cuyo despliegue marca también su pérdida. Sucede en una China imaginaria y habla el maestro Ken Yeh, alias Brecht mismo: "si queremos poner en pie un Estado fuerte de carácter transitorio, es decir un Estado que se atrofia a medida que su función se atrofia, es decir un Estado que muera de éxito, hay que dar al gobierno la forma dialéctica, es decir instituir un conflicto saludable"²³

- * Texto de una conferencia pronunciada en la Casa Francesa de Oxford el 2 de marzo de 2000. Agradezco a Alain Badiou, especialmente por la acogida que dio a mis objeciones. Debo también agradecer a S. Budgen, N. Hewlett y S. Zizek, quienes no me han escatimado su apoyo, y expresar mi reconocimiento a Peter Hallward, que aceptó discutir estas páginas.
- 1 A. Badiou, *Abrégé de mélapolitique*, Paris, Seuil, 1998. "Prólogo: Filósofos resistentes", pp. 9-17.
 - 2 L. Althusser, "Contradiction et surdetermination", en *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, pp.85-128
 - 3 Cf. L. Althusser, "L'unique tradition matérialiste", *Lignes*, n° 18, 1993.
 - 4 A. Badiou, "L 'être et l 'événement", Paris, Seuil, 1988, p. 259 *passim*.
 - 5 Como señala J.-J. Lecercle ("Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou", *Radical Philosophy*, n° 93, 1999), la "verdad" según Badiou no lleva en ningún caso a un Sentido. Además, podríamos agregar, ella está concebida sobre el modelo de la más anti-hermenéutica de las disciplinas, las matemáticas.
 - 6 *Ibid.*, p.232
 - 7 Ver ese "pequeño" gran libro que es *L 'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Paris. Hatier, 1993
 - 8 *Ibid.* , pp. 29-36
 - 9 Cf. *Abrégé de mélapolitique*, op. cit., p. 101.
 - 10 *Ibid.*, pp. 49 y 152.
 - 11 Se tropieza aquí con una dificultad más general, que ha sido destacada por los análisis de Peter Hallward, a saber, la dificultad de las categorías badiousianas para producir algo así como criterios de *especificación* entre situaciones, de las que sólo se debe presumir la inconmensurable diferencia autodeclarada. El recurso de Badiou, de importancia fundamental, a la teoría de los conjuntos, que define una situación por la simple relación de pertenencia de tal o cual elemento a ésta, le impide en efecto toda referencia a las relaciones constitutivas *entre* esos elementos, siendo tales relaciones, por definición, autocontradicitorias desde el punto de vista de la teoría de los conjuntos. Cf. P. Hallward, "Generic Sovereignty. The Philosophy of A. Badiou", *Angelaki*, n°3.3, 1998. "The Singular and the Specific: Recent French Philosophy", *Radical Philosophy*, n° 99, 2000.
 - 12 *Abrégé de mélapolitique*. op. cit., p. 118.
 - 13 Ver la célebre segunda parte del *Conflit des facultés*.
 - 14 *Ibid.*, p. 136
 - 15 *Ibid.*, p. 125
 - 16 Especialmente en *D'un désastre obscur. Di-oit, Étal, Politique*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1991, donde es útil sobre todo como contraposición a la subsunción de la política bajo la instancia del derecho.
 - 17 *Ibid.*, p. 95. El subrayado es mío [del autor]
 - 18 En un libro reciente, que tuvo cierta notoriedad, C. Dejours traza un paralelismo sistemático (que no es de ningún modo una amalgama) entre el traumatismo infligido por el funcionamiento actual de la empresa capitalista y el "mal banalizado" y la imposición del trabajo en campos de concentración en tiempos de la segunda guerra mundial. La negación de este paralelo por los dominadores de hoy, y por sus ejecutivos, se parece entonces al "borrado (material y simbólico) de las huellas" dejadas por ésta, borrando al que, pensando en la posteridad, se entregaron los nazis. Cf. C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
 - 19 L 'être et l 'événement, op. cit,p.475
 - 20 Reformulo libremente la argumentación desarrollada por S. Zizek en *The Ticklish Subject*, Londres y New York. Verso, 1999. Cf. también su colaboración en el presente número.
 - 21 Cf. E. Balibar, *La crainte des masses. Philosophie et politique avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 27 *sq.*, p. 234 *sq.*
 - 22 "El leninismo es ante todo un marxismo victorioso". *Peut-on peitser la politique?*, Paris, Seuil, 1985, p. 27. "Yo no soy el primero en arriesgar la comparación que hace [de Pablo] un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equívoco" *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 2,
 - 23 B. Brecht, *Me Ti. Livre des retournements*. Paris, L'Arche, 1978, p. 81.

Tomar en serio la dominación: una crítica republicana del liberalismo

Christian Lazzeri

DESDE hace unos veinte años se asiste, en el dominio de la filosofía política y de la historia de las ideas políticas, a una tentativa de reactualizar la tradición republicana. Esta tentativa presenta la particularidad de estar construida, en lo esencial, en oposición al pensamiento y la práctica política del liberalismo. La tradición republicana ha mantenido con la política liberal relaciones complejas de oposición y permeabilidad antes de que esta última la suplantara a partir de comienzos del siglo XIX, si bien continuó ejerciendo efectos intelectuales y políticos en forma intermitente. A no dudar, los trabajos historiográficos de John Pocock¹ han desempeñado un papel de primer nivel en el redescubrimiento contemporáneo de esta tradición, al establecer a través de una minuciosa reconstrucción, la continuidad temática en la defensa de la libertad republicana desde el pensamiento político florentino hasta la revolución inglesa del siglo XVII y la revolución americana. La presentación de esta vasta "migración cultural" a través del tiempo y el espacio² estaba sostenida por la idea según la cual la tradición republicana constituía una alternativa radical a la tradición liberal basada enteramente en el predominio de la cultura jurídica. Los instrumentos ético-jurídicos y el lenguaje de la ley natural, del contrato, de la obligación moral y jurídica, debían ser reemplazados, en el marco de la tradición republicana, por los rasgos distintivos de la *vita activa*, del *vivere civile*, de la virtud cívica bajo la forma de la participación política y militar en la vida de la ciudad. También había que sustituirlos por la apelación al bien común definido por la deliberación colectiva y el gobierno de la ley, la promoción de la independencia individual y colectiva y el desafío a los mecanismos de la sociedad mercantil capaz de corromper las costumbres cívicas. Sin entrar en las discusiones historiográficas y filosóficas a que dio lugar la reconstrucción de Pocock³ se pueden adelantar tres grandes problemas vinculados a la conceptualización de la tradición republicana y a sus efectos políticos: el primero se refiere a la *unidad teórica* de esa tradición; el segundo, contradependiente del primero, a la *delimitación* de las fronteras entre el republicanismo y el liberalismo; y el tercero se relaciona con los *criterios de reinterpretación* de la tradición con miras a su capacidad para constituirse hoy en proyecto político.

La reconstrucción de Pocock tenía ciertamente a hacer resaltar la unidad de la

*Christian Lazzeri: profesor de filosofía en la Universidad de Franco Condado. Últimas publicaciones: *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, 1998, y *Politiques dell'Intérêt* (con D. Reynié), Imprenta de la Universidad de Franco Condado, 1999. Sus investigaciones se ocupan de la filosofía ética y política clásica y contemporánea.

tradición republicana en su oposición al liberalismo y en su capacidad de constituir una alternativa política respecto de éste. Pero lo hacía movilizando una hipótesis de lectura según la cual el republicanismo de Maquiavelo y del pensamiento inglés del siglo XVII debían ser entendidos como una reposición de la concepción aristotélica de la vida pública. Ésta aparece en Aristóteles como una realización de la esencia humana que hace que el bien propiamente ético del hombre privado se prolongue en la participación cívica del hombre público, siendo cada uno de esos bienes la condición del otro. Esta lectura que destacaba el papel fundamental de la virtud política y de la participación cívica ha sido refutada de diversas maneras⁴, y una de ellas, surgida de los trabajos de Q. Skinner, proponía otro esquema de lectura: la participación cívica comoapelación política respecto del bien común no se desprende de ninguna manera de una reposición de las tesis aristotélicas, sino de una renovación de las de Cicerón y los historiadores romanos como Salustio y Tito Livio, que insisten en la necesidad de evitar toda forma de dependencia política⁵. Pero, con el republicanismo de Maquiavelo y de algunos de sus sucesores ingleses, esta crítica de la dependencia y esta valorización de la participación cívica se comprenden a partir de la necesidad de proteger, de manera casi instrumental⁶, una forma de "libertad negativa" *avant la lettre* que amenazaría a todo fenómeno de dependencia. La ley puede, si es necesario, obligar a los ciudadanos reticentes a ese "servicio cívico" de defensa de la libertad⁷. Esa rivalidad entre principios de lectura en la conceptualización de la unidad de la tradición puede reducirse al hacer intervenir opciones institucionales, con lo cual la opción republicana no es compatible con la existencia de un poder monárquico⁸; al optar o bien por una versión constitucionalista-legalista o patriota-cívica de la defensa de la libertad política⁹; al privilegiar una opción conflictiva o fundada sobre la concordia para instaurar y conservar la libertad política¹⁰. De modo que la cuestión es en realidad saber bajo qué forma y con qué rasgos distintivos conceptualizar la unidad de la tradición republicana.

En segundo lugar, la oposición del republicanismo y el liberalismo no era posible más que en la medida en que el primero sostuviese un conjunto de tesis capaces, por lo menos, de trazar una clara línea de demarcación entre las dos doctrinas, lo que está lejos de ser unánimemente acordado. Numerosos autores liberales o republicanos han subrayado que el lenguaje del constitucionalismo republicano les era común¹¹; que la noción de participación cívica no era extraña al liberalismo¹²; que el concepto de libertad negativa podía ser utilizado dentro del marco de las dos doctrinas¹³ y que el concepto de derecho natural era utilizado por los autores republicanos¹⁴. En estas condiciones, ¿existe un "núcleo" irreductible de convicciones y creencias capaces de sustentar esta oposición declarada entre las dos doctrinas?

En tercer lugar, la tradición republicana parece padecer ciertas limitaciones históricas perjudiciales para la formulación de un proyecto político contemporáneo: se forja una concepción generalmente masculina de la ciudadanía, muestra un interés poco desarrollado por la esfera económica, generalmente considerada de manera negativa y paradójicamente acompañada, en los republicanos clásicos, por la fijación de un umbral económico a la ciudadanía. Restablece, a pesar de su concepción de la igualdad política, una diferencia entre los ciudadanos en cuanto a la posesión de virtudes cívicas que permite a unos más que a otros refundar el orden político. Puede introducir

subrepticiamente una asimetría entre gobernantes y gobernados que permite a los primeros invocar creencias colectivas (de naturaleza religiosa, por ejemplo) para disciplinar la conducta de los segundos y movilizarla para tareas cívicas. Puede, por fin, juzgar la situación de los extranjeros de manera ambigua, considerándolos según el caso como factores de crecimiento demográfico que refuerza el poder del Estado, pero capaces también de alterar la solidaridad cultural que sirve de referente para los vínculos cívicos. ¿Hay que considerar entonces esas características como otras tantas limitaciones "premodernas" del proyecto republicano que éste debería superar para poder reformularse hoy¹⁵?

Precisamente en el punto de articulación de esos tres problemas es donde se hacen presentes los trabajos de Philip Pettit, sin duda uno de los teóricos más claros y consecuentes de un republicanismo al que estas cualidades suelen faltarle. Al considerar esos tres problemas uno por uno, los trabajos de Philip Pettit se proponen en primer lugar construir un modelo teórico del republicanismo capaz de unificar conceptualmente las tesis esenciales de esta tradición, darles fundamento y jerarquía definiendo el núcleo teórico de la doctrina y dotándola de un lenguaje común capaz de establecer comunicación entre sus distintas variantes y fijar sus objetivos políticos. Los instrumentos conceptuales de esta refundación surgen principalmente del individualismo metodológico, y dentro de éste, de la teoría microeconómica neomarginalista, de las teorías del *common knowledge* y toma prestadas algunas tesis de las teorías de la elección racional. Semejante perspectiva metodológica ilustra las tesis de Ch. Taylor o de J. Elster según las cuales no existe ninguna relación de principio a consecuencia - como se suele suponer con rapidez - entre el individualismo metodológico y el liberalismo que supuestamente funda¹⁶.

En segundo lugar, si el republicanismo puede constituir una alternativa crítica respecto del liberalismo, es a través de un principio de *demarcación* que permita distinguir claramente dos concepciones opuestas de la libertad política: este principio es el de la *libertad en tanto no-dominación* en base al cual se genera una analítica del poder, una doctrina de los derechos y de la ley, de la estructura de las instituciones republicanas, de las políticas públicas y de las virtudes cívicas específicamente republicanas. Esto no excluye de ninguna manera, como se verá, que los partidarios del liberalismo eleven nuevas objeciones. Pero el debate se hace más claro y tal vez más fácil de dirimir porque se reformula en un lenguaje más formal y más potente en ciertos aspectos que el de la tradición.

En tercer lugar, la tentativa teórica de Pettit encara explícitamente ampliar el proyecto republicano más allá de sus limitaciones históricas por medio del principio de la libertad como no-dominación hasta tratar de refundar, *sobre sus propias bases*, ciertos aspectos del proyecto socialista o feminista, manifestando un marcado interés por el proyecto ecologista y las cuestiones del multiculturalismo. Es imposible examinar en un espacio tan restringido si tal programa está cumplido. Pero se puede al menos exponer el principio sobre cuya base Pettit intenta hacerlo.

Una primera formulación parcial de ese proyecto se halla en el capítulo 6 de la tercera parte de su libro, *The Common mind*¹⁷, así como en el capítulo 5 de un libro escrito en colaboración con John Braithwaite, *Not Just Desert. A republican theory of criminal justice*¹⁸, y en diversos artículos¹⁹. Pero es sobre todo en su libro

*Republicanism. A theory offreedom and government*²⁰ donde este proyecto se encuentra formulado en toda su amplitud. Su estructura de base reside en la construcción del concepto de libertad como no-dominación, y éste se elabora en una confrontación con el concepto clave del liberalismo político, el concepto de libertad negativa en la versión ya "clásica" propuesta por I. Berlin. Este último no fue el inventor del concepto ni del nombre, el cual ya había sido pensado, reformulado y bautizado por una larga línea de pensadores tales como W. Blackstone²¹, W. Paley²², J. Bentham²³, B. Constant²⁴, H. Sidgwick²⁵, que paradójicamente comienza con Hobbes²⁶; pero sí expuso claramente su contexto y sus consecuencias confrontándolo con lo que él consideraba como su opuesto, esto es, el concepto de libertad positiva. Esquemáticamente, Berlin oponía los dos conceptos, mostrando que el primero responde a la pregunta: "¿cuál es el campo en el interior del cual un sujeto - individual o colectivo - debe o debería poder hacer o ser lo que es capaz de hacer o de ser, sin injerencia de otros?"²⁷. La libertad a que se refiere aquí Berlin consiste en el conjunto de acciones que un sujeto individual o colectivo puede realizar sin ninguna interferencia exterior capaz de impedírselo. Definida principalmente a partir del parámetro de la coerción (obstrucción física o amenaza), la libertad negativa varía así de manera directamente proporcional a la apertura del campo de oportunidades de acción²⁸, independientemente de las que puedan ser las preferencias de un agente y de la manera en que éstas estén sometidas o no a un determinismo ". Dentro de tal concepción, la ley y el poder encargado de hacerla aplicar, aunque procuren proteger esa libertad, siempre se los concibe como practicando una restricción del campo de oportunidades. Sin contar con que el instrumento de garantía puede interferir en esta esfera de libertad de manera tal que poco le falte para garantizarse contra el instrumento mismo. Así, las consecuencias jurídico-políticas de semejante concepto residen siempre en una estrategia de protección de esta libertad negativa. Del lado opuesto, el concepto de libertad positiva se define por el deseo del agente de ser dueño exclusivo de sus propias preferencias y por la puesta en acción de las capacidades que le permiten hacerlo sin que nada exterior pueda interferir para desposeerlo de esa facultad³⁰. Una de las variantes de esta propiedad desemboca en lo que Berlin denomina la estrategia de "autocomplimiento" racional del agente, por la cual éste tiene como meta ser racionalmente amo de sus preferencias³¹. En esas condiciones, sería contradictorio gobernar así sus propias preferencias y ser apartado del proceso político que presupone ese gobierno para existir y que puede a su vez ayudar a su desarrollo. Pero esta participación cívica puede tener por efecto convertir esa forma de autocomplimiento en estrategia de opresión, desde que los gobernantes pretendieran imponerla, interfiriendo precisamente así en el campo de oportunidades de todo agente que se negara a realizar tal programa elevado al rango de bien común³². El único medio de evitar tal posibilidad de opresión que Berlin atribuye indiscriminadamente al racionalismo de Spinoza, al de Fichte, de Hegel, a las teorías sociales de Comte y de Marx, consiste en optar deliberadamente a favor de una defensa intransigente de la libertad negativa. Berlin recomienda sin embargo no cerrar los ojos ante el costado político y social de un régimen liberal que se limitara solamente a tal defensa incondicional. Pero la contrapartida de semejante opción es que, según los argumentos de Paley y de Sidgwick retomados por Berlin, la protección de la libertad negativa no está naturalmente ligada a la existencia de un régimen democrático: tanto

puede éste oprimir a sus ciudadanos como un régimen autoritario puede no interferir en el arbitrio de sus propias preferencias por los sujetos. La cuestión esencial, entonces, no es saber "quién me gobierna" sino "hasta dónde el gobierno se injiere en mis asuntos. Es en esta diferencia donde reside en definitiva la oposición entre esas dos concepciones de la libertad, la negativa y la positiva"³³.

De este punto parte la crítica que Pettit dirige al liberalismo y ella comienza por rechazar la alternativa de Berlin entre la libertad positiva y la libertad negativa en beneficio de una tercera forma de libertad que no se reduce a ninguna de las dos primeras: constituye una crítica de la libertad negativa y una condición de la libertad positiva. En la medida en que la conservación de la libertad negativa no se acompaña necesariamente de una opción democrática, es perfectamente posible que un poder autoritario tolere esferas de libertad negativa en las cuales no practique interferencia coercitiva alguna. La extensión del dominio de oportunidades privadas del agente permanece intacta respecto de toda interferencia efectiva, aunque el poder en cuestión disponga siempre de la capacidad de interferir a voluntad sobre las oportunidades de los sujetos y que pueda llegar a hacerlo. En esas condiciones, al restablecer, bajo una forma moderna, un concepto clave del pensamiento jurídico romano codificado en el *Digeste*, que distingue entre quien es *suijuris* (regido por su propio derecho) y quien es *alteriusjuris* (regido por el derecho de otros), Pettit explica que aquí hay dependencia y dominación, incluso sin interferencia³⁴. A la inversa, es posible que los individuos se pongan de acuerdo para limitar sus propias oportunidades sobre la base de leyes y de instituciones que ellos concurren a generar y en ese caso puede bien haber interferencia y coerción, pero sin dominación. Se puede así distinguir una dominación sin interferencia, una interferencia sin dominación, una *dominación con interferencia*, y, por cierto, una no-dominación sin interferencia.

¿Se puede ahora delimitar con más precisión esta no-dominación y producir un concepto de la misma en la medida en que se sabe que ella equivale a una forma de independencia? Esto es posible especificando que una relación de dependencia concierne tanto a las oportunidades como a las preferencias de los dominados. Se dirá así en primer lugar que hay dominación si un agente (individuo, grupo social, institución) es capaz de interferir de manera intencional o no por coerción física sobre el cuerpo del agente para limitar sus oportunidades de acción; pero también puede elegir una manera más económica de interferir en las preferencias del agente, la amenaza, que lo conduce a actuar o no actuar. Por fin, es posible practicar interferencias sin amenaza para modificar las creencias o deseos de los agentes sobre la base de competencias técnicas, de legitimación cultural, de autoridad política, de posiciones ideológicas, todo lo cual conduce al mismo resultado³⁵. De ello resulta, para los dominados, una reducción de la opción de alternativas que pueden elegir o una alteración de la utilidad esperada de esa misma elección por aumento de sus costos, una incapacidad de planificarlas y una estrategia de adhesión constante respecto de los dominadores. Por último, en la medida en que esta relación de dominación sea objeto de un saber común (*common knowledge*), cada uno sabe que el otro sabe que él sabe y que los otros saben que él sabe, etc., que existe tal asimetría. Y esta refracción de la dominación en la conciencia común refuerza la relación de dominio.

Para que esta dominación sea reconocida como tal, es necesario que la interferencia

potencial del dominador sea entendida como *arbitraria*, y solamente lo es si al dominador le es posible elegir interferir o no según su buena voluntad sin tener en cuenta las preferencias de los afectados, es decir, sin preocuparse de la importancia que para ellos tiene su propia elección. La noción de lo arbitrario como definitoria de la dominación es ante todo una cuestión de procedimiento, por así decir, en el sentido de que basta considerar el principio de la interferencia y su fuente y no tener en cuenta su contenido o el efecto producido, aun cuando en general sea como se dijo más arriba: en rigor, la benevolencia eventual de los amos no cambia en nada la relación de dependencia que crea al dominador y al dominado. Esto se podría ilustrar con el ejemplo de la relación salarial, en la cual la racionalidad económica puede conducir al empleador a no interferir concretamente de manera coercitiva en la esfera de libertad del asalariado. Pero su voluntad puede adueñarse de las oportunidades de acción y las preferencias de este último mediante el dominio ejercido sobre sus recursos, la posible ruptura del contrato de trabajo, la intervención sobre las condiciones de trabajo ... Todo ello tiene más chances de producirse cuanto que él puede exigir una protección de la libertad negativa por la cual ejerce el dominio de sus propios recursos sin que el Estado pueda intervenir sino como garante de la ejecución del contrato de trabajo entre dos voluntades "libres"³⁶. Este tipo de dominación aparece también bajo otras formas: en la relación hombre/mujer, y puede ser detectada en las relaciones entre cultura dominante y cultura dominada o en la manera de atentar contra el medio ambiente³⁷.

Tal formulación del concepto de dominación pone en claro que el concepto de libertad negativa peca *por defecto* en la medida en que, al reducir el daño sufrido por el agente por la sola limitación de sus oportunidades, limita sin embargo su libertad en tanto no-dependencia. Pero por otro lado, resulta evidente que ese mismo concepto peca *por exceso* en la medida en que toda protección contra la dominación que reduzca ciertas oportunidades de acción no puede pasar por una limitación de la libertad del agente como no-dependencia. Y de hecho, la interferencia sin dominación es posible cuando ella surge de dispositivos institucionales y legales que concuerdan con los intereses y los objetivos de los individuos dominados, que son el producto de su voluntad y de su participación y que los protegen de toda interferencia arbitraria real o posible bajo las formas examinadas. Pero esta protección sólo es real en la medida en que no se ejerza de manera arbitraria y que las leyes y las instituciones no ejerzan dominación sobre aquéllos a quienes deben proteger.

La no-dominación aparece así como un ideal político. Pero éste no puede ser confundido con una estrategia de autocumplimiento. Por una parte, puede haber no-dominación sin que haya autocumplimiento, pero por otra parte, también puede haber dominación con autocumplimiento (esto no es imposible). No obstante, el ideal de no-dominación es más fundamental pues favorece el ser dueño de sí sin por ello asignar al Estado el objetivo de promoverlo con los riesgos - advertidos por los liberales - que ello entraña. Como el ideal liberal de no-interferencia, la no-dominación comporta en principio un beneficio *instrumental*, aparece como un reductor de la incertidumbre relativa a las posibilidades de planificación que se le dejan al agente; permite evitar la sumisión y la adhesión hacia los dominadores anticipando sus deseos, lo que posee un costo elevado en la medida en que en los dos casos es necesario que el agente reduzca

sus propias opciones para consentir las de los otros o anticiparlas. Por fin, permite evitar la posibilidad de un *common knowledge* de cada parte en que cada uno sabe que el otro es dominador o dominado.

Se puede también definir la no-dominación diciendo, a la manera de Rawls, que ella constituye un *bien primario*, es decir, algo que un individuo tiene razones instrumentales para querer, no importa lo que pueda querer por otra parte: algo que le promete resultados que él desea, cualesquiera sean las cosas a las que da importancia y las desea. Existe una reversibilidad de principio entre reducir la dominación y obtener los tres efectos benéficos de que hemos hablado, y obtener esos efectos benéficos reduciendo la dominación. En consecuencia nadie puede ser indiferente al bien que permite la libertad como no-dominación. Pero eso no quiere decir que solamente haya que considerar la no-dominación como un bien de esa naturaleza, pues la no-dominación es asimismo un bien que debe ser considerado *por si mismo reconociendo que posee un valor per se* a partir del momento en que la no-dominación reduce toda estrategia de subordinación, en que define al individuo como capaz de gozar de su propia estima, de ser tenido en cuenta en sus propias elecciones y que no puede ser apartado sin razón³⁸. Sobre esta base se puede intentar concebir un orden institucional y un conjunto de políticas públicas destinadas a asegurar el goce de tal bien. Tal es el objeto de la segunda parte del libro de Pettit que no podemos evaluar aquí. Sea de ello lo que fuere, resulta que - simplemente expuesto por sí mismo - el concepto de libertad como no-dominación (aunque Pettit no sea el único autor en construirlo) se revela como un instrumento importante, no sólo para responder a los dos primeros problemas de la tradición republicana (unidad de la tradición, diferencia con el liberalismo³⁹) sino también para evaluar el tipo de libertad consentido en tal o cual tipo de formación social y para diseñar alternativas políticas contemporáneas necesarias (tercer problema).

Un concepto tal puede sin embargo ser sometido a discusión respecto de tal o cual de sus predicados. Desde este punto de vista, es posible plantear tres tipos de objeciones respecto de la construcción de Pettit: la primera emana del campo republicano, la segunda del campo liberal, y la tercera es irreductible a uno y otro. Las dos primeras objeciones presentan la particularidad de llegar al mismo resultado por dos vías diferentes, al poner en tela de juicio ya sea el *exceso* o el *defecto* atribuido al concepto de libertad negativa. La primera objeción se formula en el marco de la reconstrucción histórica del republicanismo inglés propuesta por Q. Skinner. Este último contesta, con los autores clásicos, que una interferencia arbitraria no puede ser pensada sobre la base del concepto de libertad negativa. De hecho, es perfectamente posible concebirla a partir de ahí, en la medida en que la dependencia respecto de un dominador no pueda comenzar sino como una restricción efectiva en el marco de la libertad negativa puesto que los sujetos no pueden ejercer sus derechos civiles⁴⁰. Por otro lado, esos autores no conciben en absoluto la ley republicana como un tipo de interferencia que no restringe la libertad: la diferencia entre el reino de la ley y el gobierno por prerrogativa personal no está en que el primero deje a los individuos en plena posesión de su libertad mientras que ello no sucedería en el caso del segundo. En cambio, la diferencia es que el primero no hace más que obligarlos a ser libres, mientras que el segundo los deja además en un estado de dependencia⁴¹, lo cual no excluye que Skinner pueda repro-

char a los liberales el no interesarse en las *condiciones* de organización de la libertad que vinculan explícitamente el concepto de libertad negativa a la participación cívica en el gobierno para evitar dependencia y coerción. La otra objeción proviene del campo liberal y sostiene también que es perfectamente posible deducir el concepto de libertad como no-dominación del concepto mismo de libertad negativa. En un artículo⁴², K. Kristijansson explica que los teóricos de la libertad negativa reconocen que si R ejerce un poder sobre P, en la medida en que ese poder dependa de la sola voluntad de R, es posible que incluso sin interferencia real de R (y en rigor sin que él interfiera jamás)⁴³, P no pueda hacer X a voluntad por temor: P ve restringido su campo de oportunidades, pero sus preferencias también son afectadas y en esas condiciones no es considerado libre. A la inversa, toda intervención de la ley se concibe en efecto como restricción de las oportunidades de un agente, pero los liberales aceptan esta restricción y la desean porque está compensada por el crecimiento de otras formas de libertad de acción. Así, Kristijansson llama restricción de libertad aceptable a lo que Pettit llama libertad a secas, y habría acuerdo sobre la noción si no sobre la palabra. Se podría replicar: 1) que el concepto de dominación es más amplio que el concepto de coerción (a menos de equiparar los dos como Skinner) y que no se ve cómo se podría deducir la no-dominación de la libertad negativa; 2) pero, suponiendo que los liberales acepten (1) deben aceptar también sus consecuencias y por lo tanto oponerse a toda dominación económica, cultural y humana en general (ver más arriba), cosa que quizás no estén dispuestos a conceder mientras sigan siendo liberales.

La tercera objeción es de naturaleza diferente. Sostener, como lo hace Pettit, que la dependencia, aun sin coerción, constituye una dominación que se opone a la importancia que pueda tener para un agente el hecho de realizar su propia elección, es completamente admisible. Sostener en cambio que la libertad como no-dominación, sea o no un bien puramente instrumental, es un "deseo humano profundo y universal"⁴⁴ no es nada más que un *postulado*. Y este postulado crea, mientras tanto, una situación problemática, pues si se rehusa aceptarlo, toda la construcción de Pettit se hace puramente hipotético-deductiva y reviste la siguiente forma: *si* los agentes no desean ser dominados, *entonces* deben querer todas las consecuencias que derivan del concepto de libertad en tanto no-dominación. Pero ¿a condición de qué y en qué condiciones lo desean⁴⁵? Para esbozar una respuesta, hay que volver a la tercera alternativa entre el concepto de libertad negativa y el de libertad positiva que Berlin descartaba desdeñosamente como una especie de fenómeno étnico, comunitario y nacional: el *reconocimiento*⁴⁶. Es el deseo de ser reconocido, es decir la posibilidad de ser confirmado en sus elecciones y considerado como individuo capaz de hacerlas, lo que contribuye a fundar a la vez la identidad individual y la autoestima: es lo que hace entrar a los individuos en conflictos de reconocimiento cuyo costo se considera inferior a la restricción de las propias elecciones para invertir las relaciones de dependencia y definir las condiciones efectivas del acceso a la ciudadanía. Desde este punto de vista, Hegel constituye sin duda una referencia para el pensamiento político contemporáneo, pero Maquiavelo o Spinoza también han contribuido a definir tal concepto, así como las condiciones para su puesta en práctica⁴⁷. A falta de un análisis y de una reconstrucción conceptual al respecto, la libertad como no-dominación corre el riesgo de quedar "en descubierto" y las consecuencias políticas que de ella se derivan, sin fundamento.

- 1 Cf. *Le moment machiavélien. La pensée politique Florentine et la tradition Atlantique*. Paris, PUF, 1997 (la edición americana data de 1975); id., *Vertu, commerce et histoire*. Paris, PUF, 1998 (la edición inglesa data de 1985).
- 2 Cf. J. Pocock, "Between Gog and Magog: the republican thesis and the ideology Americana", en *Journal of History of Ideas*, 48, 1987, pp. 325-346.
- 3 Cf. I. Kramnick, "Republican revisionism revisited", en *American Historical Review*, 87, 1982, pp. 629-664; R. Fallón, "What is republicanism and is it worth reviving?" en *Harvard Law Review*, 102, 1989, pp. 1695-1735; D. I. Rodgers, "Republicanism: the career of a concept", en *The Journal of American History*, 79, 1992, pp. 11-38; M. Geuna, "La tradizione repubblicana e i suoi interpreti", en *Filosofia politica*, 1, marzo 1998, pp. 101-132.
- 4 Cf. en particular W. Nippel, «Ancient and modern republicanism, "mixed constitution" and "ephores"», en B. Fontana (ed.) *The invention of modern republic*, Cambridge, U.P., 1994, pp. 7-26; I. Berlin sostiene una concepción bastante cercana a la de Pocock, cf. "L'originalité de Machiavel", en *A contre-courant: essai sur l'histoire des idées politiques*, Paris, Albin Michel, 1988. Para una crítica de esta posición, cf. Ch. Lazzeri, "Le gouvernement de la raison d'Etat" en Ch. Lazzeri, D. Reynié, *Lepouvoir de la Raison d'Etat*, Paris, PUF, 1992, pp. 99-100.
- 5 Cf. Q. Skinner, «Macchiavelli's "Discorsi" and the pre-humanist origins of republican ideas» en G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, *Macchiavelli and republicanism*, Cambridge, U.P., 1990, pp. 121-141; id. «The Italian city-republics», en J. Dunn (ed.) *Democracy, the unfinished journey*, Oxford, U.P., 1992, pp. 57-69; id., *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000, p. 31 sq..
- 6 Cf. A. Patten, "The republican critique of liberalism", en *British Journal of Political Science*, 26, 1996, p. 35.
- 7 Cf. Q. Skinner, "Deux conceptions de la citoyenneté", en *Krisis*, 16, 1994, pp. 94-110; id., "Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté", en *Libéraux et communautariens*, A. Berten, P. da Silva, H. Pourtois (eds.), Paris, PUF, 1997, pp. 209-226; id., "The idea of negative liberty" en *Philosophy in history*, R. Rorty, B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, U.P., 1984, pp. 193-221.
- 8 Cf. la reconstitución de las posiciones de los ingleses del siglo XVII partidarios de un *Commonwealth* mixto a la manera del *gobierno mixto* de Maquiavelo (H. Neville) y los partidarios de una república integral (J. Hall, F. Osborne) en Q. Skinner, *La liberté... op. cit.*, pp. 29-30.
- 9 Se trata aquí de dos versiones concurrentes del pensamiento de Maquiavelo. Para una crítica de la versión "constitucionalista" cf. Ch. Lazzeri, "Machiavel: le problème de la circularité des lois et des moeurs" por aparecer en *Machiavel, La république et la guerre*, R. Damien, A. Fontana, J.-L. Fournel, Ch. Lazzeri, J.-Cl. Zancarini, Y-Ch. Zarka, Paris, Droz, 2001. Por su lado, Ph. Pettit, yuxtapone ambas en "Liberal/communitarian: MacIntyre's Mesmeric dichotomy", en *After MacIntyre*, J. Horton, S. Mendus (eds.), Polity Press, 1994, pp. 176-204.
- 10 Cf. la posición de Maquiavelo, Sidney, Montesquieu y los autores de las Cato's letters para el primer caso y de Guichardin, Harrington, Rousseau para el segundo.
- 11 Cf. S. Holmes, *Passions and constraint. On the theory of liberal democracy*, University of Chicago Press, 1995, p. 5 sq.
- 12 Cf. S. Holmes, *Anatomy of anti-liberalism*, Harvard College, 1993, cap. XIV; J. Isaac, "Republicanism vs liberalism? A reconsideration", en *History of political thought*, 9, 1988, p. 351; J. Rawls, *Justice et démocratie*, París, Seuil, 1993, p. 315; R. Terschek, *Republican paradoxes and liberal anxieties. Retrieving neglected fragments of political theory*, Rowman & Littlefield, 1994, p. 25 sq.; C. Sunstein, "Beyond the republican revivir en *The Yale Law Journal*, 97, 1988, pp. 1539-1590. Todo el número del *Yale Journal* 97 está dedicada a la cuestión del republicanismo.
- 13 Cf. nota 6.
- 14 Cf. Q. Skinner, *La liberté... op. cit.*, pp. 22-23.
- 15 Es lo que M. Geuna llama el "lado oscuro" de varias familias teóricas republicanas en "La tradizione repubblicana", op. cit., p. 123 sq.
- 16 Cf. Ch. Taylor, "Cross-purposes: the liberal-Communitarian debate" en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Harvard, U.P., 1989, pp. 159-181; J. Elster, "Marxisme et individualisme méthodologique" en P. Birnbaum, J. Leca (eds.), *Sur l'individualisme*, Presses dela Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, pp. 60-72.
- 17 Cf. Ph. Pettit, *The common Mind. An essay on psychology, society and politics*, Oxford U.P., 1993, p. 309 sq.
- 18 Cf. Ph. Pettit, i. Braithwaite, *Not Just Desert. A republican theory of criminal justice*, Oxford Clarendon

- Press, 1990, p. 55 sq.
- 19 Cf. id., "Negative liberty, liberal and republicain", en *European journal of philosophy*, 1993, 1, pp. 15-38; "Liberalism and republicanism", en *Australasian journal of political science*, 28, 1993; "Freedom as antipower", *Ethics*, 1996,106, pp. 576-604; id., "Freedom in thoughts and action" en *Journal of philosophy*, 1996, 93, pp. 225-239; id. y M. Smith, "Freedom in belief and desire" en *Journal of philosophy*, 1996, 93, pp. 429-449.
- 20 Cf. id., *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford U. P., 1999
- 21 Cf. W. Blackstone, *Commentaries of the laws of England*, Oxford, 1765-1769, Vol. 1, p. 130.
- 22 W. Paley, *The principles of moral and political philosophy*, Londres, 1785, p. 443 sq.
- 23 J. Bentham, en una carta de 1776, bautiza el concepto de libertad negativa, cf. Ph. Pettit, *Republicanism ... op. cit.*, p. 44.
- 24 Cf. B. Constant, "De la liberté des Anciens et des Modernes" en *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980, pp. 265-291.
- 25 Cf. H. Sidgwick, *The elements of politics*, Londres, 1897, 2nd ed. pp. 45, 375.
- 26 Cf. Hobbes, *Léviathan*, Sirey, 1971, Cap. XXI, pp. 221-222; XIV, p. 129.
- 27 Cf. Berlin, "Deux conceptions ...", *op. cit.* p. 171.
- 28 Cf. *ibid.*, pp. 38, 40,46, 52, 171-172, 176-210.
- 29 Cf. *ibid.*, p. 38, en esta perspectiva es perfectamente posible que las preferencias del agente estén sometidas a un determinismo estricto (como en Hobbes), pero se lo considera libre en la medida en que ninguna interferencia exterior restrinja su campo de oportunidades.
- 30 Cf. *ibid.*, p. 179 sq.
- 31 Cf. *ibid.*, pp. 189-201.
- 32 Cf. *ibid.*, pp. 196-197.
- 33 Cf. *ibid.*, pp. 178-179; 53-54. Para una discusión ulterior sobre el concepto de libertad negativa a fin de refinar o modificar algunos de sus predicados, cf. G. MacCallum, "Negative and positive freedom", en *Liberty*, D. Miller ed., Oxford U. P., 1991, pp. 100-122; D. Miller, "Constraint of freedom" en *Liberty*, op. cit., pp. 66-86; M. Levin, "Negative liberty" en *Social philosophy and policy*, 2, 1984, pp. 84-100.
- 34 Cf. Ph. Pettit, *Republicanism ...*, *op. cit.*, pp. 17, 22, 73. Esta posición se aproxima bastante a la concepción de las transferencias de derechos defendida por Spinoza en el *Traité politique*, Cap. II, §§ 10-11.
- 35 Cf. *Ibid.*, p. 59.
- 36 Cf. *Ibid.*, p. 142.
- 37 Cf. *Ibid.*, p. 135-140.
- 38 Cf. *ibid.*, pp. 91, 96. Ver también "Freedom with honor. A republican ideal" en *Social Research*, 64, n° 1, 1997, p. 52 sq. El número de la revista está consagrado al tema del interesante libro de A. Margalit *The descent society*, trad. francesa *La société décente*, Climats, 1999.
- 39 Para otro intento de distinción del liberalismo y el republicanismo, cf. M. Philip "Republicanism and liberalism: on leadership and political order. A review" en *Democratization*, 3, n° 4, 1996, pp. 383-419.
- 40 Cf. Q. Skinner, *op. cit.*, p. 56; p. 102: "Me he esforzado ya en demostrar que los teóricos neorromanos son teóricos de la libertad negativa".
- 41 Cf. *ibid.*, p. 102. Notas 53-54, punto de vista que Skinner retoma por su cuenta, cf. ref. de la nota 7.
- 42 Cf. K. Kristijansson, «Is there something wrong with "free action"?» en *Journal of theoretical politics*, 10, n° 3, 1998, pp. 259-273; Ph. Pettit, "Comment on Kristijansson. Actions, persons and freedom as nondomination", *ibid.*, pp. 275-283.
- 43 Cf. K. Kristijansson, "Reply to Pettit and Norman", en *Journal of theoretical politics*, kop. *cit.*, pp. 292-293. Otros liberales optan también por una deducción del republicanismo sobre sus propias bases, cf. A. Thomas, "Liberal republicanism and the role of civil society", en *Democratization*, 4, n°3, 1997, pp. 26-44.
- 44 Cf. Ph. Pettit, *Republicanism ...*, *op. cit.*, p. 91.
- 45 Cf. los interesantes trabajos de H. Popitz sobre las razones de la sumisión individual y colectiva. *Phénomene der macht. Autoritat, Herrschaji, gewalt, Technik.*). C. B. Mohr, 1986, trad. it. *Fenomenologia del potere*, II Mulino, 1990.
- 46 Cf. Berlin, *op. cit.*, pp. 207-208.
- 47 Cf. A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000. Reconstrucción interesante, pero lamentablemente muy incompleta pues la secuencia Maquiavelo-Spinoza no figura en ella o sólo de manera negativa (Maquiavelo).

La trampa del individualismo¹

Dominique Lecourt*

EL CONJUNTO de los valores y comportamientos que se reúnen bajo el nombre de individualismo se halla hoy afectado por un grave equívoco, que mina el pensamiento político contemporáneo y bloquea la fuerza moral de los regímenes llamados democráticos. ¿Puede ser que el análisis y la crítica del individualismo contemporáneo sean también una condición para salir del profundo malestar que afecta a nuestra civilización?

El término individualismo fue introducido en el vocabulario filosófico francés recién en 1825, para designar la teoría que ve en el individuo el valor supremo en la esfera política, económica o moral. Entró en la lengua corriente muy rápidamente, para designar en sentido positivo la actitud de espíritu que favorece la iniciativa y la reflexión individuales, mientras que Balzac, ya en 1834, le daba un matiz peyorativo al descubrir en esa actitud una tendencia al egoísmo.

Este término forma parte de las pocas palabras en "ismo" que manifiestan por su uso "popular" la presencia activa de las categorías filosóficas en nuestro mundo, junto con, por ejemplo, escepticismo, estoicismo, idealismo ... No es indiferente que haya aparecido a principios del siglo XIX. Responde, en efecto, a la expansión de un modo de ser de los individuos que en ese momento busca afirmarse a favor del reflujo de los ideales de la Revolución Francesa.

Tomando en ese aspecto el relevo de los humanistas del Renacimiento, los pensadores del siglo XVII habían concebido al individuo humano como principio, en la medida en que aparecía como el ser que se distingue de toda comunidad, de toda tradición de hecho. Pero, a diferencia de sus predecesores, lo veían, no como un ser cuya riqueza residiría en la particularidad o la singularidad, sino al contrario, como agente de universalidad. La figura del hombre de bien resume bastante bien esta búsqueda "clásica" de la universalidad en el individuo. El hombre de bien no trata de singularizarse. Sería una falta de universalidad.

En las grandes obras de la filosofía de las Luces, la imagen del individuo es la de un ser elemental aislado, vinculado con los demás para constituir "cuerpos políticos" según la interacción de fuerzas cuyo equilibrio convenía favorecer. El modelo de la mecánica newtoniana inspiró poderosamente esas obras. Ciertamente, los pensadores

* Dominique Lecourt es filósofo, profesor de la Universidad Denis Diderot - París VII. Autor de una veintena de obras, entre ellas especialmente *Contre la peur* (reed. Quadrige/PUF, 1999), *Les piétre penseurs* (Flammarion, 1999) y el *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences* (PUF, 1999).

de aquella época se esforzaban por dar un contenido positivo, concreto, a los sistemas políticos que extraían de ese modelo. Pero en definitiva, las construcciones teóricas del "contrato social" que ponían en juego ese "átomo social" no tenían fines puramente descriptivos, su objeto era liberar los espíritus de las concepciones teológico-políticas que habían prevalecido en los tiempos feudales. Se trataba de desanudar en lo abstracto el lazo entre derecho, política y religión. Unos lo hicieron a favor de la Monarquía absoluta (Hobbes), otros contra ella (Rousseau). Los riesgos políticos de esas elaboraciones filosóficas aparecían muy claramente a los ojos de los contemporáneos.

Ese individuo átomo social desempeñaba en el pensamiento político un papel análogo al del corpúsculo en la mecánica newtoniana, pero a fin de figurar como quien toma parte en una transacción muy diferente de una interacción física, cual es la del contrato que, transportado del dominio del derecho al de la política, se supone garantiza los fundamentos de la sociedad como tal, en lugar de Dios.

Augusto Comte, que escribió después de los Cien Días, no se equivoca en esto: fustiga esa concepción del individuo como una abstracción metafísica. Y se preocupa por denunciar su carácter destructivo para todo orden social. El autor del *Système de politique positive* se pronuncia firmemente en ese sentido contra el individualismo: la concepción clásica del individuo, afirma, ha tenido su época, ha cumplido su papel histórico que consistía en destruir el antiguo orden. Es una ilusión peligrosa querer edificar sobre esa concepción una nueva unidad orgánica, estable y armoniosa de la sociedad. Es exponerse a expandir y agravar la "anarquía intelectual y moral" que amenaza a Europa desde el fin de la Revolución Francesa. Su crítica apunta a los presupuestos filosóficos (él dice "metafísicos") de la economía política. Esto lo lleva a exaltar la religión de la Humanidad como primera religión demostrada, adaptada al estado positivo del saber y de la sociedad. De esa manera bordea las posiciones de los tradicionalistas (J. de Maistre, Bonald ...); Charles Maurras y la Acción Francesa lo retomarán.

Por la misma época, otros teóricos, menos prestigiosos pero sin duda más eficaces, establecían las bases de un pensamiento del individuo que iba a moldear concretamente nuestro mundo, al tender a una atomización social - hoy a escala planetaria - que respondía a las exigencias del mercado. Georges Canguilhem comentaba siempre a propósito de ello los textos del matemático, estadístico y astrónomo belga Lambert Adolphe Quételet (1796-1874)², autor de una teoría del "hombre medio" como objeto de lo que él llamaba la "estadística moral": el sabio es aquél cuyo libre albedrío actúa como un resorte que oscila alrededor de un estado medio razonable. "Cualesquiera sean las circunstancias en que se halla, el sabio poco o nada se aparta del estado medio al que cree que debe limitarse. [...] Los fenómenos sociales, influídos por el libre albedrío del hombre, se producen, de año en año, con más regularidad que los fenómenos puramente influidos por causas materiales y fortuitas".

Pero a esta atomización corresponde en política una apatía que sólo puede ser aprovechada por la democracia en el marco de un *individualismo de masa*. John Stuart Mill, el amigo inglés de Augusto Comte, destaca uno de sus resortes esenciales: "En nuestra época, desde la clase más alta a la más baja de la sociedad, todo el mundo vive como bajo la mirada de una censura hostil y temida [...] incluso en lo que la gente hace por placer, la conformidad es lo primero que consideran; aman en masa; limitan su

elección a las cosas que se hacen comúnmente; evitan como crímenes toda singularidad de gusto" (*On liberty*, 1859).

Mi amigo el matemático y filósofo Gilies Châtelet, que acaba de dejarnos inesperadamente, halló términos mordaces para mostrar cómo ese individualismo de masa se encuentra directamente ligado a la alineación actual de la política sobre la economía. Resumía en una frase la lección a sacar de un pasaje asombroso del célebre libro de John M. Keynes, la *Teoría General del empleo y la moneda*. Todo el problema consiste en anticiparse a las anticipaciones de los demás, *ensingularizarse imitando al mundo antes que todo el mundo*, en adivinar los "equilibrios" surgidos de ciber-psicodramas actuados a escala mundial. Keynes mismo comparaba la técnica de la ubicación con "esos concursos organizados por los diarios, donde los participantes deben elegir las seis caras más bonitas de entre un centenar de fotografías, atribuyendo el premio a aquél cuyas preferencias se aproximen más a la selección media operada por el conjunto de concurrentes"³. "Cada concurrente, observaba el ilustre economista, debe elegir entonces no las caras que a él mismo le parecen más bonitas, sino las que él considera más propias para obtener los sufragios de los demás concurrentes". Y Châtelet concluía severamente: "la actitud racional no es ya la de la disciplina lúcida que exige toda autorregulación - "comprar cuando todo el mundo vende y vender cuando todo el mundo compra" - sino la que recompensa el oportunismo servil de los acróbatas de las "burbujas especulativas"⁴.

El lingüista norteamericano Noam Chomsky, por su parte, habla de "la fructífera industria del consenso" puesta en acción sistemáticamente por los ingenieros sociales, inventores perpetuos de "enemigos públicos" y de "grandes causas", como bien se ve en los Estados Unidos. En su libro *Pirates and Emperors* (Ammán Books, 1986), se encuentra un buen análisis de lo que últimamente se llama aquí el "*lynchage médiatique*" [linchamiento mediático].

El desastre humano provocado por este individualismo de masa, lo tenemos a la vista. Se puede resumir su esencia en algunas figuras simbólicas: en particular la del automovilista en un embottellamiento, encarnación de la agresividad visceral y de la histeria que se apoderan de esas "partículas elementales" que protagonizan tristes novelas. "Unidades de desesperación", "globos de angustia", los seres humanos moldeados por el individualismo de masa parecen haber perdido radicalmente toda pasión por la humanidad que no sea mortífera. Las multinacionales del sentimiento se dirigen a la "sensación pura" de esos seres privados de pertenencia. El secreto de ese desastre no es en realidad difícil de descifrar. La concepción del individuo que, en nombre de la mundialización, parece en vías de triunfar sobre el planeta entero ha sido dictada en realidad por los economistas. Así lo atestigua esta expresión del premio Nobel 1992, Gary Becker, que explica que toda vida humana no es más que la gestión óptima por un *egoísmo racional* de una conducta de supervivencia en un mundo sometido a la escasez. "Nosotros optimizamos como otros respiran! Somos la primera generación en "internalizar" con tal perfección todos los comportamientos de escasez", escribe, antes de tomar el ejemplo de la pareja: "casarse, ¿no es afrontar un mercado de bienes y servicios específico, con sus reglas, sus inversiones - los hijos - y su concepción de los recursos escasos - C.I., educación, fortuna...?" Y termina con este interrogante teórico aplastante: "¿Es durable una pareja si no logra acrecentar la función de utilidad

de cada uno de sus miembros?" Es toda la dimensión simbólica del matrimonio y de la filiación humana la que se halla así negada por esta racionalidad particular (y al menos imperiosa, si no tiránica). Pierre Legendre muestra que a esta racionalidad instrumental se puede añadir fácilmente una concepción inhumana de la sexualidad, a la cual con frecuencia dan una mano los biólogos moleculares y los médicos⁵. En esas condiciones no es asombroso que las sectas prosperen. El mercado de la angustia es hoy floreciente. Son las pasiones tristes las que dominan el mundo, para decirlo con términos de Spinoza. Esas pasiones se revelan preñadas de ferocidad, siempre dispuestas a reanimar el "odio teológico", el más cruel que pueda lanzar a los hombres unos contra otros. El individualismo de masa alimenta por reacción las formas más alienantes del comunitarismo que, sobre otros diversos modos, aniquilan las capacidades del ser humano como ser individual.

He aquí un cuadro bien sombrío, dirán ustedes. Sin ninguna duda. Al menos, por posición filosófica asumida - pero es una verdadera apuesta - no los dejaré con este panorama.

La historia del pensamiento occidental, en efecto, revela otra concepción del individuo, cuyos recursos podrían ser aprovechados para repensar la ética y la política, y emanciparnos de las caricaturas que reinan hoy en ellas.

Uno de los mejores filósofos franceses de su generación - también uno de los menos conocidos -, Gilbert Simondon, lo ha mostrado magistralmente. La noción de individuo aplicada al ser humano no puede reducirse a la de un átomo social⁶.

Pero permítanme apoyarme en un filósofo más clásico cuyo nombre señalo a menudo: Denis Diderot. Sus textos más tradicionalmente "filosóficos" (*Le rêve de D'Alembert*) como otros más literarios (*Le nevett de Rameau ou Jacques le Fatalista*), tienen por objeto mostrar que la individualidad no puede ser considerada una realidad última ni absoluta; que conviene para pensar todo ser humano singular, renunciar a una visión sustancialista del individuo. Diderot hace de él un ser siempre en devenir, relativo a la evolución del mundo y a las realidades humanas.

Epicuro, Spinoza o Goethe permiten igualmente plantear la cuestión de la que el individualismo moderno no quiere saber nada: la de la individuación o la individualización de los seres humanos. Apenas formulada, esta cuestión indica bien a las claras lo que importa: el proceso sin fin que hace que un individuo humano no haya sido ni sea jamás identificable, reductible, a una bola de billar. Cada cual no cesa de construirse, darse forma, reformarse, deformarse. Literalmente toma cuerpo, se sitúa con relación al campo de fuerzas en el que se inscribe su devenir y que él contribuye a modificar.

El ser humano individual no cesa de individuarse, haciéndose cargo de gobernar por el pensamiento ese proceso que pone siempre a los otros en juego, no desde el exterior sino transindividualmente. La alegría y el sentimiento que cada uno obtiene de todo acrecentamiento de su capacidad de actuar y de todo desarrollo de su pensamiento. Pero ese acrecentamiento y ese desarrollo sólo se logran con y por los otros. La solidaridad es esencial. La democracia, se anima a escribir Spinoza, es la más natural de las formas de gobierno. No se basa en ninguna pasión triste. Y sobre todo no sobre el temor. El individualismo de masa que encadena a los individuos en un "sí mismos" de confección, y que los hace entrar en una relación de rivalidad universal, es

de por sí violento. Hace mucho tiempo que terminamos con el narcisismo patético que se había impuesto en el mundo occidental desde hacía varias décadas para adaptarse a la tiranía del mercado. Algún día habrá que reabrir la vía de un pensamiento político inventivo, que se impondrá la tarea de tomar por base la solidaridad, a fin de adueñarnos mejor entre todos por un esfuerzo común de las necesidades naturales así como de los imperativos de la vida social, que no se limitan a una buena gestión.

La comunicación universal electrónica de Londres a Tokio, de París a Honolulu, y el cosmopolitismo de aeropuerto de los ejecutivos no constituyen de ningún modo ese tipo de apertura: la ilusión de la omnipotencia y de la omnisciencia no ha roto jamás ninguno aislamiento, en cambio lleva a la locura. Y hay cierta manera trascontinental de quedarse en sí y entre sí, que es la negación de la pasión por la humanidad que lleva el bello nombre de cosmopolitismo.

El siglo XX habrá visto, finalmente, hasta nueva orden, el triunfo del individualismo, acompañado de la degradación de la política cuya gestión amasa, con ayuda de los medios, masas atomizadas sometidas a sondeos permanentes. Esta deplorable victoria se debe sin duda a que no se ha sabido oponerle en forma perdurable más que una filosofía igualitarista que, bajo el nombre de comunismo, buscaba en definitiva, por otros medios menos sutiles y muchas veces más brutales, el mismo conformismo de masa.

El verdadero desafío para mañana será inventar un pensamiento del devenir-ciudadano que cuente con nuestra solidaridad esencial para que nos apropiemos de nuestro destino. Ello implicará primero una verdadera renovación crítica de las ciencias humanas y sociales, que, después de haber sacrificado al organicismo (o como se dice desde Hayek y Popper al "holismo"), ceden a ese verdadero vicio de pensamiento que ha sido noblemente bautizado como "individualismo metodológico". Partir del individuo ya formado con sus saberes, sus creencias, como unidad de base para comprender la vida social, es sacrificar a una robinsonada que ya no posee la frescura emancipadora de la de Daniel Defoe. Dejemos de privilegiar la particularización en detrimento de la individuación que es la única que da cuenta de la superación siempre posible del individuo. Esa superación que la forma asociativa permite experimentar mejor que ninguna otra.

- 1 Este texto está constituido por una reproducción, corregida, del de una intervención presentada en ocasión de la Asamblea General del Crédito Social de Funcionarios
- 2 *Recherches sur le penchant au crime aux différents ages* (Bruxelles, 1831) y *Sur l'homme et le développement de ses facultés o Essai de physique sociale* (Paris, 2 vol. 1835).
- 3 J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi et de la monnaie*, Payot, Paris, 1968, p. 171.
- 4 Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme desporcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés* (Exils, 1998).
- 5 Ver Pierre Legendre, Le?ons IV, *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident* (Fayard, 1985).
- 6 Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier, 1958), *L'individu et sa genèse physico-biologique* (PUF, 1964); *L'"individuation psychique et collective* (Aubier, 1989).

¿Todo es político? (simple nota)

Jean-Luc Nancy*

FLOTA en el horizonte de nuestro pensamiento una frase que reza: *todo es político*. Esta frase puede ser emitida o recibida de diversas maneras: o bien de un modo más bien distributivo (los diversos momentos o fragmentos de la existencia común surgen todos por cierta razón del momento o fragmento denominado "político", lo que le confiere un privilegio de difusión o de transversalidad), o de un modo más bien dominador (en primera o en última instancia, es la esfera "política" la que determina o rige la actividad de las demás esferas), o, por fin, de un modo integrador o de asunción (la esencia de toda la existencia es de naturaleza política). En cada uno de esos casos, el acento de la enunciación o de la recepción puede ser resignado, desconcertado, afirmativo o reivindicativo.

Esta frase en el horizonte, antes de "flotar" simplemente o vagamente, ha sido el axioma de toda una elaboración moderna. Sin duda ha constituido y consolidado el horizonte mismo durante un largo período - tal vez en realidad desde 1789 hasta nuestros días, sin que sepamos hoy mismo si "nuestros días" están todavía o no están más circumscribidos por ese horizonte. (Pero, en particular, esta frase se ha convertido en sentencia o divisa, tanto para los fascismos como para los comunismos: incluso fue sin duda, más acá de toda disparidad, su línea de contacto).

(Para no detenernos aquí, en esta breve nota, sobre lo que ha precedido a la modernidad, bastará decir lo siguiente: la política no fue "totalizante" ni para la Antigüedad, que sin duda la inventó pero no la pensó más que en la condición de una ciudad de "hombres libres": ciudad esencialmente diferencial y no "totalizante". La esclavitud por sí sola, con sus corolarios económicos, impide comprender, por ejemplo, el lugar "arquitectónico" de la política en Aristóteles según un "todo es político". En ese espacio político, el hombre libre goza de la *polis* para otros fines que los de la gestión política (por ejemplo, el *bios theoretikos*, el ocio de la vida pensante), al mismo tiempo que la *polis* subsiste sobre bases infrapolíticas (esclavitud y subsistencia sobre todo por unidades familiares). En cuanto a la política de los Estados-naciones soberanos, ésta se apoyaba en la relación con un destino de todos y cada uno que siempre pasaba más allá de la política, de una manera u otra (destino religioso, simbólico) - mientras

*Jean-Luc Nancy, profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo. Publicó una treintena de obras, entre las cuales, en relación con el presente tema: *La communauté de l'œuvre*, Christian Bourgois, 3^{ed.} 1999, *La comparution* (con Jean-Christophe Bailly), Christian Bourgois, 1991. *Le sens du monde*, Galilée, 1993, *Être Singulier Pluriel*, Galilée, 1996.

que, por otro lado, la misma soberanía conducía hacia la "política en totalidad" que llegó a ser la de los modernos.

Si hoy se dice a veces que la política está puesta en jaque o arrinconada por la economía, es por efecto de una confusión precipitada: lo que se llama ahora "economía" no es otra cosa que lo que antes se llamaba "economía política", es decir, funcionamiento de la gestión de subsistencia y prosperidad a escala, no de la familia relativamente autosuficiente (el *oikos*, la casa), sino de la ciudad (*polis*). La "economía política" ¹¹⁰ fue otra cosa que la consideración de la *polis* como un *oikos*: como una realidad colectiva o comunitaria supuestamente perteneciente a un orden natural (generación, parentesco, propiedad patrimonial: tierra, bienes, esclavos). Por lógica consecuencia, si la *oiko-nomia* se veía traspuesta a la escala de la *polis*, el desplazamiento no podía ser solamente en orden de tamaño, sino que implicaba también que *lapolileia*, el saber de los asuntos de la ciudad, fuese reinterpretada a su vez como una *oiko-nomia*. Pero esta última era a su vez y al mismo tiempo reinterpretada ya no solamente en términos de subsistencia y de prosperidad (de "vida buena") sino en términos de producción y de reproducción de la riqueza (de "tener más").

En definitiva, se trata siempre de la manera en que se interpreta la agrupación de los hombres. Se entiende como "toda política" por cuanto lo "político" es a su vez determinado como total, totalizante o englobante. Y eso es lo que ha hecho, de modo superior, al determinarse como la globalidad de un *oikos*: más precisamente, como una globalidad *oiko-logica*, la de un concurso o una concurrencia en el sentido primario de esos términos de los recursos naturales sus miembros, listo se llamó primero "fisiocracia" ("gobierno por la naturaleza").

En ese mismo tiempo, era necesario determinar la naturaleza "natural" de los miembros del *oikos* político: esto se hizo constituyendo la ciudad misma, ya no a partir de un orden autónomo y trascendente en relación con los *oikoi* (sea por fusión o por federación, siendo siempre de otra esencia que la de ellos), sino a partir de una supuesta "oikologia" originaria, una familiaridad originaria de los hombres entre sí y con la naturaleza. Así, la institución de un "cuerpo social" o de una "sociedad civil" (en el sentido primero y exacto del término: sociedad ciudadana o política) fue dada como idéntica - tendencia!, ideal u originariamente - a la institución de la propia humanidad, la cual, por lo demás, no tiene otro destino último que el de producirse ella misma como segunda naturaleza o corona naturaleza enteramente humanizada (suponiendo que tal concepto ¹¹⁰ sea contradictorio, lo que quizás sea precisamente uno de los nudos del problema...).

Según esta lógica, "todo es político" es un dato de principio, de donde sigue que la "política" misma, como orden separado de una institución o de un saber (o de un arte) específico, no puede menos que tender hacia la supresión de su propia separación, a fin de realizar la totalidad natural que ella expresa o indica en primer lugar. En tal caso, no hay diferencia, en última instancia, entre "todo es político" y "todo es económico". Así, democracia y mercado allanan juntos y mutuamente sus caminos en el proceso que hoy se denomina "mundialización". Resulta así que "todo es político" viene a afirmar que hay una autosuficiencia del "hombre", considerado el mismo como productor de su naturaleza, y en ella, de la naturaleza entera. La representación vaga de esta autosuficiencia y de esta autoproducción domina enteramente, hasta aquí, las

representaciones tanto "de derecha" como "de izquierda" de la "política", al menos, todas las que se presentan con el rótulo de un "proyecto" político global, sea "estatal" o "antiestatal", "consensúal" o "revolucionario", etc. (Existe también una versión débil, de la política como acción de regulación, de corrección de desequilibrios y disminución de tensiones: pero el trasfondo de ese juego "social-demócrata", aunque a veces honorable - pero a veces de difícil compromiso - no deja de ser el mismo).

La única cuestión planteada por lo que hoy se denomina "crisis", "eclipse", "parálisis" de la política es, pues, en definitiva, la de la autosuficiencia del hombre y/o de la naturaleza en él o por él. Es precisamente la inconsistencia de esta autosuficiencia, lo que el tiempo actual parece demostrar cada día un poco más. Pues la mundialización - o la oiko-logización general de la *polis* - hace aparecer de manera cada vez más viva, o más violenta, la *no-naturalidad* de su propio proceso (pero también, a su tiempo, la de la supuesta "naturaleza" misma: jamás estuvimos tan dentro del orden de una "metafísica" *[métaphusis]*).

El "hombre" que se ha emancipado a través de la "ecopolítica en totalidad" - ese hombre de quien el social-mercado representa simultánea y simétricamente la forma universal de los "derechos" y la proliferación planetaria de las injusticias, extorsiones y explotaciones - se muestra no tanto "alienado" (en el sentido en que tendría que definir lo "propio" para determinar y medir, por contraposición, una "alienación") como desprovisto de identidad, de propiedad, de fin y de medida. El hombre testimonia en primer lugar una carencia de ser. Por una parte los explotados, reducidos a sobrevivir, tienen interdicta su existencia (es entonces una *interdicción*, más que una carencia); por su parte, los resguardados saben cada vez más - aun fuera de toda compasión - que ni su bienestar, ni el correspondiente malestar de los otros, producen ni ser-hombre ni ser-mundo.

Pero así, sin duda - y esta es la lección más reciente, todavía casi inaudible, o con más frecuencia desoída - esa misma "carencia" revela a la vez la insuficiencia de una simple lógica de la carencia: esa lógica, análoga a una lógica de la alienación, supone una "plenitud" como *terminus a cjuo o ad quem*. Pero si no hay *terminus* - ni fin ni origen - lo que hay es la paradoja lógica de lo completamente incompleto o lo infinitamente finito. Esta lógica resulta ser la que forma al "hombre" y con él (y por él), tanto la "naturaleza" como la "historia".

Quizás la invención de la *apoliteia* revele a su vez, a la luz singular de esta paradoja, haber sido ella misma la manifestación de semejante lógica. El hombre del *logos*, que es propiamente el *zoonpolitikon*, es el existente cuya propia medida es incommensurable e inapropiable. La *polis* se representa simultáneamente como una medida común dada, o como la autodonación de una medida común, y como una inestabilidad indefinida y una puesta en acción permanente (aunque rara, episódica en sus manifestaciones) de la medida de lo incommensurable. (El índice de la "medida común" debe comprenderse entonces a la vez en un sentido transversal - medida que crea vínculos - y en un sentido distributivo - medida que vuelve a cada uno).

La medida tiene un nombre: justicia. La justicia implica, puesto que no es dada, el ejercicio de un poder (por lo tanto, de contrapoderes, de inversiones del poder, de alianzas de poder, etc.). El ejercicio de tal poder, en cualquier sentido que se lo encare, es de entrada incompatible con una identificación bajo una *oiko-nomía*, es decir, bajo

una autosuficiencia natural. Pero precisamente, se ha hecho evidente que no hay oikonomía: hay, en todo sentido, una *ecotecnia*, es decir, un lugar común o un recinto en la producción, la invención y la transformación incesante de fines que nunca son dados. Sin duda, jamás la dominación de la "economía política" fue más aplastante, pero jamás fue más manifiesta la inconsistencia fundamental de su pretendida autosuficiencia. Jamás fue más evidente que el *valor*, de modo absoluto (el valor del "hombre" o el del "mundo"), es absolutamente incomensurable con todo valor medido (valuado). (La commensurabilidad se llama "equivalencia general").

La política se ha retirado como donación (auto- o heterodonación, humana o divina) de una esencia y de un destino comunes: se ha retirado como totalidad o como totalización. En ese sentido, todo no es político.

Pero la política se evoca como lugar de ejercicio del poder en procura de una justicia incommensurable; o sea como lugar de reivindicación de una in-finidad del ser-hombre y del ser-mundo. Por definición, no reabsorbe en sí todos los otros lugares de existencia. Los otros lugares son aquéllos donde la incommensurabilidad está de alguna manera *formada* y *presentada*, llámense "arte", "religión", "pensamiento", "ciencia", "ética", "conducta", "intercambio", "producción", "amor", "guerra", "parentesco", "ebriedad", pueden llevar nombres hasta el infinito; sus mutuas distinciones y circunscripciones (que no impiden contigüidades ni compenetraciones) definen cada vez la ocurrencia de una configuración según la cual tiene lugar cierta presentación - presentación que ha debido a su vez dar forma a una impresentación o a un retiroamiento de la presencia. (No obstante, las esferas no-políticas no son las de un orden "privado" opuesto al "público": todas las esferas son públicas y privadas, si se deben usar estos términos. Todas son *compartidas*, en el doble sentido de la palabra).

Entre esas configuraciones (una vez más, sin excluir sus contactos y contagios) hay incommensurabilidad. La política se rediseña en este lugar: como el lugar desde donde mantener esta incommensurabilidad abierta, y abierta en general la incommensurabilidad de la justicia como la del valor. Contrariamente a lo que afirmaron tanto la teológico-política como la economía política - pero no sin relación con lo que estaba en juego en la *polis* de "antes de la política" (si se puede decir así) - la política no es más el lugar de asunción de una unitotalidad. Luego, no es tampoco un lugar de puesta en forma ni de puesta en presencia de la incommensurabilidad o de una unidad cualquiera de origen y de fin, en una palabra, de una "humanidad". La política está a cargo del espacio y el espaciamiento (del espacio-tiempo) pero no a cargo de la figura.

Cierto es que la política es el lugar de un "en-común", como tal - pero solamente en el modo de la incommensurabilidad mantenida abierta (y según los dos ejes que acabamos de esbozar). Ella no subsume el "en-común" bajo ninguna especie de unión, de comunidad, de sujeto ni de epifanía. No todo lo que es del "común" es político, y lo que es político no es todo "común". Pero al mismo tiempo, ni la esfera de lo en-común ni la de la política admiten la separación entre "sociedad en exterioridad" y "comunidad en interioridad". (El dualismo no tiene mayor validez para el cuerpo/ alma social que para el cuerpo/ alma individual).

La política debe entenderse entonces como el lugar específico de la articulación de una no-unidad - y de simbolización de una no-figura. Los nombres de "igualdad" y de

"libertad" no son más que los nombres problemáticos, no saturados de significación, bajo los cuales se trata de mantener abierta (*¿se atreverá uno a decir: bostezante?*) la exigencia de *no cumplir* una esencia o un fin de la incommensurabilidad, y *sin embargo*, o *precisamente*, sostener su (im)posibilidad: exigencia de regular el poder - la fuerza que debe hacer sostener la no-unidad no-orgánica - sobre la "justicia" incommensurable. Exigencia, pues, de regular sobre un universal (no dado, a producir). En ese lugar, la política está lejos de ser "todo" - por más que todo pase por ella o se encuentre o se cruce con ella. La política viene a ser precisamente lugar de des-totalización. O bien, uno podría arriesgarse a decir: *si "todo es político" pero en otra acepción que la de la teología y/o la economía políticas — es en el sentido en que el "todo" no sería total ni totalizado en modo alguno.* ¿Se puede a esta altura pensar la "democracia" con esta intensidad?

Problemas de la filosofía política y científica Ubi normatividad?

e i i t a i t c í p a c í o i i

Yvon Quiniou*

LA FILOSOFÍA política, ¿es propensa a fundirse en la ideología dominante con su tranquilo conformismo? ¿Está condenada, detrás de su aparente dinamismo, a eludir las grandes cuestiones de nuestro tiempo y permanecer en la superficie de las cosas? Me parece que no, pero con la condición de que afronte algunos problemas esenciales, a la vez de status y de contenido.

¿QUÉ STATUS?

La renovación de la filosofía política en los últimos tiempos, correlativa a la de la filosofía moral, es espectacular¹. Sin embargo se realiza dentro de una relativa inconsciencia teórica de su status y del problema epistemológico que plantea: ¿qué es lo que se pretende hacer cuando se reflexiona filosóficamente sobre la vida colectiva? ¿Conocerla tal como es o indicar lo que ella debe ser? ¿La tarea es factual y positiva o es reflexiva, o aún especulativa, y normativa? Esta falla se deja percibir con claridad en la reciente obra de C. Delacampagne: este autor elimina desde el comienzo toda definición teórica de esta disciplina so pretexto de que no sería sino formal, y se precipita sobre los temas que ella aborda hoy sin preocuparse por la modalidad intelectual de su tratamiento². Pero es justamente la idea de una filosofía política que recurre a la instancia autónoma de la reflexión y plantea en abstracto la cuestión del "mejor régimen posible" la que debe considerarse como problema. El conocimiento científico ha abarcado progresivamente todos los sectores de la realidad (naturaleza, historia, psiquismo), destronando sucesivamente en ellos a la filosofía, y no se ve por qué el funcionamiento de la vida política habría de escapar a este movimiento: todo retorno a la especulación, en este aspecto, no puede constituir más que una regresión intelectual que atribuye ilusoriamente a la reflexión una importancia cognitiva que no tiene. Dado que se interesa en la realidad social - objeto empírico si los hay - la filosofía política debe, en uno de sus aspectos, integrar o articularse a los saberes positivos que nos revelan la esencia de esa realidad (economía, sociología, historia). Para ser más preci-

*Yvon Quiniou, filósofo, publicó *Problèmes du matérialisme*, Méridiens Klinsiek, 1987; *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, Kimé, 1993, y *Figures de la de'raison politique*, Kimé, 1995. Participó en diversas obras colectivas, entre ellas, el *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, PUF, 1996, y *Le bonheur et l'utilité. Une histoire de la philosophie morale et politique*. La Découverte (de próxima aparición).

so y retomar el hilo materialista de una enseñanza de Marx: la política es ante todo una cuestión de hecho y la instancia del Hecho sólo puede conocerse por la ciencia. Es verdad que ese Hecho también se ha de transformar, y por eso es aprehendido dentro de un horizonte crítico que es a su vez "contra-factual"; pero la proposición es reversible: esta transformación no se concibe si no es a partir de la realidad que se debe transformar, de los problemas empíricos que los hombres hallan en ella, y de las soluciones potenciales que ella encierra. Todo lo cual corresponde sin duda a un enfoque positivo, que podría decirse "científico", y nuestra modernidad lo ha admitido a su manera al hablar de "ciencias políticas".

Pero la filosofía política no se reduce a esta dimensión. Las transformaciones históricas no son automáticas como los procesos de historia natural, porque el hombre está dotado de conciencia, y ésta no podría evitar plantearle la cuestión de la legitimidad de sus acciones; desde este punto de vista, hay una relativa apertura de la práctica - en el sentido de que no está todo estrictamente predeterminado - y es en esta apertura donde surge la cuestión propiamente dicha de los fines, de su justicia (y de su justificación), y por lo tanto la instancia de la normatividad que ésta supone y que trasciende, en un sentido, el horizonte puramente inmanente del Hecho. Hay una especie de "reflexividad"³ que pone al agente, así sea a un grado infinitesimal, a distancia de lo que hace, en una postura potencialmente crítica gracias a la cual una cuestión de Hecho es siempre, desde ya, explícita o implícitamente, también una cuestión de Derecho, y que impide hacer leyes que la ciencia histórica revele como simples "leyes" que extienden mecánicamente sus efectos en una absoluta neutralidad axiológica: los fenómenos sociales están bien determinados en su funcionamiento y su evolución, pero desde el momento en que son conocidos o simplemente aprehendidos por la conciencia, se ofrecen al juicio y aún a la refutación virtual; se puede ver entonces en las leyes que los rigen simples "reglas", a saber un modo de existencia que las pone ontológicamente bajo la dependencia de los actores: éstos las producen y las aceptan, pero también pueden, de pronto, revocarlas⁴.

En esta perspectiva ninguna "ciencia política" podría sostener su apuesta de ser puramente científica, es decir, solamente descriptiva, explicativa o predictiva: siempre es normativa, al menos implícitamente, e implica juicios de valor por los cuales se convierte en filosofía o toca a la filosofía. Una filosofía política acorde a las exigencias intelectuales de nuestro tiempo no puede ser, entonces, para retomar una idea fuerte de Bidet "bi-face": combinando análisis de hechos emanados del entendimiento y juicio sobre ellos proveniente de la razón, y reproducir en su seno, pero transformada en elemento del discurso, la dualidad de los hechos de organización (en el sentido amplio de este término) y los hechos de legitimación que comporta la realidad social misma que esa filosofía se propone pensar. El retorno indicado a la especulación puede de ser leído entonces, aquí, de una manera positiva: es la señal de la imposibilidad de ocupar científicamente "hasta el tope" el dominio político, el signo de una presencia imborrable de la normatividad en él, y la indicación de que la teoría debe necesariamente llevar su marca.

¿PARA QUÉ EFICACIA?

La filosofía política tropieza luego con un problema de relación con la práctica, que le es propio y del que sólo la filosofía moral, que entiende modificar la conducta moral, tiene un equivalente: ¿qué efectos de transformación en la política se esperan de una reflexión sobre ella? El marxismo ha teorizado este punto formulando la exigencia de una prioridad de la práctica sobre la teoría, y esta exigencia ha podido acarrear un descrédito inadmisible en contra de la teoría; sin embargo, ella traducía la preocupación perfectamente justificada de una prioridad de la práctica en el seno de la teoría misma de tal manera que ella integre o anticipase sus propios efectos prácticos. Pero esa exigencia desborda ampliamente aquella tradición y reúne una característica general de la filosofía política, unida a la ambición moral o ética de la filosofía misma; mientras que los demás sectores de la teoría pueden desarrollarse con una intención puramente teórica, la teoría de la práctica mantiene una relación que es práctica en sí misma con la práctica: así como el moralista no piensa la vida ordinaria más que para mejorarlala proyectando una "vida buena" accesible a todos, el filósofo político no reflexiona sobre la "vida política" sino para ejercer sobre ella una eficacia y hacerla mejor de lo que sería si se la dejara a su irreflexión o su inconsciencia inicial. La preocupación de la práctica es entonces constitutiva de la teoría política y define su horizonte, e incluso puede tomar formas que resultan espectaculares por ser inmediatamente políticas, pero que no hacen más que tornarla visible: Kant no se conforma con concebir reflexivamente la exigencia de paz articulándola con la moral, sino que la retoma de manera específica y escribe un "Proyecto de paz perpetua" que entiende ha de contribuir a ello prácticamente a través de múltiples proposiciones concretas; y Rousseau escribe sobre las desigualdades sociales no solamente para esclarecer teóricamente su origen sino para denunciar prácticamente su existencia, por lo tanto con una intención directamente política⁵.

El problema es que, aparte de algunas recaídas en ciertos dominios de la vida sociopolítica, la ambición práctica de la filosofía ha fracasado en lo esencial. Esta última se ha atribuido ilusoriamente un poder que no posee, por una sencilla razón formulada en filigrana en la tesis 11 sobre Feuerbach de Marx: los filósofos no han transformado el mundo - en este caso, la sociedad - porque simplemente lo han interpretado en el sentido de que no lo han conocido o explicado científicamente. Esta afirmación, desde entonces olvidada por la filosofía política dominante, o desacreditada por ella, cuando se digna mencionarla, so pretexto de que la misma entrañaría un paradigma positivista, me parece sin embargo fundamental, y que constituye un punto sin retorno: sólo la ciencia por el conocimiento de los mecanismos productores de una realidad cualquiera permite intervenir en ella y modificarla⁶. Es por eso que ninguna mejora sustancial del mundo social es concebible sin una comprensión científica de su funcionamiento. La libertad misma, si se acepta convertirla en el objetivo eminentemente de la teoría política, no es pensable fuera del paradigma determinista que esa misma tesis sugiere (distinto del paradigma necesitarista con el cual se lo confunde regularmente); concebida en forma concreta, fuera de toda referencia a un mítico libre albedrío, la libertad no es más que un juego del determinismo consigo mismo fundado sobre su dominio sapiente, por lo tanto inserto en "complejos teórico-prácticos" que son su

única forma de existencia verificada: la técnica, la medicina, el psicoanálisis... o una política esclarecida por la ciencia social. Una filosofía política, ordenada en la libertad, que olvidara este dato y no integrarse definitivamente al entendimiento científico como marco o medio de su propia ambición, caería en la especulación y se condenaría a la impotencia a que está ligada.

Lamentablemente es así como hay que comprender el retorno de la filosofía política a la escena cultural en cuanto ese retorno se acompañe de la renuncia, claramente asumida, a todo proyecto de crítica y de transformación del capitalismo contemporáneo. En el número 380 del *Magazine littéraire*, A. Renaut y P. Raynaud confiesan lúcidamente, pero para felicitarse de ello, que la revitalización de la reflexión política está ligada al retroceso de las ciencias sociales así como a la desaparición de toda alternativa creíble al liberalismo; es un testimonio, precisa Raynaud, de una "restricción de las ambiciones políticas de la filosofía francesa"⁷. Paradoja, pues, de una filosofía política que revive sólo de la muerte anunciada de la política misma, como si la inflación del pensamiento tradujera una miseria de la acción, y que expresamente reduce al mínimo el peso práctico de su propia intervención, como si presintiera, pero sin tomarlo como punto teórico fuerte y explícito que entonces la obligaría a cambiar, que el retorno a una reflexividad separada de la científicidad la condena a la ineffectuacía. Se comprende así que ese retorno pueda tomar la forma del retorno a un enfoque exclusivamente moral de la política con su abstracción propia, es decir, su postulado de un Sujeto libre (así sea no- o post-metafísico como en Renaut), sustraído a los determinismos concretos que todas las ciencias humanas establecen y que prepara para recurrir al vocabulario enfático del Mal y la culpabilidad individual en lugar de situar la fuente de lo "negativo" - del mal, si se quiere, pero en un sentido no moralizante que indica el infortunio, el malvivir o el malestar - en las circunstancias sociohistóricas sobre las cuales la política, por principio, debe ejercer su influencia. Un buen ejemplo de ello nos lo da la obra de M. Revaut d'Allones titulada significativamente *Ce que l'homme fait à l'homme*⁸ [Lo que el hombre hace al hombre]: la categoría del mal está allí omnipresente, el tema de la libertad culpable, prestado del Kant de "La religión en los límites de la simple razón", subyace al conjunto de la reflexión y alimenta un combate teórico contra el pensamiento causalista (o determinista) en nombre del carácter radicalmente "ininteligible" de dicho "mal", que es propiamente inaceptable⁹. Lo que ella llama el "principio de razón insuficiente", en las antípodas de la orientación racionalista inherente a las ciencias humanas, desemboca así en la confesión casi desesperada de que la lucha contra lo inhumano es una tarea que lleva al infinito¹⁰. Digámoslo claramente, aunque sin polémica: esta filosofía política es, sí, una filosofía, pero no es política; la moral ha reemplazado a la política porque el pensamiento se desarrolla a partir de un lugar especulativo, del cual ha sido desalojada la práctica, con su racionalidad propia, desrazonable pero no irracional, por lo tanto encuadrable en derecho; en su lugar, no queda más que un juego de sombras metafísico-morales - el Mal, la Falta, la Libertad, etc. - sobre las cuales ninguna influencia política es concebible.

PRIORIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA

La vertiente moralizante obliga a recordar una tercera exigencia: la filosofía política no puede ser primera. Siendo su objeto el hombre en sociedad, debe tener una concepción de éste, de lo que es y de lo que puede, aunque lo niegue o lo silencie; y la tiene, implícitamente, pero sin controlar sus fundamentos ni aceptar debatirlos. No se podría, en efecto, asignar fines a la existencia humana o tan sólo examinar críticamente los fines que los hombres se asignan, sin plantearse la cuestión de su viabilidad y responderla a partir de la idea que uno puede hacerse del hombre. Y es aquí donde corresponde a los saberes positivos pronunciarse sobre el particular, y ellos se sitúan fuera de la filosofía: la biología, el psicoanálisis, la antropología social, están a nuestra disposición, no importa cuáles sean sus deficiencias, y una política realista que no se limite a predicar una moral o "ambicionar lo imposible"¹¹, es decir la utopía, debe, sin reducirse a ello, articularse a esas disciplinas. Es cierto que la idea de una "naturaleza del hombre" puede causar problemas y se sabe que Marx la refutó bajo su forma especulativa y "fixiste", en nombre de una concepción historicista, que afirma que "la historia es la transformación continua de la naturaleza humana" ¹², y, de sostenerla, siempre se corre el riesgo de caer en lo arbitrario especulativo o en el prejuicio ideológico. Pero, aparte de que afirmar que el hombre no tiene naturaleza es de todos modos conferirle una, pero vacía, que al someterlo enteramente a la historia se arriesga a alimentar el peor politicismo y que ello equivale a pronunciarse en el dominio de la antropología esperando sacar de ella, aunque sin decirlo, una política, la idea de "naturaleza humana" no puede ser barrida sin previo examen: la biología nos puede revelar determinantes de nuestra conducta que ignoramos; la hipótesis de un instinto de muerte ha sido formulada por Freud en un contexto de trabajo científico sobre la patología mental que obliga a tomarla en cuenta, incluso por sus efectos pesimistas sobre la teorización política; por último, está el tema nietzscheano de la voluntad de poder cuya potencia de interpelación no se puede negar y que me asombra que sea regularmente ignorado: ¿no se podría formular la hipótesis de una voluntad de poder omnipresente en los comportamientos humanos, desde la riv^jdad cotidiana a los macroconflictos pasando por las luchas de poder en política y agregándole formas más sutiles de expresión en las cuales no se la reconoce inicialmente como el poder intelectual o el magisterio moral? ¿Y no la vemos en acción en la dominación sin freno de la naturaleza por la técnica, la búsqueda de crecimiento por el crecimiento mismo o en los poderes desencadenados propios del capitalismo, ahora bajo la máscara de la carrera por las ganancias o del productivismo ciego ¹³? Sea lo que fuere, en el fondo, de esas conjeturas teóricas, se ve el interés y aun la necesidad de afrontarlas previamente a toda reflexión sobre los fines de la política: hay que ver claro lo relativo al hombre si se quiere evitar aquí el terrorismo moral o el utopismo voluntarista y los fracasos que les están asociados. Para no tomar más que un ejemplo, es evidente que la cuestión de la declinación del Estado no se plantea de la misma manera según que se admita o no la idea de una agresividad natural: ésta obliga simplemente a renunciar a esa desaparición, pues ello hace inevitable recurrir a la coerción estatal, prolongada e interiorizada por la educación, para humanizar al hombre y forzarlo a "vivir juntos". La lógica ordena, así, comenzar por la antropología, apreciar, en ausencia de certi-

dumbres definitivas, todas sus hipótesis, inclusive aquéllas que podrían hipotetizar los proyectos más seductores, de manera de discernir inteligentemente lo posible y lo imposible, y no confundir lo deseable con lo factible.

LA NORMATIVIDAD

Pero la filosofía política tampoco podría ser última. Por una razón esencial: la normatividad es una instancia que ninguna ciencia ni ningún materialismo podría eliminar, y la filosofía política está vinculada con ella. Los fines que aquélla asigna a la política, directa o indirectamente, tienen siempre un sentido normativo cuyo fundamento no se halla en la esfera política vista desde su ángulo factual (con su juego de intereses, de conflictos, de ambiciones de riqueza o de poder, etc.) sino fuera de ella: es metapolítico, moral o ético. La política no detenta la verdad sobre su propia normatividad y es por eso que no puede tener la última palabra: debe dejar hablar *in fine* a la instancia de la normatividad moral o ética. Es en este sentido, que hay que comprender a fondo, que conviene colocar a esta normatividad en posición legislativa. No en el sentido de que, en la historia concreta, ella mandaría: en ésta la normatividad es, la mayor parte de las veces, sólo la máscara ideológica del interés y, de hecho es la vida, incluso política, la que manda a la conciencia y no a la inversa; y hay por otra parte una historia evidente de la moral que la hace depender genética o causalmente del Hecho. Pero en el sentido que, una vez constituida la moral, es ella la que manda o debe mandar, en derecho por supuesto. Es cierto que esta proposición es en sí misma normativa: presupone la normatividad y se enuncia desde su propio punto de vista, pero esta circularidad es inevitable. Entonces, si en el orden del discurso la moral (o la ética) debe tener la última palabra, es en realidad porque, desde el punto de vista del "contenido" y en derecho por consiguiente, ella es primera. Coincidí aquí de nuevo con Bidet, pero a mi manera, al precio de un añadido: en el principio es la palabra ... normativa¹⁴.

Esta perspectiva ha sido admirablemente formulada por Rousseau¹⁵, reivindicada y teorizada por Kanyr opera en obras tan diversas como las de E. Weil o Habermas; reaparece, más o menos, en la estimulante proposición que hace L. Séve a propósito del comunismo, de "comenzar por los fines"¹⁶, e inspira, como se ha visto, el trabajo de Bidet que tiende a rehabilitar la normatividad pero articulada a la contractualidad. Al mismo tiempo, es rechazada por toda una corriente de pensamiento materialista que se apoya en Maquiavelo o Hobbes y que reduce la política al tratamiento factual de las relaciones de fuerza así como por la lectura de Marx que ve en él un "inmoralista", tiende a eliminar toda dimensión normativa de su obra salvo a título de supervivencia ideológica destinada a ser superada, y hace de la política, entendida genéricamente, un "prius": una esfera autosuficiente que es en sí misma su propia verdad¹⁷. Sin embargo esta doble corriente de pensamiento está equivocada. Es cierto que la referencia a las normas arriesga siempre caer en un normativismo idealista que haga abstracción del origen y del funcionamiento concreto de los valores en el seno de la historia y por lo tanto de su status de "ideología". Pero se puede decidir con toda conciencia "hacer abstracción de esa abstracción" para llevar la atención específicamente a la dimensión normativa vinculada eventualmente con diversas teorizaciones políticas y se percibirá

que ella está presente en todas. Cuando no es reivindicada explícitamente, se encuentra desplazada en otro terreno u otra instancia que recibe entonces la carga de toda la normatividad que la moral (o la ética) rechazada supuestamente poseía en aquellos que la sostenían y que heredan su dignidad: la política funciona en este registro en la militancia comunista, esa práctica concreta que dice no a la abstracción moral pero que recibe de ella, bajo una forma disfrazada, si no el léxico, en todo caso la semántica con su aspecto de universalidad y su poder de obligación; convirtiéndose así la política en la moral de los que rechazan la moral. Pero también puede reaparecer en otro nivel, en la misma crítica que se le hace: criticar la normatividad moral y querer superarla en un proyecto de vida totalmente distinto adquiere entonces, aunque casi siempre de manera inconsciente, el sentido de una tarea normativa y moral. Esto es claro en Nietzsche, en quien el combate contra la moral tiene un sentido normativo evidente que hace de él un nuevo moralista, incluso en su ambición de una "gran política", pero también es claro en Marx cuya crítica de los efectos alienantes de la abstracción moral tiene un sentido emancipador y por lo tanto "moral". Yo propondría entonces dos tesis, cuya envergadura sobrepasa por otra parte la sola teoría política:

1. Toda negación de la moral se compensa con un retorno subrepticio a ella, a nivel infra o meta.

2. Uno no se emancipa de la moral, ni siquiera por la política, sólo se emancipa en la moral, pues el concepto de emancipación es en sí mismo un concepto moral.

El problema no es entonces negar la existencia de esa dimensión sino, una vez precisado su status en el marco de una concepción materialista que la desembaraza de todo moralismo, de ver hasta qué punto puede legislar sobre la práctica. Es aquí donde la distinción entre la moral y la ética, que hasta ahora no hemos considerado, es de suma utilidad. Si se admite que los valores morales son formales, universales y obligatorios mientras que los valores éticos son concretos, particulares y facultativos y si se agrega que sólo los primeros puede ser objeto de una especie de "conocimiento"¹⁸, entonces se admitirá también que hay dominios que, aunque constituyen campos de valorización, están fuera de la moral y escapan así a la legislación que una política tendría derecho a ejercer sobre ellos si correspondiera: la vida individual, las opciones existenciales que afectan a la felicidad, la concepción que pueda tenerse de una sexualidad jubilosa, etc. dependen de opciones éticas sobre las cuales la pareja moral-política, en principio, no tiene nada que decir; lo mismo vale para ciertos modelos de la vida colectiva que, si bien son normativos, participan del debate ético y no de la obligación moral: es el caso de la ecología, cuyas demandas, por cuanto se refieren solamente a un estilo o tipo de vida (respeto a la naturaleza, antes que dominación técnica refrenada de ésta, por ejemplo) y no tocan la cuestión del respeto al hombre, a su integridad o a sus intereses vitales esenciales, no son susceptibles de poseer valor de obligación moral y por lo tanto política; por lo contrario, desde el momento en que esas demandas tocan estas cuestiones, entran en el campo sobre el cual una "política moral" tiene derecho a legislar. Una filosofía política democrática, liberada de la tentación totalizante-totalitaria que un enfoque moralizante de la política pudiera generar, debe así abandonar el terreno de la ética y renunciar a establecer para ella normas obligatorias; debe limitarse a teorizar sobre su independencia y garantizar la autonomía de elección en su seno. Pero este es su deber, precisamente, lo que prueba una vez

más por si aún no se estaba convencido, la presencia, paradójica pero irrecusable, de la normatividad moral en el umbral mismo del dominio del que ella se declara ausente: la declaración de autonomía de la ética no tiene sólo un fundamento intelectual, tiene un sentido o un valor moral. Por oposición, se comprenderá que todo lo que afecte a las relaciones interhumanas esenciales (explotación, opresión, dominación) corresponde a la normatividad fuerte de la moral que autoriza a la política a legislar sobre la conducta tomando la forma de un Derecho positivo obligatorio respecto de sus exigencias.

Existe otra razón que impide hacer de la filosofía política una disciplina última: para no caer en una circularidad absurda o en el culto de un nuevo fetiche, es necesario admitir que la política no es en sí misma su propio fin; éste es metapolítico: situado en el libre y pleno goce de la vida individual puesta al alcance de todos, por lo tanto en la existencia encarada subjetivamente y fuera de la política. Por donde se vuelve a la importancia de la antropología, pero concebida aquí no como base teórica, sino como finalidad práctica última. Una filosofía política que quiera evitar el énfasis politicista debe entonces ser también una teoría de los límites de la política que piensa, en el hilo directo de una inspiración que se encuentra tanto en Stirner como en Marx o Nietzsche, en el horizonte de su propia decadencia o superación. Lo que queda es que este "más allá" depende de la política misma: sin que ella tenga que preocuparse por el contenido ético de esta vida, es la práctica política la que debe crear las condiciones de su libre elección por todos. Tocamos así el último problema.

LA EMANCIPACIÓN

Sí lo que precede es exacto, no hay filosofía política, conforme a este criterio, que no sea crítica: sostenida por valores a la luz de los cuales examina la realidad social y discrimina, en su seno, entre lo que es conforme a ellos y lo que no lo es. Pero lo que impresiona en la reflexión dominante, es la desaparición de los conceptos teórico-críticos surgidos de Marx: explotación económica, opresión social, dominación política, alienación individual. Hasta se puede hacer de ellos una base de definición de este pensamiento dominante: éste se caracteriza por el rechazo a ese léxico, en su doble componente intelectual y normativo, y por la anulación mágica de la realidad que esos términos indican y denuncian, como tareas que el mismo nos impone. No queda más que un mundo relativamente liso, sin fracturas profundas, formado por grupos o individuos diferentes y cuyos problemas, del modo que los plantea, parecen irrisoriamente superficiales. ¿Cómo encarar entonces una resistencia intelectual y moral que se haga cargo de las diversas formas de la desdicha "objetiva" que esos conceptos designan, sobre la base de valores ciertos, pero fuera de toda construcción teórica arbitraria? Considero que aquí se imponen dos requisitos.

Devolver su verdadero lugar a la problemática de la alienación entendida con toda precisión como la mutilación de las potencialidades de un individuo por el hecho de su pertenencia de clase, mutilación que con la mayor frecuencia se ignora, por no decir se desea. Esta tarea se vincula al análisis de las condiciones del capitalismo, pero lo desborda, puesto que ella indica los efectos antropológicos de éste, y por lo tanto, es la

única que puede inscribir la política en un horizonte de sentido y al mismo tiempo normativo: el goce de la vida individual para todos. Ella indica en dos palabras por qué debe desarrollarse la política, pero a partir de la comprensión de por qué la realidad actual se ha alejado de ella. En resumen, esa tarea reanuda los vínculos con la preocupación filosófica de la "vida buena" pero, sin legislar *a priori* sobre su contenido, transfiriéndola al terreno sociopolítico: se trata de poner al alcance de todos la elección de una "vida buena" y así emancipar - porque está alienado - a aquél a quien esta elección, por razones sociohistóricas, le ha sido quitada.

Esta tarea implica que se sea modesto y riguroso. Modesto al recordar que la filosofía, incluso la política, por sí sola no emancipa: la emancipación pasa por el conocimiento científico de las causas concretas de la alienación y las prácticas que en ello se inspiran; se sitúa fuera de la filosofía. Pero la filosofía está ahí para indicar y teorizar reflexivamente ese reenvío: proclama la necesidad, en principio, de una alianza con los saberes y las prácticas que están fuera de ella para encarar la realización de sus propios fines. Simultáneamente se le presenta la tarea específica - específica porque es normativa - de afirmar para qué deben servir esos saberes - la emancipación - so pena de recaer en la positividad a-crítica de una política del solo "entendimiento" que, por su parte, condena a muerte a la filosofía. Porque si la moral sin la ciencia es impotente, la ciencia sin la moral es ciega ya que ninguna ciencia, incluso "política", nos puede enseñar el uso que debe hacerse de ella. Aquí es la filosofía, por su carácter meta y reflexivo, y con la condición de asumir su vocación normativa, quien tiene la palabra.

Pero se trata también de ser riguroso. Un pensamiento de la emancipación supone necesariamente que sea posible algo distinto de lo que es (actualmente) y que esa posibilidad sea tan real como lo que es (actualmente): es decir, postula que lo real está dividido, separado en sí mismo de sí mismo - o sea, "alienado". Al mismo tiempo, considera lo real actual a la luz de lo posible para criticarlo y exigir su transformación. He ahí un paradigma teórico esencial, que se podría ilustrar con numerosos ejemplos, no solamente el de la alienación individual, y que resume las diversas exigencias que he formulado. Porque ese posible debe ser verificado, y es el saber positivo quien debe establecer su existencia - sin lo cual se condena lo real en nombre de una simple exigencia moral o de una posibilidad puramente lógica, en realidad imposible; pero ese posible, abortado pero reivindicado, sólo puede fundar una crítica de lo real si se lo considera en el plano del valor y se lo juzga mejor que el real presente - por donde inevitablemente regresa la moral. Es así como se articulan la científicidad y la normatividad en una filosofía política que no se contenta con el ser ni con el deber ser, y desde su lugar, entiende contribuir a la emancipación.

1 Cf. la publicación del *Dictionnaire de philosophie politique* (P. Raynaud et S. Riáis, París, PUF, 1996), de la *Histoire de la philosophie politique*, 5. *Les philosophies politiques contemporaines* (A. Renaut, ed. París, Calmann-Lévy, 1999), así como los trabajos de Y.-C. Zarka o editados por él.

2 *La philosophie politique aujourd'hui*, París, Seuil, 2000, p. 15. Sólo al final de la obra intenta distinguirla de la ciencia (como de la ideología), si bien articulándola a la moral, en un esfuerzo de análisis que se queda corto.

- 3 Tomo prestada esta expresión a J. Bidet en *Théorie Générale*, París, PUF, 1999, p. 169, con el sentido que él le da. En lo que sigue me inspiro más libremente en sus análisis. Aprovecho para indicar que se trata de un gran libro, que es decisivo respecto de las producciones del pensamiento dominante.
- 4 Cf. la "tesis de la regla" que enuncia Bidet: no hay leyes (naturales), sino sólo reglas (artificiales), *op. cit.*, p. 22).
- 5 Cf. el último parágrafo del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, con su *pathos* ético-político propio. Esta idea, por supuesto, es evidente con el *Contrato social*.
- 6 Bourdieu, sin apoyarse en Marx, es uno de los pocos que se declaran enérgicamente adherentes a ese paradigma: cf. su *Legón sur la legón*, París, Editions de Minuit, 1982. Es verdad que su obra no se relaciona directamente con la filosofía.
- 7 p. 26.
- 8 París, Seuil, 1995.
- 9 Cf. en particular pp. 58 y 60.
- 10 "La renuncia al esquema de la causalidad nos proyecta hacia delante hacia el infinito de una tarea" (p. 58).
- 11 Retomo aquí, pero cambiando su intención, el título del libro de H. Maler, París, Albin Michel, 1995.
- 12 En *Misére de la philosophie*.
- 13 Heidegger, por una vez pertinente al inspirarse en Nietzsche, ha comprendido bien que nuestra modernidad se caracteriza por la puesta en acción de una voluntad que, más allá de los objetos que se propone, se quiere ella misma y por lo tanto quiere su propio crecimiento de potencia.
- 14 Op. cit. p. 15. En él también ese principio es "de derecho", estando al mismo tiempo, de hecho, comprendido en y por la contractualidad.
- 15 "Los que quieran tratar separadamente la política y la moral jamás entenderán nada de ninguna de las dos", (*Emilio*, IV).
- 16 Es el título de su libro aparecido en *La Dispute* en 1999.
- 17 Ejemplo, esta afirmación de J. Robelin: "el proceso histórico-político es así lo primero, y la ética no es sino una dimensión del mismo" (en *La rationalité de la politique*. Anales literarios de la Universidad de Besançon, p. 164).
- 18 Me permito remitir a mis precedentes trabajos sobre este punto y en particular al artículo aparecido en *Actuel Marx* nº 25.

¿Filosofía, política o crítica de la política?

Emmanuel Renault

Sí LA NOCIÓN de pensamiento único surgió en la crítica de la política, y si la crítica de la política debe conducir a la crítica de la filosofía política, la tesis de un pensamiento único en filosofía política parece poder pretender cierta pertinencia y justificarse en la conjunción marxiana de la crítica de la política y la crítica de la filosofía. Esta tesis, renovación actual de la filosofía política, no tiene sin embargo más que el valor de una paradoja situada en el corazón del problema de lo que puede ser hoy una crítica filosófica de la política. Por una parte, en efecto, se puede considerar que la renovación de las filosofías políticas tiende al rechazo de cierta concepción de la política y aun a una crítica de la política muy próxima a la que corrientemente se entiende dentro de la noción de pensamiento único. Pero por otra parte esas filosofías políticas tienden a presentarse a sí mismas como la consecuencia del fracaso de la problematización marxiana de la política y a reivindicar la posición central de la política que parecía excluida por la crítica marxiana de la política. En el preciso momento en que esas filosofías sostienen la exigencia de una integración de la crítica de la política en la filosofía política, hacen dudar de su capacidad para satisfacerla. Por eso es tentador examinarlas a la luz de esta exigencia.

Se debe a Marx el haber propuesto diferentes críticas de la política que progresivamente la han alejado de la filosofía política¹. Su primera crítica de la política (1843-1844) consiste en una teoría de la "alienación" política. Se trataba de mostrar que la libertad política toma una forma "alienada" cuando se ejerce en las instituciones de un Estado separado de la sociedad, cuando la exigencia de libertad política no acude a irrigar las diferentes formas de la existencia social. Esta primera crítica es correlativa de una crítica de la "abstracción" política. La idea de abstracción política comienza por designar en Marx el hecho de que la libertad política se afirma bajo una forma (Estado) separada de la existencia de los individuos ordinarios (familia, sociedad-civil). Luego se hace más precisa, y viene a designar la disyunción entre los valores proclamados en la emancipación política y la realidad social que supuestamente representa. En *La ideología alemana* (1845-1846) Marx no cesa de denunciar la abstracción política, pero por otro lado desarrolla una crítica de la política de un nuevo género que se basa principalmente en la "ilusión política", es decir, la creencia en la autono-

Emmanuel Renault, *maitre de conférences* en filosofía en la Universidad Bordeaux III. Es autor de diferentes artículos que tratan sobre Hegel y Marx, así como de una obra titulada *Marx et l'idée de critique*, PUF, 1995 (*Marx e l'idea di critica*, manifestolibri, 1999).

mía y la omnipotencia de la política. En el marco de una teoría de la ideología, se trata a la vez de relativizar el rol de las ideas políticas y de las instituciones estatales en la historia, y mostrar que la política es siempre el vector de legitimación de los intereses particulares de una clase dominante. La primera crítica es una crítica política de la política: se trata de partir de las exigencias afirmadas políticamente por la Revolución francesa para mostrar que esas exigencias no se satisfacen simplemente con la emancipación política, y que ésta exige igualmente una emancipación humana, o social. La segunda crítica de la política, por lo contrario, puede ser considerada como una crítica sociológica de la política porque la teoría del poder y la función del Estado y de las idealidades políticas sólo puede ser desarrollada en el marco de una teoría de la historia y de la sociedad².

En cada una de esas etapas de la crítica de la política se ha establecido un vínculo directo entre crítica de la política y crítica de la filosofía³. Aunque la crítica de la filosofía no resulta solamente de la crítica de la política, la filosofía política es considerada siempre como la víctima y a la vez como el origen de los defectos que caracterizan a la política. En los textos de 1843-1844, se compara a la filosofía del derecho y del Estado con la "prolongación ideal" de la alienación política, y la relación de la filosofía política con la política tiende a ser considerada similar a la de una teología con su religión. En *La ideología alemana*, se reprocha a los filósofos el ser vehículo de diferentes formas de ilusión política, y el darles la forma de una filosofía de la historia de orden idealista. Se ve que las dos fases de la crítica de la política implican dos tipos diferentes de crítica de la filosofía política. Por una parte, en efecto, no es lo mismo reprochar a la filosofía el reproducir la alienación política o la ilusión política. En un caso, se reprocha a la filosofía política el reproducir o legitimar las ilusiones de la política sobre sí misma; en el otro caso, se le reprocha el reproducir o legitimar sus silencios. Por otra parte, esas críticas de la política implican dos tipos de actitud diferentes respecto de la filosofía política. En el curso de la primera fase, la crítica de la filosofía política sigue siendo filosófica, toma la forma de una "reforma de la filosofía" que corresponde en este caso al proyecto de una filosofía política que se esfuerza por describir la forma que debe tomar la emancipación verdadera y por denunciar las diferentes formas de la alienación política. En el curso de la segunda fase, la crítica de la filosofía es sociológica, conduce al proyecto de una salida de la filosofía necesaria para situar las cuestiones políticas en su verdadero terreno: el de la historia y la lucha de clases.

¿A qué crítica de la política y de la filosofía política se asemeja la denuncia del pensamiento único, y a qué crítica de la política puede ella conducir? La noción de pensamiento único se asocia con frecuencia a la constatación y la denuncia de un consenso y una clausura arbitraria del espacio de las cuestiones políticas. Surge de una teoría de la ideología en el sentido en que Marx entendía este término, a la vez, como las ideas dominantes en un período determinado, las ideas de la clase dominante en una organización social determinada, y las ideas por las cuales ésta ejerce su dominio sobre otros grupos sociales. La teoría de la ideología puede conducir a una crítica de la política porque está ligada desde el inicio con una teoría social y una teoría de la historia que reemplazan a la filosofía política. La noción de pensamiento único procede de una reducción de la temática de la ideología a una problemática puramente

política, buscando el criterio de lo legítimo y lo ilegítimo en la invocación de exigencias absolutas, las exigencias de los derechos del hombre o de las prescripciones morales más altas. Los sostenedores del consenso tienen entonces libertad para señalar que están de acuerdo con estos principios pero que ellos no pueden ser aplicados de otra manera que bajo la forma de la actual mundialización y de la "modernización" neoliberal de la sociedad.

Si bien esto significa darle un sentido poco habitual, se podría entender igualmente la noción de pensamiento único en otro sentido, inspirado en una teoría de la alienación política antes que en una teoría de la ideología. El pensamiento único quedaría concebido en el sentido de la clausura del espacio de las cuestiones políticas, pero esta clausura no sería interpretada tanto desde el punto de vista del consenso que la sostiene, como de la incapacidad del espacio político para representar a quienes pretende representar. Lo que sería decisivo sería entonces el hecho de que numerosas aspiraciones y reivindicaciones sociales y culturales no alcanzan a hallar su expresión en el lenguaje de la política institucionalizada. La crítica de la política ya no tendría necesidad de pretender conocer mejor cuáles son las verdaderas cuestiones políticas, le bastaría constatar que un gran número de reivindicaciones y luchas contra la injusticia social no obtienen traducción política. Que hoy exista alienación y abstracción política ¿no es particularmente evidente? No solamente porque se verifica una desafección generalizada por la política y porque las lides políticas tienden cada vez más a reducirse a pugnas internas en el campo de la política institucionalizada⁴, sino, más fundamentalmente, porque los mayores sufrimientos inducidos por la modernización neoliberal de la sociedad, ya se trate del sufrimiento en el trabajo⁵ o de la mayoría de las formas de privación (de los derechos, del trabajo, de la vivienda, de la integridad) generadas por la marginación social⁶, se encuentran muy raramente representadas en el lenguaje de la política institucionalizada y casi siempre, para lograrlo, deben pasar por la acción colectiva protestaría.

Tales críticas de la política ¿deben conducir a una crítica de los usos actuales de la racionalidad filosófica en política? A primera vista, la cuestión parece poco pertinente. Lo que se considera la renovación de la filosofía política es principalmente la renovación de un estilo de filosofía política bien determinado. Se trata de una renovación de las filosofías políticas de estilo normativo que se conciben esencialmente como teorías que tratan de la racionalidad ética o jurídica, y de su aplicación a la política. Las dos formulaciones más destacadas de esas teorías son la de Habermas y la de Rawls, que se dedican respectivamente a describir las condiciones normativas de un derecho democrático y las de instituciones justas (en lo que sigue nos atendremos principalmente a las últimas versiones de sus elaboraciones teóricas, *Droit et démocratie* y *Libéralisme politique*). Interrogarse sobre las relaciones de sus filosofías políticas con la crítica de la política parece poco pertinente, en la medida en que ello se refiere más a una cuestión de orden descriptivo (la de los usos actuales de la política) que a las cuestiones normativas que les conciernen en lo principal. Sin embargo, esa interrogación está doblemente vinculada con la renovación de ese estilo filosófico, por una parte porque el resurgimiento del estilo normativo en filosofía se presenta como una respuesta al des-centramiento marxiano de la política, y por otra parte porque la afirmación de una normatividad filosófica tiene por objeto luchar contra cierta forma de

alienación política.

Se considera generalmente que el colapso del marxismo fue una de las condiciones más decisivas para la renovación de la filosofía política⁷. Marx había relegado la política al movimiento de la historia y de la lucha de clases, y la filosofía política a la crítica de la economía política; este desplazamiento de la política del lugar central es lo que se considera perimido. Admitamos que es difícil sostener hoy que "el comunismo no es *un* ideal, sino el movimiento efectivo que permite abolir la sociedad actual"⁸, que es necesario en consecuencia que la teoría política abandone toda dimensión descriptiva y todo horizonte normativo por el simple estudio de ese "movimiento electivo". Reconozcamos que el abandono de la confianza de Marx en la historia permite el resurgimiento de las filosofías políticas de factura normativa, y que, en la medida en que esas filosofías políticas normativas enuncian reglas que están ya vigentes en el ejercicio normal de las "democracias liberales", se ha hecho posible así hasta cierto punto que la filosofía política vuelva a centrarse en la política tal como se hace actualmente. Pero el problema está en que el descencntramiento marxiano de la política está vinculado a una crítica de la política que parece conservar cierta actualidad⁹. Si se puede admitir la legitimidad de tales filosofías políticas normativas (porque la cuestión de los criterios de legitimidad del derecho y de la justicia no puede ser abandonada al movimiento de la historia), se puede igualmente exigir de las filosofías políticas normativas que sean capaces de producir la crítica de la política que requiere nuestra época, ¿lin qué consiste esa crítica?

La crítica de la ilusión desarrollada en el marco de la teoría de la ideología, parece ciertamente haber perdido parte de su pertinencia. La teoría de la ideología denunciaba la "ilusión política" de una autonomía de los problemas políticos y de una omnipotencia del Estado sobre la sociedad. Hoy día, la creencia más difundida es, al contrario, que el Estado nacional no puede casi nada y que la política debe necesariamente plegar los principios que ella defiende a lógicas que le son exteriores (grandes equilibrios, imposiciones de la mundialización...). Se ha difundido así la creencia según la cual el poder de la política no se podría ejercer sino en los organismos internacionales, pero se admite bastante generalmente la idea según la cual éstos están sometidos a los intereses particulares de algunas superpotencias. Ya no se puede, pues, hablar de ilusión sobre el poder del Estado y de la política y, sobre la autonomía de los lugares donde la política se ejerce como potencia; con mucho más propiedad se puede hablar de alienación política. El repliegue del Estado sobre sus funciones soberanas, y la reducción de la política a un conjunto de técnicas de gestión del territorio entrañan una reducción del espacio propio de la política y una puesta en peligro de la libertad política que bien puede llamarse "alienación política".

En semejante contexto, parece que la crítica de la política debiera militar por una ampliación del espacio político, oponiendo a las formas políticas alienadas y abstractas la descripción de una política verdadera, en la línea de la primera crítica marxiana de la política y de la articulación de la filosofía política y la crítica de la política que la caracterizaban. La reducción del espacio de la política procede especialmente de la reducción de los debates políticos a cuestiones que, por confinarse a los problemas planteados por la gestión de los equilibrios sociales y económicos, pretenden neutralidad en relación a los valores. De ello resulta que la crítica de la política debe encarar la

reintroducción de problemáticas normativas en el campo político, lo que supone desde luego que ella se articule a una filosofía política normativa. ¿Se puede considerar, no obstante, que las filosofías políticas normativas más asequibles son capaces de contestar el desafío de la crítica de la política?

Para contestar tal desafío, se requieren dos condiciones. *En primer lugar*, denunciar los presupuestos políticos (aquellos a los que una filosofía política normativa puede sujetarse) y analizar los efectos institucionales que producen la alienación política (lo cual parece ser resorte de una sociología). *En segundo lugar*, llegar a representar en su propio discurso las aspiraciones y las reivindicaciones excluidas de toda representación política. Se puede considerar que el éxito de las filosofías políticas de Habermas y de Rawls procede de una voluntad de luchar contra el ateísmo del mundo ético que puede aproximarse al primer requisito de la crítica de la política¹⁰. ¿Pero se cumple la segunda condición? Las filosofías políticas normativas de un Rawls y de un Habermas ¿logran hacerse cargo de los sufrimientos y las injusticias sobre las cuales la política institucionalizada guarda silencio? ¿Logran incluir en sus discursos el punto de vista que adoptan los excluidos de la política sobre la injusticia social? ¿Logran pensar la política al revés, desplazar el punto de observación político de la sociedad, situar en el centro de su dispositivo teórico la visión de los vencidos de la "modernización" neoliberal? Esto es lo que hay que determinar si se quiere saber si esas filosofías políticas contestan con éxito el desafío de la crítica de la política, o si, al contrario, pueden ser objeto de la crítica de la filosofía a la que conduce la crítica de la política.

¿Logra la filosofía política acoger en sí la visión de esos excluidos de la política que son los vencidos de la modernización neoliberal de la sociedad? Esta pregunta puede a su vez ser entendida en un sentido fuerte y en un sentido débil. En un sentido débil, no hace más que enunciar la exigencia de tomar en cuenta las reivindicaciones de las víctimas de las patologías más graves del mundo actual. En un sentido fuerte, exige además que la filosofía política acoja en sí la manera en que los vencidos formulen esas reivindicaciones. La alienación política, en efecto, puede provenir del hecho de que las reivindicaciones queden sin reconocimiento político. Pero también puede resultar del hecho de que esas reivindicaciones sean reconocidas bajo una forma que las haga irreconocibles para quienes las formulan, que sean descriptas en un lenguaje que no les permite ya entender el reconocimiento de sus aspiraciones.

Corresponde atribuir a las filosofías de Rawls y de Habermas el mérito de haberse puesto en situación de contestar el más exigente de esos dos desafíos. Ambas son portadoras de la exigencia de un mundo más justo, y para definir el contenido de esta exigencia, ambas intentan adoptar el punto de vista de los dominados. Rawls sostiene que las desigualdades sociales y económicas no son justificables más que cuando procuran "el mayor beneficio a los miembros más perjudicados de la sociedad"¹¹. En cuanto a Habermas, parte del principio según el cual la filosofía política debe dar cuenta de los problemas que "preocupan objetivamente a los interesados", y sostiene que "menos que cualquier otra, una teoría crítica de la sociedad puede limitarse a describir la relación de la norma y la realidad desde el punto de vista del observador"¹². Estos dos autores tratan, pues, de acoger en su dispositivo teórico tanto la reivindicación de un mundo mejor como el punto de vista de los dominados sobre el

mundo mejor.

En estos autores, se trata sin embargo más bien de una regla que determina el método a seguir para definir las normas a las que debe satisfacer una sociedad justa, que de una regla que indica el punto de vista a partir del cual se definen esas normas. Este punto de vista es, en efecto, el de la razón práctica. A la pregunta: qué es la justicia, Rawls y Habermas responden de distinta manera, pero ambos buscan la respuesta en los recursos de una razón práctica. Las facultades que tienen los ciudadanos de ser razonables y racionales son en efecto las que les permiten, en las condiciones de la situación original descripta por Rawls, ponerse de acuerdo sobre principios de justicia¹³. Asimismo, según Habermas es el uso moral de la razón práctica el que proporciona la referencia última de los debates democráticos, y el que permite definir el contenido del derecho legítimo¹⁴. En los dos casos, se parte de la capacidad moral de elevarse a un punto de vista universal, para deducir el establecimiento de los principios de justicia o de los derechos fundamentales, principios y derechos que aparecen así como encarnaciones del potencial normativo de la razón práctica. Ahora bien, se puede observar con Honneth¹⁵ que tales definiciones de la justicia y de los derechos fundamentales no hallan su contraparte en las experiencias morales de los dominados. Si estas experiencias son en realidad experiencias de la injusticia, la injusticia no es percibida en ellas como una inadecuación a principios morales positivamente formulados en referencia a una universalización posible, sino como una lesión de la integridad personal. Se puede además considerar que las experiencias morales de los miembros de las clases subalternas son siempre experiencias negativas, por el hecho mismo de su posición en la sociedad¹⁶. Al no poseer dominio suficiente de su propia existencia, el dominado no puede aprehenderla como el resultado de una libertad guiada por una conciencia moral; al no estar suficientemente orgulloso de su propia existencia, no puede justificarla sistemáticamente a la luz de reglas morales universales. Semejante relación explícita y sistemática con las normas morales está reservada a los dominantes, mientras que los vencidos de la modernización neoliberal enuncian generalmente el deber ser en las experiencias negativas de la injusticia.

Tanto Rawls como Habermas abordan las cuestiones políticas postulando una individualidad socializada: un ciudadano dotado de una "identidad pública de persona libre" y de una "autonomía racional"¹⁷, un individuo socializado que participa en la interacción social y por ello se remite al potencial normativo de la comunicación¹⁸. Presuponen así estos autores un dominio de sí mismo y una relación positiva consigo mismo que son, sin embargo, construcciones sociales y por lo tanto susceptibles de ser cuestionadas y transformadas. ¿No se observan hoy tales cuestionamientos? La modernización neoliberal de la sociedad ha iniciado un proceso general de marginación que de hecho pone en peligro una gran parte de las bases intersubjetivas de la individualidad. Es esto, por otra parte, lo que constituye la paradoja del individualismo contemporáneo. Si todavía es posible hablar del individuo en general, es en el sentido negativo, en que los individuos se caracterizan más por el hecho de no ser otra cosa que individuos que por el hecho positivo de ser dueños de su propia existencia¹⁹. La modernización del trabajo produce efectos antropológicos análogos. En efecto, ella implica una desvalorización de las identidades de oficio en favor de las competencias ampliadas, exige la renuncia a todo arraigo, incluso a la fidelidad propia, a la persona-

lidad, y reduce la actividad laboral a un desempeño desprovisto de sentido aunque sometido a fuertes presiones psicológicas por parte del intermediario de la cultura de empresa²⁰; de todo ello resulta una profunda fragilización de la capacidad de ser uno mismo. Las experiencias morales de los dominados están ligadas a esta fragilización de las bases intersubjetivas de la individualidad, definen un punto de vista sobre la justicia que está en las antípodas de la deliberación rawlsiana sobre los principios de justicia y de la deducción habermasiana de los derechos fundamentales a partir de la tesis de la co-implicación de la autonomía privada y de la autonomía pública²¹. Por eso no es de extrañar que esas experiencias morales no alcancen a hacerse cargo de la manera en que los dominados formula las razones de sus revueltas y sus luchas.

Ginzburg escribía que "ampliar hacia abajo el concepto histórico de individuo no es un objetivo menor"²². Se podría hacer una observación análoga a propósito de la filosofía política. No se trata aquí de un objetivo menor porque sólo así la filosofía política podría integrar en su discurso la visión de los vencidos, y formular una descripción de los desafíos políticos que traducen los desafíos de las luchas sociales y de las reivindicaciones silenciadas por la política institucional. Solamente así la filosofía política podría incorporar aquellas reivindicaciones específicamente vinculadas al cuestionamiento de la identidad personal, que se han desarrollado sin cesar desde los años 90: la reivindicación del respeto (tanto en los suburbios como en el movimiento social del invierno del 95) y del reconocimiento (en las coordinaciones de enfermeras y la defensa del servicio público)²³.

Si las filosofías políticas de Rawls y de Habermas parecen poder difícilmente satisfacer la condición más exigente de la crítica de la política, en cambio parecen satisfacer la segunda condición: tomar en cuenta las reivindicaciones excluidas de la política. Que las experiencias de la injusticia de los dominados no sean referidas por ellos al desacuerdo de una situación con las normas, no prueba que esas experiencias no provengan de tal desacuerdo. Además, que esas experiencias sean precisamente experiencias de injusticia parece legitimar teorías normativas que tengan por objetivo describir principios de justicia (Rawls), o las formas en que deben desarrollarse las discusiones relativas a la justicia (Habermas). Sin embargo hay razones para pensar que esas teorías normativas tampoco logran satisfacer esa segunda condición. En efecto, la experiencia de la injusticia no es solamente la experiencia de una situación injusta, es también la experiencia de lo que la produce y de lo que resulta de ella para quienes son sus víctimas. Si las normas que definen una sociedad justa pueden caracterizar la situación injusta, no pueden por sí solas dar cuenta de lo que la produce ni de los sufrimientos que provoca. Pero las reivindicaciones de las víctimas de la injusticia se despliegan sobre todo el abanico de la experiencia de injusticia; se refieren al mismo tiempo a la negación de la injusticia, a la transformación de los factores que la producen, y al rechazo de los sufrimientos que ella suscita. Es de temer que tales teorías normativas no basten para abarcar el contenido de tales reivindicaciones.

La cuestión de esa desviación entre las normas de lo justo y la experiencia de lo injusto puede ser considerada bajo el aspecto de la falta de cobertura de las problemáticas de la justicia y de la alienación. Hemos sostenido que, en cuanto a la forma, las experiencias de injusticia no eran tanto experiencias de la injusticia (de la contradicción con los principios de justicia) como experiencias de lesión de la integridad perso-

nal. Se puede agregar que, en cuanto al contenido, las experiencias de injusticia más radicales (aquellas por las que sufren las víctimas de la modernización del trabajo y de la marginación social) no son tanto experiencias de la injusticia (de la contradicción con los principios de justicia) como experiencias de alienación. Sin duda es posible sostener que la alienación es una forma de injusticia, pero la problemática de la justicia (y de la injusticia) y la problemática de la alienación implican dos descripciones diferentes de esas experiencias de la injusticia que no pueden ser ordenadas según las relaciones de género y especie. Precisemos en primer lugar en qué sentido es posible ver en ellas experiencias de la alienación.

De creerle a A. Honneth, el sentimiento de injusticia se explica por la lesión de la integridad personal. La relación positiva consigo mismo se construye intersubjetivamente a través de distintos tipos de relaciones de reconocimiento; el reconocimiento afectivo del amor y la amistad que permite al individuo asegurar el valor de su vida afectiva dotándola de confianza en sí mismo, el reconocimiento moral y jurídico que asegura al individuo el valor de su propia responsabilidad moral dotándolo de respeto a sí mismo, el reconocimiento social del valor de su trabajo que es constitutivo de la autoestima. Intersubjetivamente constituidas, esas diferentes formas de relación positiva consigo mismo son también intersubjetivamente vulnerables, y definen así las diferentes formas del sentimiento de injusticia (traición del amor y la amistad, injusticia moral y jurídica, injusticia social)²⁴. Esas experiencias de la injusticia son experiencias de la puesta en peligro de la relación positiva consigo mismo o de la integridad personal, y en sus formas más extremas deben ser consideradas como experiencias de alienación. Si corresponde aquí hablar de alienación, no es en el sentido de la pérdida de una esencia humana, sino en el sentido de la puesta en peligro de una relación positiva consigo mismo. La alienación en este sentido no supone de ningún modo la fantasía de la identidad propia. Al contrario, lo que la hace posible es el hecho de que la identidad personal depende de una alteridad que, por ser irreducible, corre siempre el riesgo de postergarla y de producir una desapropiación²⁵.

Las condiciones que permiten asegurar al individuo estima y respeto de sí mismo ¿no deben ser exigidas por principios de justicia? Puede ser. De todos modos, la problemática de la justicia no da cuenta de al menos tres características de la injusticia que se experimenta en una experiencia de alienación: en primer lugar, su aspecto cualitativo; en segundo lugar, su aspecto referencial, y por último, su aspecto afectivo. La experiencia de la alienación es una experiencia cualitativa que implica una reivindicación cualitativa: el retroceso de las condiciones de injusticia. La problemática de la injusticia, por lo contrario, implica la adopción de un punto de vista cuantitativo: lo justo es del orden de la proporción. Por otra parte, la experiencia de la alienación implica necesariamente que la injusticia es producida por una realidad, una realidad siempre señalada en las reivindicaciones que esa experiencia suscita. En cambio, la problemática de la injusticia implica la posibilidad de una consideración de la injusticia como tal, abstracción hecha de todo diagnóstico sobre las estructuras que la generan. Descripta por una teoría de la justicia, la injusticia se arriesga, así, a perder la significación política concreta que tiene en quienes la sufren²⁶. Este hecho es particularmente irritante cuando las injusticias no son descriptas desde el punto de vista de los que las sufren: el riesgo es entonces que estos últimos duden de que la crítica de la

injusticia se aplique efectivamente a las injusticias que ellos padecen. Finalmente, la problemática de la justicia tiende a reducir la injusticia a una situación ilegítima, a una situación moralmente injustificable, sin tomar en cuenta el sufrimiento psíquico que implica siempre una experiencia de alienación. En la medida en que la política institucional guarda generalmente silencio sobre tales congojas, siendo que éstas constituyen para los vencidos de la "modernización" neoliberal el corazón de la injusticia que padecen, es de temer que la problemática de la justicia tienda estructuralmente a reproducir filosóficamente una parte de la alienación política.

La dimensión cuantitativa contenida en la problemática de la justicia es particularmente inquietante en cuanto se trata de un dato tan fundamental como el respeto a la integridad personal. El primer principio de justicia según Rawls se enuncia en la siguiente forma: "Cada persona tiene un derecho igual a un sistema plenamente adecuado de libertades de base iguales para todos, que sea compatible con un mismo sistema de libertades para todos". Las libertades de base son las enumeradas en la siguiente lista: "la libertad de pensar y la libertad de conciencia, las libertades políticas y la libertad de asociación, así como las libertades incluidas en la noción de libertad y de integridad de la persona, y finalmente, los derechos y libertades protegidos por el estado de derecho"²⁷. Rawls sostiene por otra parte que estas libertades pueden entrar en conflicto unas con otras, y por ello deben ser limitadas para ajustarse a un sistema coherente²⁸, y que "pueden ser compatibilizadas entre sí, al menos en su campo central de aplicación"²⁹. Ya es difícil considerar la integridad personal como una libertad; más aún lo es determinar cuál es su "campo central de aplicación" y admitir que una restricción de esta libertad podría ser justa. Tal restricción ¿puede ser otra cosa que el atentado a la integridad personal que define precisamente una experiencia de la injusticia? Acerca de este punto, la teoría de la justicia no sólo parece ser incapaz de dar cuenta de los diferentes aspectos de las reivindicaciones de los dominados, sino también de denunciar adecuadamente las injusticias que éstos padecen.

La teoría habermasiana parece escapar a esas dificultades, aunque más no sea, porque no se detiene en la descripción de principios de justicia determinados. Habermas entiende por justicia aquello que proviene de la aplicación de la regla de universalidad a reglas de acciones jurídicas en el marco de una deliberación pública³⁰. Este autor procede, como Rawls, a un estudio de las condiciones de una sociedad justa tomando como hilo conductor las exigencias de universalidad de las cuales la razón práctica es portadora. Pero le reprocha a Rawls de oscurecer las cuestiones básicas al intentar deducir de ellas principios de justicia: "El principio de la ética de la discusión impide que se puedan especificar contenidos normativos determinados (por ejemplo, principios determinados de justicia distributiva)"³¹. Según Habermas, el principio de universalización define un procedimiento de evaluación, más que un método de deducción. En *Droit et démocratie*, el principio de universalización permite sin duda deducir de un "código de derecho" que contiene tres tipos de derechos, los derechos de autonomía privada (relativos a las libertades subjetivas de acción), los derechos de autonomía pública (relativos a los procesos de formación de la voluntad política) y los derechos sociales que son los que permiten asegurar el goce de los dos primeros tipos de derechos³². Pero este conjunto de derechos tiene por objeto no tanto dar una definición de la justicia, sino el marco en el cual deben desarrollarse las discusiones sobre

la justicia, y en la medida en que las condiciones sociales de la autonomía figuren aquí a título de derechos, es posible que la teoría de la justicia pueda integrar en su discurso las experiencias de la injusticia. Sin embargo se puede plantear un interrogante sobre la significación política de la tesis según la cual los derechos de la tercera categoría "no están sino relativamente fundados"³³. Notemos que esa tesis conduce a Habermas a prestarles muy poca atención, reproduciendo así en su discurso el silencio de la política sobre las experiencias morales de los dominados. Además es posible interrogarse sobre los principios de justicia que resultarán de la deliberación democrática en el marco de tal código del derecho. Habermas cuenta con la dinámica del diálogo para superar el punto de vista exclusivo de los intereses particulares de los participantes y elevarlo al nivel del consenso. Para que éste alcance un valor universal verdadero, se requiere entonces la participación efectiva de todas las personas interesadas. Para empezar, se puede temer que la no participación de los dominados tenga efectos importantes sobre la interpretación de lo justo y se puede dudar de que el principio democrático así concebido sea verdaderamente una fuente de derecho legítima³⁴. Es de temer también que el dispositivo teórico propuesto resulte incapaz de dar cuenta eficazmente de la legitimidad de las reivindicaciones excluidas de la política.

Si se admite que las experiencias de alienación pueden ser tematizadas en Habermas y Rawls, lo que como acabamos de ver es bastante difícil, habrá que aceptar que no pueden aparecer en ellos más que como un caso particular de desigualdad. Sin duda, se puede decir que sus problemáticas de la igual libertad son más exigentes que la del respeto a la integridad personal, puesto que la contienen a título de problema particular, y se puede ver en ello el signo de la superioridad de su envergadura política. Sin embargo, se debe igualmente admitir que esas dos problemáticas difieren desde el punto de vista de la tematización de la injusticia social que ellas implican y desde el punto de vista de las consecuencias políticas que de ellas resultan. En la medida en que las teorías de Rawls y de Habermas reivindican una función crítica, puesto que sus teorías normativas tienen por función ayudar a medir el desvío entre una sociedad justa y la situación actual, no está fuera de propósito indagar sus consecuencias políticas.

La cuestión, entonces, es doble. La descripción de una sociedad justa tiene por función principalmente denunciar las desigualdades ilegítimas en el uso de las diferentes libertades. Se puede preguntar ante todo si semejante tipo de denuncia no corre el riesgo de perder de vista o minimizar las peores patologías del mundo actual al confundir el problema de los que no tienen con el de los que tienen menos³⁵. Se puede preguntar además si no se corre el riesgo de legitimar las patologías sociales más graves en los casos en que la problemática de la alienación y la de la justa distribución de las libertades entran en conflicto. Esta eventualidad corresponde al problema bien actual de la manera en que la situación de los asalariados debe ser políticamente tenida en cuenta. En tanto el problema se plantea en el marco de una teoría de la justicia y de la libertad igual, indudablemente hay que concluir que las desigualdades de que ellos son víctimas, y que corresponden principalmente a las desigualdades salariales, son menores que las que afectan a los desempleados. Se corre el riesgo entonces, y por cierto no es más que un riesgo, de desconocer y restar importancia a todo lo que, en el trabajo de los asalariados, constituye una lesión de su integridad personal. Según C.

Dejous, ese desconocimiento y esa banalización de la realidad del sufrimiento psíquico del asalariado son uno de los hechos más característicos del discurso político y sindical de estos últimos años; asimismo debe ser considerado como uno de los factores del desapego de los asalariados por unos sindicatos y una política que juzgan ineptos para dar cuenta de sus problemas reales, y como el origen de una inhibición de la acción reivindicativa³⁶, acción reivindicativa que es sin embargo uno de los pocos recursos contra la alienación política.

Sin duda se podrá considerar que se trata aquí de un mal proceso hecho a unas teorías normativas que no pretenden más que describir las condiciones de una sociedad justa, por lo que no se les puede preguntar cómo ese ideal permite criticar lo real.

Pero el problema es precisamente que si una teoría normativa quiere conservar su intención crítica, debe plantearse el problema de la relación de sus normas con la realidad criticada. Es de alguna manera lo que se proponen Rawls y Habermas: Rawls cuando distingue el nivel teórico de la definición de los principios de justicia del nivel de aplicación de esos principios de justicia a las instituciones de una sociedad democrática; Habermas cuando pretende partir de normas que, por intermedio del derecho, a la vez que estructuran el mundo vivido condicionan el funcionamiento de los sistemas susceptibles de enjuiciarlo. Sin embargo el problema no está resuelto. Para dar cuenta de la relación del ideal normativo con la realidad criticada, no basta especificar el modelo normativo, como en Rawls, como tampoco basta remitirse a una filosofía de la historia que implica la estructuración de la totalidad del mundo social por normas de comunicación, como en Habermas³⁷. Para resolver este problema, se requiere igualmente una descripción de las tendencias sociales productoras de injusticias y un tomar en cuenta las experiencias morales de la injusticia. Estos requisitos, que son extraños a la tradición de pensamiento rawlsiano, están en el corazón del proyecto de una teoría crítica de la que proviene la filosofía política habermasiana, pero de la que ésta parece haberse alejado de manera decisiva al abandonar el modelo de una colaboración de la filosofía con las ciencias sociales en beneficio del modelo de una integración de las ciencias sociales en una filosofía social, y al postergar el análisis de la interacción social por el postulado según el cual el derecho permite una domesticación de las energías sistémicas del dinero y el poder por las exigencias del mundo vivido³⁸. Una filosofía política que se contente con ser normativa nunca puede resolver este problema, lucha siempre por integrar las reivindicaciones de los dominados a su discurso, es siempre susceptible de ser sometida a la crítica de la filosofía que resulta de la crítica de la política.

La filosofía política, y la crítica de la política misma, sin duda debe ser normativa, pero debe partir de las normas que están vigentes en las experiencias de la injusticia relacionándolas con una teoría de las causas de esa injusticia³⁹. Sólo así puede alcanzar a contestar el desafío de la conjunción de la banalización de la injusticia social y la alienación política.

1 Sobre el proceso que condujo a Marx de la crítica de la política a la crítica sobre la economía política, ver A. Tosel, "Les critiques de la politique chez Marx", en E. Balibar *et alii*, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979, pp. 13-52.

2 Ver al respecto, M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris,

- PUF, 1997, pp. 10-12,34-53.
- 3 Ver al respecto, G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Editions Complexe, 1976.
 - 4 P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.
 - 5 C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
 - 6 La noción de desafiliación [marginación] es presentada en R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard, 1996. Las peores privaciones inducidas por el proceso de desafiliación social se encuentran en los SDF; ver al respecto, por ejemplo, D. Zenedi, "Femmes SDF", en *Le passant ordinaire*, nº 26, enero-febrero 2000, y C. Lanzarini, *Survivre dans le monde sous-proléttaire*, Paris, PUF, 2000.
 - 7 "el desarrollo de una filosofía política autónoma [...] tiene evidentemente algo que ver con la declinación del marxismo y con cierta banalización de la política francesa", P. Raynaud, "Les tâches de la philosophie politique", en *Magazine Littéraire*, pp. 26-28, aquí p. 26. Ver igualmente A. Renault: "Le renouveau de la philosophie politique", *ibid.*, pp. 20-25, particularmente p. 22.
 - 8 K. Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 33. Que haya que admitirlo, es sin embargo una tesis que a su vez es refutada por autores tan diferentes como T. Negri y M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2000, o L. Séve, *Commencer par les fins. La nouvelle question communiste*, Paris, La Dispute, 1999.
 - 9 L. Rancière, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 10: "La restauración de la política se encuncia hoy en la discreción de esos modos o el ausentamiento de esos lugares [movimiento social, calle, fábrica, universidad]"; "La restauración de la filosofía política se declara así al mismo tiempo que el ausentamiento de la política por sus representantes autorizados".
 - 10 Para una comparación entre Rawls y Habermas en este punto, ver Y. Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 261-264. Si se pueden identificar temas comunes en estos dos autores, solamente en Habermas ellos están pensados como respuesta a una crítica de la política reformulada a su vez en el marco de un análisis de las dinámicas sistémicas (del dinero y del poder) que arriesgan poner en tela de juicio las potencialidades democráticas de las sociedades modernas; a ese respecto, Y. Sintomer, *ibid.*, p. 193 sq. Se puede sin embargo interpretar la obra de Rawls como una tentativa de "repolitización" de la sociedad; a este respecto, P. Ducat, "Transformation sociale et universalisme républicain: pour une lecture politique de l'œuvre de Rawls", en *Philosophie-philosophie*, 7, 1997, pp. 105-116.
 - 11 J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 30. Para un estudio de la significación de este principio de diferencia, ver J. Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.
 - 12 J. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 23, 97.
 - 13 J. Rawls, op. cit., p. 462 sq.
 - 14 J. Habermas, op. cit., p. 176 sq.
 - 15 A. Honneth, "La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société?" en C. Bouchéndhomme, R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, pp. 214-233, en particular pp. 224-230-
 - 16 Al respecto, ver A. Honneth, "Moralbewusstsein und soziale Klasenherrschaft" en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, 1990,pp. 182-195.
 - 17 J. Rawls, op. cit., p. 54-61, 103-109
 - 18 J. Habermas, op. cit., p. 15 sq.
 - 19 Ver a este respecto la noción de "individualismo negativo" desarrollada por R. Castel, op. cit., p. 461 sq.
 - 20 J.-P. Le Goff, *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999; E. Chiapello, L. Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 183-186. A. Ehrenberg, *Lafatigue d'tre soi*, Paris, Odile Jacob, 1998; G. Ballazs, J. P. Faguer, «Une nouvelle forme de management: l'évaluation», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1996, pp. 68-76. Estas nuevas formas de trabajo son en sí mismas un factor de la marginación que no puede ser reducida al simple efecto del desempleo y de la precariedad; a este respecto, ver, C. Dubar, "Socialisation et processus" en S. Paugam, *L'exclusión. L'état des savoirs*. Paris, La Découverte, 1996, pp. 111-119.
 - 21 J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, pp. 275-286.
 - 22 C. Guinzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIesiècle*. Paris, Aubier, 1980, p. 15.
 - 23 Se observará que se trata de una demanda de reconocimiento totalmente distinta de la que analiza Habermas; ver al respecto, "La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique", en *L'intégration républicaine*, pp. 205-543. Sobre estas cuestiones, nos permitimos remitir a nuestro *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Editions du passant, 2000.
 - 24 A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, pp. 113-170; A. Honneth, articulo

- "Reconnaissance" en M. Canto, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF, 1996; ver igualmente F. Fischbach, *Fichte et Hegel, La reconnaissance*, París, PUF, 1999, pp. 5-15, 122-126.
- 25 Las críticas tradicionales (ver por ejemplo, J. F. Lyotard, *Léposi-moderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1988, pp. 117-118), que han conducido al abandono de las problemáticas de la alienación y de la emancipación, no consideran por lo tanto este uso del concepto.
- 26 J. Bidet argumenta en un sentido análogo contra Rawls y Habermas cuando les reprocha teorizar la justicia desde un punto de vista metaestructural (la presuposición libertad-igualdad-racionalidad que caracteriza a la modernidad) sin tomar en cuenta el punto de vista estructural (de clase) que permite identificar el origen principal de la injusticia social; ver *Théorie générale*, París, PUF, 1999, pp. 3326-336, 399-426.
- 27 J. Rawls, *op. cit.*, p. 347.
- 28 *ibid.*, p. 351
- 29 *ibid.*, p. 354.
- 30 J. Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 122-128, 177-181.
- 31 J. Habermas, *Moral et communication*, París, Cerf, 1986, p. 137. Para una presentación de la polémica de Rawls y Habermas, ver Y. Sintomer, *op. cit.*, pp. 264-273
- 32 J. Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 139-140.
- 33 *ibid.*, p. 141.
- 34 A este respecto, Y. Sintomer, *op. cit.*, pp. 272-274.
- 35 J. Rancière insiste sobre el hecho de que la irrupción de los sin-parte (que caracteriza según él la política) implica la interrupción de la lógica del reparto entre los que tienen parte (que caracteriza según él la policía), y que ella deriva de un malentendido que impide todo consenso (ver por ejemplo *La mésentème*, París, Galilée, 1995, p. 135 sq.). Al insistir así sobre el hecho deque las reivindicaciones de los marginados y de los excluidos de la política no son tan fáciles de recuperar en la lógica del reparto de los bienes y en la del consenso sobre las desigualdades aceptables, responde perfectamente a los análisis que quieren ver en el discurso de los "sin" la simple reivindicación consensual de derechos que casi todos tienen ya (ver por ejemplo J. L. Fournel, J. C. Zancarini, "Analyse du discours politique: les "Sans", en *Cité*, 1, 2000).
- 36 C. Dejours, *op. cit.*, p. 41 sq.
- 37 Habermas señala "la debilidad de la tentativa de Rawls por llenar el hiato entre las exigencias ideales de la teoría y la factualidad social" (*op. cit.*, p. 78). Pero cabe preguntarse si su teoría no peca por un defecto de abstracción mayor aún que la de Rawls.
- 38 Al respecto, S. Haber, *Habermas et la sociologie*, París, PUF, 1998; Y. Sintomer, *op. cit.*, pp. 250-253, 275 sq.
- 39 Para un estudio de la manera en que una ética del reconocimiento intenta realizar este programa, ver E. Renault, *op. cit.*

La filosofía, política en el espejo de Spinoza

André Tosel*

UN POCO DE HISTORIA

LA REFERENCIA continua al pensamiento de Spinoza es uno de los rasgos originales de la investigación filosófica en Francia desde las obras magistrales de Martial Guéroult consagradas a las partes 1 y 2 de la *Ética* (1968 y 1974), y de Gilies Deleuze con su presentación de conjunto, *Spinoza et leproblème de l'expression* (1969). En la misma época, Alexandre Matheron daba un estudio fundador que mostraba el vínculo entre filosofía teórica y filosofía política y subrayaba la atipicidad del jusnaturalismo y del liberalismo spinozianos con *Individu et communauté chez Spinoza* (1968). Desde los años 1968 a la fecha, el estudio del pensamiento spinoziano no ha cesado y se ha enriquecido con numerosas contribuciones. Si la *Ética* ha sido objeto de trabajos importantes, como los de Bernard Rousset y Pierre Macherey, la problemática del Tratado teológico-político y del Tratado político ha sido particularmente estudiada con los nuevos trabajos de Alexandre Matheron (1971 y 1986), de Lucien Mugnier-Pollet (1976), Stanislas Bretón (1977), Sylvain Zac (1979 y 1985), Antonio Negri (1982 y 1994) quien desempeña un papel importante en la coyuntura francesa, André Tosel (1984 y 1994), Etienne Balibar (1985), Pierre-Frangois Moreau (1994) y Christian Lazzeri que cierra provisoriamente estos treinta años con un importante estudio centrado sobre las categorías de derecho, poder y libertad (1998).

Esta investigación no ha sido inspirada solamente por preocupaciones atinentes a la historia comparada de la filosofía política. Ha estado marcada por intereses teórico-políticos expresados sobre todo por investigadores que se declaran pertenecientes al marxismo y preocupados por su renovación. Con frecuencia Spinoza ha sido interpretado en continuidad con Marx, sea como anticipándolo y recibiendo de él un esclarecimiento recurrente (Matheron, 1968, Negri, 1982, Tosel, 1984), o bien como un recurso para purgar a Marx de su teleologismo hegeliano y proveerle elementos faltantes

* André Tosel es actualmente profesor de filosofía en la Universidad de Nice-Sophia Antipolis, donde dirige el Centro de Investigaciones de Historia de las Ideas, UMR-CNRS. Sus obras más recientes: *Études sur Marx et (Engels). Pour un communisme de la finitude*, París, Kimé, 1995; *L'action collective: coordination, conseil, plattification* (en co-dirección con Robert Damien), Paris-Besançon, Annales Universitaires de la Universidad de Franco Condado 1997; *Figures italiennes de la rationalité* (en co-dirección con Christiane Menasseyre), París, Kimé, 1996; artículos sobre Spinoza, Vico, Diderot, Kant, Marx, Croce, Gentile, Gramsci, Althusser; estudios de filosofía política sobre la teoría de la historia y de la acción, sobre la mundialización y el derecho internacional.

tanto especulativos como políticos (Balibar, 1985). Si no todas estas investigaciones han explicitado esa lectura *a priori*, todas han sido impregnadas por ella. Se debe a las sugerencias tan fulgurantes como críticas de Louis Althusser, expresadas en *Lire le Capital* (1964) y muchos otros textos hasta el término de su vida, esta idea del carácter único y revolucionario del pensamiento de Spinoza como medio crítico decisivo para purificar la filosofía de Marx de los elementos ideológicos que han detenido su desarrollo, y para permitirle redimirse a la altura de su propio descubrimiento, la ciencia del continente historia.

Prolongada en un estudio de Pierre Macherey (*Le^eel ou Spinoza*, 1979) cuyos ecos aún perduran, esta sugerencia del recurso o auxilio spinoziano indicaba diversas vertientes. Contra el idealismo filosófico obsesionado por la construcción de una teoría fundadora-jurídica del conocimiento, Spinoza permitía plantear la cuestión del conocimiento en términos de producción teórica, exenta de toda salvaguarda, de toda explotación por un super-yo filosófico preocupado por someter la libre producción de la verdad a valores ideológicos inscriptos en definitiva en la lucha de clases. Spinoza permitía pensar la diferencia indefinidamente criticable entre la ideología y la ciencia sin imaginar jamás una imposible transparencia de la realidad para los actores sociales; al mismo tiempo, el tema humanista encarado por el joven Marx del fin de las ilusiones ideológicas se remitía al imaginario y se abría el campo de una reformulación de la producción ideológica como necesaria relación imaginaria de los actores sociales con sus relaciones sociales. Por otra parte, contra el modelo leibniz-hegeliano de una totalidad expresiva estructurada por un espíritu común a las partes, la teoría spinoziana de la acción de la sustancia, causa ausente, en sus modos, proveía un modelo de totalidad regida por una causalidad estructural que permitía repensar la totalidad marxiana, unidad articulada de prácticas, y la relación de sus instancias. Por fin, y sobre todo, la crítica spinoziana de la categoría de libre sujeto, dueño y propietario de sus pensamientos como de sus bienes, con miras a actualizar al fin de su desarrollo la finalidad de su esencia inscripta en su origen, debía eliminar de la ciencia de la historia y de la práctica política las seguridades de una teleología fantástica de la historia que impedía pensar los problemas determinados impuestos por el conocimiento de coyunturas singulares y por la transición política, objetivo de la lucha de clases. Lira un rodeo para superar la doble traba del comunismo totalitario staliniano y del socialismo humanista revisionista.

listas sugerencias conciernen más a la teoría de la historia y de la estructura social en sus relaciones con el imaginario ideológico, que a la teoría política spinoziana misma, que Althusser no tomaba en cuenta. La investigación de Matheron, formado en el rigor de Ciuéroult, aportó una nueva luz sobre la novedad de la filosofía política spinoziana. Preocupado ante todo por reconstruir la lógica interna del pensamiento spinoziano, Matheron completó primero los trabajos de Guérout al analizar las partes 3 y 4 de la *Etica*, mostrando que lejos de partir de una antropología fundada sobre la primacía de un libre sujeto, calculador racional y/o portador de una ley moral originaria, Spinoza parte de sistemas de relaciones de afectos interindividuales y colectivos, siendo el individuo mismo un sistema-proceso de relaciones internas y externas. Esos sistemas no pueden ser descriptos ni en términos de intereses puros ni en términos de identificación imaginaria de un individuo con otro o con un colectivo de individuos,

sino como una maraña de intereses, de representaciones imaginarias de esos intereses de reconocimiento mimético. Esos sistemas son, o bien ciclos positivos y se abren a la cooperación fundada sobre la potencia positiva de la imaginación, o bien ciclos negativos, que actualizan su patología, pudiendo cada ciclo positivo, en razón de su tenor imaginativo, revertirse en su contrario. Se constituyen así matrices de socialización pasional o afectiva, vividas y padecidas en la dimensión de una constitución del modo interhumano por y en la imaginación. El conocimiento de esas matrices por sus agentes viene sólo *a posteriori*, y nunca puede tomar la forma de un saber *a priori* que permita un dominio de los afectos por sus portadores. Matheron mostró que sobre los ciclos de socialización positiva se injertaba un ciclo de socialización guiado por la razón, fundado sobre la determinación de las nociones comunes y la producción de un interés común que no puede ser actualizado más que por una minoría de individuos en razón de la sujeción de la mayoría de los hombres a las pasiones y a su alternancia entre ciclos negativos (por rivalidad mimética) y ciclos positivos (por identificación cooperativa).

Sobre esta base, este autor sugería que la transición de un modo de vida dominado por los ciclos pasionales negativos y las supersticiones que les son propias a un modo de vida dominado por los ciclos positivos y un embrión de racionalidad, podía ser interpretada como un análogo de la transición histórica de una sociedad feudal teológico-política en descomposición a una sociedad liberal que promueve el intercambio racional y la utilidad bien entendida pero que sufre sin embargo la presión de los ciclos pasionales negativos. Esta hipótesis lógico-histórica tenía por objeto reconstruir la filosofía política de los dos tratados. El *Tratado teológico-político* constituye así la transición de una sociedad cerrada, no civilizada, pero poderosamente eficaz (en tanto estructura de integración imaginario-simbólica de los *conatus* de individuos con poder de pensar y actuar débilmente desarrollado), a una sociedad abierta, civilizada, que descubre en la democracia el régimen más adecuado para integrar a individuos capaces de producir ciencias y liberarse de los mecanismos de integración teológico-política reemplazándolos por mecanismos fundados sobre una opinión pública libre y un nuevo sentido común laico y razonable. El *Tractatuspoliticus* por su parte renuncia al contractualismo central mantenido por el T.T.P. y rectifica el prejuicio de tipo *Aufklärer*, consistente en admitir la posibilidad de una socialización racional fundadora de una política racional. Todos los tipos de regímenes políticos deben ser entendidos como combinaciones de socialización pasional de los afectos. La política no puede reposar sobre una antropología normativa ideal, sobre el modelo de un sujeto racional calculador o razonable, ella actualiza en tanto *praxis*, en la experiencia histórica, entramados que la teoría puede seleccionar en función de su capacidad de constituir una individualidad estatal que funcione como si tuviera en vista objetivos racionales, sin tener que postular por parte de los sujetos y ciudadanos otra cosa que la irreductibilidad de sus pasiones. Desde este punto de vista es que la democracia, como proceso de democratización, revela ser la forma inmanente más poderosa para permitir la distribución del poder colectivo a cada sujeto según mecanismos institucionales autorregulados.

Como se ve, la referencia marxiana permitía formar la idea de una teoría spinoziana de la historia, de la misma manera en que permite definir la razón en términos de

liberación de la alienación teológico-política. Matheron, que se considera historiador de la filosofía, no tematizó esta referencia cuyo léxico utilizaba. Pero la recurrencia discreta de las cuestiones marxianas hace de Spinoza un precursor original de Marx en cuanto es el único gran filósofo de los tiempos modernos en pensar la política a la luz de una democracia-proceso y en definir el derecho en términos de poder colectivo vinculando representación del interés y constitución imaginaria del deseo. La referencia marxiana es, sin embargo, más elocuente de lo que parece, en la medida en que la vida según la razón y la ciencia intuitiva - la obra de Matheron acaba con una lectura de la parte 5 de la *Etica* - es definida en términos de un comunismo sensato exento de conflictos económicos y políticos de intereses y fundado sobre la expansión máxima de las relaciones de cooperación y la actividad máxima del conocimiento de las cosas singulares. Esta interpretación guarda silencio sobre el radicalismo de la lectura althusseriana que elimina toda filosofía de la historia en nombre del antifinalismo.

Por otra parte esta interpretación converge con la lectura deleuziana, inspirada más bien en Nietzsche, fundada sobre la dimensión liberadora de una ética de la alegría, que promueve la fuerza productora de los *conatus* en la inmanencia, elimina las morales religiosas de la tristeza y el resentimiento, del pecado y el temor, destruye las ficciones del Dios-Monarca, del Yo Inteligible, de la libertad trascendental. En todo caso, esta lectura que tiende de Spinoza hacia Marx, se combina con la de Althusser que va de Marx a Spinoza por medio de una *emendatio* del *intellectus* marxista. Es esta mezcla inestable pero explosiva la que tropieza de manera tan inesperada como arrolladora con los movimientos masivos de protesta de los años 1968. Tanto como Marx, en Francia, Spinoza se vuelve pertinente para muchos filósofos. La perspectiva de una democracia de masa, vinculada a la multiplicación del poder colectivo de pensar y de actuar, se manifiesta como la superación de un *Welfare State* llegado a la cima de sus posibilidades positivas y considerado limitado por la naturaleza misma del compromiso de clases que actualiza entre capitalismo productivo y movimiento obrero. Los trabajos spinozianos de los años 1980 se inscriben todavía en este clima. Sobre todo, la perspectiva del poder constituyente de la multitud, elaborado por Antonio Negri cuya obra *L'anomalie sauvage* (1981) es inmediatamente traducida al francés (1982) con introducciones elogiosas de G. Deleuze, A. Matheron y P. Macherey, quien consigna el punto de incandescencia de un spinozismo movimientista. Tomando de Deleuze y Macherey la perspectiva de una ontología política de la inmanencia y la univocidad orientada en el sentido de una crítica radical de todo finalismo dialéctico, Negri ve en Spinoza el pensador por excelencia de la *multitudo* y de su poder. Contra Matheron, sostiene la idea de una tensión, y hasta una contradicción interna en la *Ética*, entre un panteísmo especulativo (con la temática de los atributos y del *amor intellectualis Dei*) y una resolución integral del poder de la sustancia en el mundo llano de las actualizaciones modales, lo que quiere decir para el modo humano en el mundo de la política, de los *conatus*. De Matheron, retiene los momentos que hacen aparecer la anomalía de la concepción spinoziana del jusnaturalismo liberal (mantenimiento del estado de naturaleza en el seno del estado civil, eliminación del contrato central y de todo voluntarismo; igualación del derecho y del poder en el seno de la organización de la vida política, legitimidad de hecho de toda resistencia popular a los abusos del poder, libertad de pensar). Conserva el análisis plurifuncional de los siste-

mas políticos, *atravesados todos por la democracia-proceso*. Subraya que la integración de las masas y la orientación del poder productivo de los *conatus* es el descubrimiento revolucionario de Spinoza, más allá de las formulaciones jurídicas, inspiradas en el republicanismo, en el derecho natural moderno, que sancionan la dominación de las relaciones de producción capitalistas. Es así como opone la línea sublime del derecho natural - Hobbes, Rousseau, Hegel - a la línea revolucionaria - Maquiavelo, Spinoza, Marx. Si la primera representa la forma más elevada de la mediación política, sigue siendo subalterna a las relaciones de producción en la medida en que idealiza el poder del Estado, de la voluntad general o de la eticidad. Sólo la segunda encara la desformalización de las relaciones de producción y piensa la política desde el lado de la fuerza productiva viviente y de su poder de constitución sin mediación.

La entrada de la multitud es también lo que Balibar considera como el rasgo decisivo de la política de Spinoza. Pero Balibar, sin decirlo explícitamente, revisa el movimientismo de Negri. La obra de 1985 subraya el carácter equívoco del poder constituyente de las masas. La productividad del imaginario colectivo que Negri exalta es la del temor, temor de las masas ante el poder soberano del que están diversamente excluidas, y temor del poder soberano siempre enfrentado a la necesidad de reproducir las condiciones del consenso práctico de la multitud que es la única fórmula realista del contrato. El poder de las masas no tiene ninguna garantía, se manifiesta como una potencia negativa de interrupción de la tendencia del poder soberano a separarse, especialmente en cuanto este poder está constituido por hombres sometidos a pasiones y que por ello pertenecen también a la multitud. La constitución de una fuerza productiva colectiva restaura la primacía de la subjetividad autofinalizada que la crítica spinoziana nos ha enseñado a considerar como ilusión. El proceso de democratización es infinito e interminable. La originalidad de Spinoza está en haber introducido en el liberalismo la consideración de las masas, produciendo así el conocimiento de los mecanismos de identificación imaginaria que integran por el conflicto a individuos que como miembros de colectivos son tanto como individuos compuestos. Prolongando las intuiciones de Althusser sobre los sistemas ideológicos de Estado, Balibar no ve en Spinoza solamente un eslabón anticipador en la línea Maquiavelo-Marx. Lo considera como portador de una concepción de la política que reconoce la acción de las masas pero también atiende a los mecanismos ambiguos que formalizan este poder en identidades imaginarias siempre equívocas. Ya no es más el surgimiento del movimiento de masas de 1968 lo que está en el trasfondo, sino su reflujo, su reabsorción en los procesos de la restauración neoliberal, simultáneamente con la crisis definitiva del comunismo soviético y la desaparición del marxismo como ideología de masas. Rehacer la crítica marxiana, relanzar el materialismo histórico, no están más en el orden del día, o si lo están, no pueden sustraerse a la tarea de una valorización exacta de un liberalismo político que no puede reducirse a un simple individualismo posesivo como lo habían aceptado, bajo la autoridad de C. B. MacPherson, todos los investigadores spinozo-marxistas (en particular Althusser que nunca cedió sobre el tenor ideológico de la categoría de la noción de sujeto moral-jurídico-político).

No es de extrañar que el reflujo general de toda perspectiva de transformación social y política de estos últimos años haya conducido a juzgar excesivas las interpretaciones del pensamiento político que de manera más o menos imaginaria le otorgaba

virtudes de salvación. Hoy, la filosofía política está dominada masivamente por el liberalismo, como lo prueban el extraordinario éxito mundial de la *Théorie de la Justice* de John Rawls, la afirmación del individualismo metodológico convertido en epistemología pertinente de las ciencias humanas y sociales, o las inflexiones de ese liberalismo en liberalismo social basado en la razón comunicacional encargada de atemperar los excesos de la razón estratégica (Habermas y Ricoeur). El interés por Spinoza pensador político, sin embargo, no ha disminuido, como lo muestran sobre todo la nueva síntesis de Christian Lazzeri y los estudios de Charles Ramond, o de Pierre-François Moreau, aunque esos estudios tiendan a borrar la problemática anterior. Una exigencia de rigor analítico y comparativo, una mayor atención a las tradiciones del pensamiento moderno, sostienen esos estudios que al presente retoman el problema básico: situar el pensamiento spinoziano en su originalidad crítica en el seno del liberalismo dominante de su tiempo para eventualmente extraer de ahí los elementos para una discusión tópica y una nueva elaboración. Más que atribuir a Spinoza anticipaciones problemáticas o hacer de él un uso programático no seguido de efectos, se impone una investigación conceptual precisa. Si se puede lamentar a veces la excesiva prudencia interpretativa de ciertos estudios - el clima de la época lo exige - o su inscripción aparentemente neutra en una práctica académica, su lectura produce una feliz sorpresa: es cierto que se han eliminado hipótesis aventuradas, pero se encuentran confirmadas la extrañeza, la anomalía del pensamiento político spinoziano en relación con el liberalismo de su época y de la nuestra. Precisemos aquello que se puede caracterizar como la adquisición común de estos treinta años contemporáneos desde la última entrada en escena política de las masas modernas y su aparente retroceso.

¿LIBERALISMO ANÓMALO O METALIBERALISMO?

Sigamos el plan adoptado por Lazzeri, en su confrontación entre Spinoza y Hobbes, que consiste en seguir el orden canónico del paradigma jusnaturalista liberal, examinando la tematización del derecho natural en estado de naturaleza, la del contrato o transferencia de derechos, y del estado civil o político.

Derecho natural y estado de naturaleza. Sobre los mecanismos de la socialización

Desde el inicio, la anomalía spinoziana aparece desde cuatro puntos de vista.

1. El derecho se identifica con el poder que define cuantitativamente toda realidad natural, es coextensivo a la necesidad natural según la cual cada *res* existe. No puede tener el status de una norma trascendente o trascendental, ni indicar una esfera de deber-ser separada del ser. Sin embargo el derecho-poder no se confunde con la potencia en bruto. Si es verdad que los peces grandes tienen el derecho-poder de comerse a los pequeños, los hombres, en razón de las propiedades naturales de sus modos de comunicación, no pueden hacer cualquier cosa en la que choquen necesariamente con la resistencia de otros hombres. Los débiles, si forman masa, constituyen un poder

colectivo que los fuertes toman en cuenta, aunque más no sea para sacar partido de él.

2. La política implica la conciencia y la voluntad de individuos que no pueden dejar de identificarse como sujetos libres desde el momento en que ellos mismos ignoran las determinaciones que los impulsan a actuar. No es un puro artificio que podría ser libremente elegido como si viniera a superar un estado de naturaleza prepolítico. Los hombres no han elegido vivir en un estado de naturaleza prepolítico para después elegir e inventar el estado político como pura convención. Spinoza, contra Hobbes y Locke, acepta mantener la definición aristotélica del hombre como ser naturalmente social. Pero no plantea formas sociales fijas e inamovibles, preestablecidas. Si los hombres viven siempre en sociedad por razones que no están referidas al libre albedrío, esta cooperación de base es susceptible de adoptar una pluralidad indefinida de formas. En este sentido, la naturaleza no crea naciones, o ciudades, en el sentido de esencias inamovibles o de todos de pertenencia invariables. La naturaleza sólo crea individuos, es decir, modalidades de cooperación susceptibles de hacerse y deshacerse, de componerse y descomponerse.

3. Spinoza no parte de una pluralidad de individuos aislados, libres sujetos jurídicos de derechos constituidos, ya provistos sea de una racionalidad calculadora de intereses, sea de una razón práctica definida por la ley moral natural. Parte de la pluralidad de formas de asociación móviles estructuradas agonísticamente por matrices de afectos positivos (ciclos de identificación mimética que aseguran la cooperación) y/o por matrices de afectos negativos (reversión de los ciclos de identificación mimética en ciclos de concurrencia agresiva). Ni primacía del individuo, ni tampoco primacía del todo, ni individualismo ni holismo metodológicos y ontológicos. Una forma de asociación es siempre una forma singular, un individuo, pero el individuo mismo es un todo más o menos complejo de elementos compuestos bajo ciertas relaciones. Este todo singular no puede ser construido como un agregado de átomos últimos de los que se partiría y a los cuales se volvería. La disolución de una sociedad, en efecto, no es una disociación atómica, sino que deriva en un complejo de formas. La ciencia política se inscribe como momento de una ontología relacional. Ni el individuo humano, ni un todo social, son un imperio dentro de un imperio. La política es una composición de relaciones de poder en totalidades singulares transindividuales, metaestables, imbricadas unas en otras (naciones y federaciones de naciones, etnias, iglesias y sectas, gremios y corporaciones, partidos y grupos).

4. Todas las formas sociales no son políticas, pero la asociación política muestra ser la condición de posibilidad de un gran número de formas de asociación. No hay esencia de la naturaleza humana en el sentido de un género abstracto que contendría subsumidas en sí la totalidad de las formas singulares de asociación. El universo sociopolítico es un universo relacional de esencias singulares constituidas en un proceso perpetuo de variaciones de los individuos que lo componen. Las formas sociales no son entonces entidades abstractas llamadas a la crítica nominalista, son tan reales como los individuos humanos que son sus miembros. La ciencia política es una ciencia de esencias singulares que tienen cada una su naturaleza, su *ingenium* propio (historia, lengua, territorio, poblaciones, aptitudes de acción y de pensamiento).

Sobre la transferencia de derecho. El no-contractualismo

La misma anomalía persiste y se agrava. Hay tres puntos que subrayar.

1. La transferencia de derecho-poder que constituye el poder colectivo no debe ser concebida como un acto constituyente de tipo trascendental. Se opera incesantemente una constitución política del poder colectivo, perpetuándose el derecho natural en el estado civil o político. Las relaciones sociales formadas por los ciclos de afectos son necesariamente conducidas a hacerse políticas y el poder político depende constitutivamente de esas relaciones que él estabiliza más o menos eficazmente. Spinoza no da a la distinción entre estado de naturaleza y estado político el sentido de una separación ontológica entre, por una parte, lo que no es político, lo que es ante o anti-político, y por otra parte lo político, debiendo convertirse éste en medio o instrumento de aquél. El Estado no puede hacerse servidor de los derechos de los individuos separados, libres de desplegar con la mínima restricción un poder formalmente igual que recae en desigualdades sustanciales e impone condiciones de sujeción perdurables a aquéllos que se muestran menos poderosos en la competencia de libertades iguales. Al introducir la multitud en la base de los actos permanentes de consenso exigidos para que el poder soberano pueda funcionar, Spinoza libera la idea de un diferendo constitutivo, de un malentendido permanente sobre el reparto del poder colectivo del que cada uno es una parte que reclama su participación. No hay adecuación entre la parte del poder colectivo que cada uno entiende recibir a cambio de la obediencia al poder soberano del que forma parte, y la que recibe y que lo remite a su situación de parte de la multitud siempre susceptible de indignarse ante lo que se experimenta como injusticia o inconveniencia. El pacto no es más que el mecanismo de producción de las leyes políticas que aseguran la regulación incesante de ese diferendo, y se abre a la tarea del conocimiento de las condiciones en las cuales una asociación humana puede desarrollar su *ingenium* político. Los modelos del T.P. están construidos a partir del conocimiento de la experiencia o praxis histórica, tal como lo expusieron los historiadores latinos (Tito Livio, Suetonio, Tácito).

2. La irrupción teórica y práctica de la multitud es la que obliga a reducir el pacto al solo hecho del consentimiento y de los mecanismos de su producción, lejos de toda fundamentación normativa separada. El jusnaturalismo liberal del que Spinoza acepta el marco formal es desestabilizado por una inspiración fundamentalmente maquiaveliana y sometido a su vez a la operación de traducción, de conversión, la operación del sive que ha sufrido el Dios de la tradición judía y cristiana. *Jus sive potentia, potentia sivepotentia multitudinis*. La ley de las leyes, la que regula la transferencia de derecho y la producción de las leyes por el poder soberano es la de la multitud, del temor que ella inspira, del que ella experimenta, del que ella se inspira a sí misma cuando se divide. El liberalismo de Hobbes o de Locke desestima las masas, el humor del pueblo al que Maquiavelo considera la grandeza negativa de toda política fundada sobre *la veritá effetuale della cosa*. La política no puede ser reducida a la confrontación entre los individuos y el soberano que supuestamente expresa la voluntad general de éstos por transferencia de derecho unívoca. La política no es la articulación de una pluralidad irreductible y de la unidad. La pluralidad es siempre-ya vertebrada como multitud, conjunto de todos los individuos siempre asociados por los ciclos po-

sitivos de la comunicación de los afectos y divididos por la inversión de esos ciclos en ciclos negativos. El liberalismo anómalo de Spinoza se transforma en un metaliberalismo parcialmente antiliberal. Metaliberalismo, por cuanto si Spinoza no da valor trascendental a un sujeto de derecho libre, estima que es de hecho imposible de reprimir el derecho-poder que cada individuo pasional afirma en cuanto a su libertad de pensar. Parcialmente antiliberal, por cuanto él piensa lo que el liberalismo olvida, la irreductibilidad de la multitud. En esas condiciones, el pacto reducido a un mecanismo estructural de la constitución del poder colectivo en instituciones problemáticas, no puede significar el pasaje "liberal" unívoco e irreversible de los individuos a la unidad del cuerpo político.

3. Vale decir que no existiría ni autonomía de lo político ni autonomía de lo social, y que no se podría hallar en Spinoza una doctrina de la primacía de la sociedad civil puesto que la sociedad civil no existe. La realidad es la de un proceso permanente de politización de lo social y de socialización de la política. El poder político es siempre delimitado como función del poder social de la multitud y de sus relaciones internas. Pero éste depende a su vez de su propia subordinación a la forma política y a sus instituciones, entendiendo que los gobernantes también son multitud, sujetos a los mismos ciclos de afectos que los gobernados.

Sobre el estado civil y el poder soberano

La hipótesis del metaliberalismo corresponde en este nivel de la revisión spinoziana al último término del cuadro formal del jusnaturalismo liberal. Tres elementos lo prueban.

1. El estado civil o político no puede tampoco ser considerado como una instancia trascendente, dotada de un poder irreversible e irresistible para regular de una vez por todas el antagonismo de fuerzas bajo una relación de derecho que tendría la idealidad de una ley. Ese estado es el resultado permanente e inestable del doble proceso de politización de lo social y socialización de la política, sin que esta condición de resultado haga de él la causa final de las asociaciones fundadas sobre la comunicación contradictoria de los afectos. Los sujetos se representan el poder soberano como la meta de sus deseos, pero permanece un efecto que se redetermina como causa, ya que de su buen funcionamiento, de su virtud objetiva, depende la virtud de los ciudadanos que lo refuerza. El poder colectivo se organiza sin constituirse en sujeto por cuanto se estructura en un sistema de instituciones (juego de asambleas y consejos, rol de la propiedad raíz y mobiliaria, de la riqueza monetaria, función de la religión). Esta autoorganización compleja es un proceso sin sujeto que reparte el poder colectivo de manera distributiva, continuamente reajustada, entre los individuos que constituyen este poder. El poder soberano es absoluto por cuanto ningún poder humano le es superior, pero al mismo tiempo es relativo e implica el contrapoder permanente de la multitud que es un poder de resistencia y se manifiesta por la persistencia de la indignación en esa masa. En cada coyuntura el poder soberano tiene o no tiene, conserva o pierde lo que lo define, la capacidad de hacer uso del poder colectivo. La indignación es regulada por mecanismos de identificación de los intereses entendidos en sentido

amplio (económico, prestigio, reconocimiento) y formados siempre en la dimensión del imaginario individual o colectivo.

2. La demanda democrática es la expresión estructural de esta dinámica. Tiene una doble inscripción en la medida en que atraviesa los régimenes políticos no democráticos y permite encarar su modelización inmanente, y en que, por otra parte, define el régimen político más absoluto, es decir el más poderoso. Implica la generalización de un sistema representativo de consejos elegidos, pero esta representación no es más un imperio dentro de un imperio. El principio representativo está limitado por la capacidad efectiva de la representación para organizar la institución y el reparto del poder colectivo en los límites de la aceptación de la multitud, frente a la amenaza del retorno a la masa en caso de indignación popular. En ese sentido el miedo de las masas contribuye a la salvación pública, siendo la tarea objetiva de los dirigentes transformar ese temor de las masas en confianza y en esperanza hacia ellos. Así la salvación pública puede ser pensada sin recurrir a una clase-sujeto, a una nación elegida, a un sujeto de la política investido de una misión universal, en que la conciencia de elección convierte su superstición en elemento del imaginario político. La multitud no es un sujeto investido del poder teo-teleológico de decir la verdad de la política, pero actúa posando-imaginándose como sujeto. Ella es una magnitud constitutiva siempre inmersa en un proceso de construcción interminable.

3. El problema político fundamental no es el de su fundamentación normativa sobre principios de justicia separados de la ordenación de los mecanismos causales que permiten a la multitud controlar sus pasiones y al poder soberano beneficiarse del consenso de la masa sin tener que aterrorizarla ni ser aterrorizado por ella. El problema político fundamental es el del *ingenium* del individuo Estado, de su capacidad de (re)producir efectos de vida en común, de ayuda colectiva a partir de los afectos pasionales. En ese sentido produce una forma de vida en común que la razón puede encontrar racional, mientras que los ciudadanos permanecen sometidos a las pasiones. Si Adam Smith, siguiendo en esto a Mandeville, espera del mercado y del choque de los vicios privados una virtud pública con el enriquecimiento general, Spinoza confía al autómata político y a sus instituciones la tarea de producir la virtud de los ciudadanos a partir de los ciclos pasionales, siempre regulados según el modo del imaginario, en lugar de presuponerla dada por una improbable reforma moral. Este automatismo no funciona con el desprecio de las masa y la represión de su determinación de sujeto libre que es vivida según el modo imaginario del libre albedrío. Para que funcionen los mecanismos de integración, es necesario reconocer la superioridad del juicio de la multitud, de su consejo, sobre el de una minoría de consejeros expertos. Esta tesis no se basa en un juicio fundado sobre el universalismo moral, reposa sobre un juicio de realidad, análogo a la característica del pueblo según Maquiavelo: el pueblo quiere ante todo no ser dominado, para Spinoza los hombres considerados en masa no quieren ser obligados a pensar, lo contrario de lo que no pueden aceptar so pena de perder

su humanidad, el uso de su capacidad de pensar, así sea regulada por el conocimiento del primer género. No pueden aceptar sino lo que pueden querer "libremente", aunque ignoren en el ejercicio práctico de ese deseo las causas de su voluntad. La libertad pública de pensar es la única que permite discernir en el seno de las representaciones lo que puede ser imaginariamente deseado y que se aviene con una vida en común.

LOS LÍMITES DE LA ANOMALÍA SPINOZIANA Y LA CUESTIÓN DEL REPUBLICANISMO

En qué Spinoza sigue adherido al liberalismo

Spinoza sobrepasa y contradice en numerosos puntos decisivos la tradición dominante del liberalismo político. Pero sería exagerado olvidar lo que lo mantiene ligado a la tradición liberal. Hay dos puntos importantes que recordar.

1. A diferencia de muchos de los pensadores modernos pertenecientes a la tradición del republicanismo vinculada a una crítica de la nueva economía fundada en el trabajo dependiente y la producción de riqueza mobiliaria y monetaria, Spinoza tiene confianza en la positividad de las actividades económicas que son expresión de los ciclos pasionales de cooperación. Si no acepta la separación entre estado socioeconómico y estado político, cara a los liberales, no se interesa verdaderamente en las condiciones económicas en cuanto tales. Éstas se hallan como encapsuladas en los ciclos positivos y negativos de los afectos. Acepta sin reservas el principio de la composición utilitarista de las potencias individuales, con la propiedad privada moderna y el dinero, que por cierto puede ser objeto de competencias criminales, pero sigue siendo el medio universal del intercambio. Spinoza no es Rousseau. Este enfoque insuficiente tiene al menos el mérito de no hacer jugar el pasado contra el presente y se corrige en última instancia en la medida en que el campo social, a falta del campo económico, no está segmentado del campo político. Spinoza tampoco es Marx.

2. Si Spinoza es el filósofo de la democracia, como los liberales de su tiempo, excluye de ella a las mujeres, y a la masa de trabajadores dependientes (peones agrícolas y obreros de las manufacturas). El pensador de la multitud no lo es de una democracia de masas. Poseer propiedad privada, efectuar contribuciones, gozar de condiciones culturales de independencia, son los requisitos para formar parte de la multitud ciudadana, como en Locke o Kant. Grupos de individuos sin parte jurídicamente reconocida permanecen en la multitud que se reparte el poder constituyente. Son así mantenidos en la política de las relaciones de subordinación - que la tradición antigua desde Aristóteles remite a la autoridad del déspota o amo sobre los esclavos o del patriarca sobre el resto de los "libres" de la familia, mujeres y niños. La figura del *padre-padrone* empuja hacia los márgenes una gran masa de la masa, considerada como no capaz de participar expresamente en la constitución del poder común (mientras que la posición de Locke hacia las mujeres es más democrática). El temor de las masas aparece así nuevamente, mientras que las masas son el elemento nuevo y perturbador de la política spinoziana. Contradicción de Spinoza o ambigüedad, como lo observa en un estimulante estudio reciente Warren Montag (1999).

¿Por qué esta limitación, este retorno aparente de la virtualización de la multitud llevado a cabo por el liberalismo? Según Montag, hay que buscarlo en la estructura del consenso necesariamente equívoco dado por las masas al poder soberano, es decir a las formas imaginarias patológicas que a menudo lo caracterizan y que definen una superstición política arraigada en el lazo que une la libertad de pensar ejercida por la multitud con la ilusión de libertad vivida-padecida por cada "libre sujeto". El consenso puede producirse de la manera sonambúlica como los soñadores se imaginan haber querido libremente lo que han deseado en el sueño. Las masas pueden imaginarse haber querido libremente su identificación con una etnia, una nación, un Estado, un grupo social, en el mismo momento en que esta identificación simbólica se revela dominada por un imaginario *malo*, y en que ellas mismas *consienten en una servidumbre voluntaria* bajo un despotismo teológico-político antiguo o moderno. La superstición es un accidente necesario y recurrente del vínculo social, y reposa sobre el hecho estructural de que el consenso se vive como libre elección de una voluntad incondicionada incapaz de pensar sus condiciones de realización y su heteronomía. ¿Es entonces el miedo al consenso de las masas sonámbulas a formas de despotismo lo que hace retroceder a Spinoza? Puede ser. Una cosa es segura: a este sonambulismo sólo lo puede derrotar la libertad total de pensar capaz de producir otro automatismo que el del sonambulismo político supersticioso, generalizando la revisión de los contenidos de pensamiento ya identificados como deseados, practicando una estrategia de la vigilia o el despertar de la superstición, es decir una crítica de las normas ya seleccionadas y presentadas como un imperio dentro del imperio. La marginalización de una masa fuera de la masa no puede hacer olvidar que más que cualquier otro, Spinoza ha interrumpido la operación de virtualización, o aún de depuración, por la cual el liberalismo político ha vuelto invisible la multitud, ha idealizado el cuerpo político remitiéndolo a una pluralidad de individuos libres y abstractos, separados de las formas de asociación de masas que lo constituyen, y del *ingenium* que les es propio.

Una pista poco explorada: el republicanismo anómalo de Spinoza

Es curioso que las diversas corrientes del spinozo-marxismo o del marxo-spinozismo no hayan interrogado, en la línea de los trabajos de G. B. Pocock y de Q. Skinner, postergados en Francia por los de J. F. Spitz, el lazo que vincula el pensamiento político de Spinoza con la tradición republicana moderna, surgida de un cierto aristotelismo y postergada por el humanismo civil del Renacimiento y por los pensadores radicales de la revolución inglesa de los años 1640 y siguientes. Tradición que pasa por Ferguson y Rousseau para culminar con los grandes jacobinos franceses. Con una sola excepción, sin embargo, una vez más la de Antonio Negri, que en su genealogía de lo que él llama el poder constituyente sitúa a Spinoza en relación con Maquiavelo y con Levellers y Diggers. Un estudio preciso podría mostrar que Spinoza acepta tesis fundamentales de ese republicanismo que es la otra mitad rechazada del pensamiento político moderno, preocupado por instituir una libertad crítica de los presupuestos del liberalismo. Ese estudio podría hacer ver simultáneamente que el republicanismo spinoziano es tan anómalo como su liberalismo y que esas dos anomalías conjugadas y cruzadas permiti-

ten criticar las dos tradiciones concurrentes de la modernidad para producir un punto de vista superior cuya unidad se sitúa una vez más en el surgimiento de la multitud.

1. Spinoza se sitúa en el horizonte del republicanismo en la medida en que sostiene que solamente una comunidad política conducida a gobernarse por sí misma, según mecanismos institucionales que reemplacen a la razón, puede asegurar la libertad y producir una representación del bien público irreductible, no descomponible en términos de suma de bienes privados y de seguridad. Sólo en una comunidad política los individuos pueden ser libres y formar un pueblo - *el populus* caro a la república romana. Para ser libres, hay que cumplir actos de participación cívica y perseguir los fines civiles designados como de bien común. La libertad sólo existe instituyéndose, y esta institución presupone que sean eliminadas las restricciones materiales que impiden la libertad de manifestarse, la pobreza excesiva, los privilegios de minorías basados en interpretaciones forzadas de sus intereses privados.

Es republicano también el tema de una vida colectiva que usa los mecanismos del temor para reducirlo al máximo y sustituirlo por el horizonte de una civilidad sin miedo ni desconfianza hacia nadie, sin que nadie tenga que alienarse como clientela de un amo para obtener de los poderosos el menor favor. Al sistema de las instituciones incumbe el producir esta seguridad que reposa en la conciencia, hecha conciencia común, de que nuestras acciones son reconocidas como legítimas por los demás. No se ha reparado suficientemente en que el modelismo político del Tratado político es fundamentalmente republicano: se trata de hacer de manera que los individuos actúen como si estuviesen movidos por la preocupación del bien común, cuando no lo están. La virtud republicana de los ciudadanos depende de esta institucionalización impersonal de una virtud cívica objetiva. Esta institucionalización materializa paradójicamente cierto rechazo de la representación política en el sentido hobbesiano del término: la representación está estructuralmente afectada de una disfunción por la cual confirma y agrava la separación entre gobernantes y gobernados y aliena la soberanía popular que supuestamente traduce. Ninguna decisión política debe ser tomada sin que cada ciudadano, de una manera u otra, haya participado en su elaboración sin quedar al margen del mecanismo de su producción.

Spinoza pertenece sin duda al republicanismo moderno en la medida en que mantiene la temática del bien común, pero la reformula en una especie de sustancialismo del procedimiento, si es posible decirlo así. El bien o interés común no es ni una cosa ni la suma de los bienes particulares. El bien común es la cosa pública, la *res publica* misma que consiste en un conjunto de relaciones y de procesos-procedimientos. Son esos "bienes" institucionales los que permiten a cada uno ser libre y que dan forma al poder colectivo. Éste no puede dejar de objetivarse en la exterioridad incluyente (si se puede decir) de un mecanismo institucional que cumple los principios comunes de existencia y gobierna la producción de lo que aparece como justo.

El reparto constituyente institucional del poder colectivo presupone la existencia de un algo, una nada, que no puede ser repartido por cuanto es la condición material y formal de toda distribución y es compartido por todos. Este indistribuible es la libre participación en la cosa pública según los mecanismos de su autoinstitución, la libertad de pensar y expresarse. Si el republicanismo sostiene la primacía de la relación independencia-dependencia sobre el derecho, entonces Spinoza es eminentemente re-

publicano: la igualdad en la participación viene a ser el filtro de las desigualdades en la producción de la vida social.

2. Pero es aquí donde se repite la anomalía spinoziana. El republicanismo, como lo prueban en el siglo XVIII la crítica fergusoniana de la deriva de la sociedad civil o la denuncia rousseauista de la desigualdad autodestructora de la civilización, encuentra su enemigo en el desencadenamiento del poder de la nueva economía y en la fuerza de corrupción que esta economía ejerce sobre la virtud cívica de las instituciones y de los ciudadanos. El republicanismo se ve constantemente desbordado por la potencia perturbadora de las nuevas relaciones sociales nacidas de la nueva división del trabajo, del crecimiento ilimitado de la fuerza productiva y la estimulación del intercambio por el conocimiento. El republicanismo es esencialmente reactivo respecto de la tradición liberal y perpetuamente conducido a recurrir a una condena moral de la civilización como instancia de corrupción. Es la nueva economía, que exige una libertad del hombre desconectada de las situaciones de dependencia directa, pero al mismo tiempo produce una nueva dependencia. Spinoza no cede jamás al *pathos* moral del republicanismo. Como los liberales, ve en las relaciones de intercambio productivo y financiero una expresión positiva del poder de actuar, y estima que la nueva riqueza puede ampliarse a un círculo cada vez mayor de individuos.

Pero a diferencia de los liberales clásicos, que polarizan directamente la relación entre la pluralidad de los individuos abstractos y el poder soberano, y denuncian como manifestación de los privilegios feudales la organización de los individuos en cuerpos intermedios, Spinoza considera necesaria la diferenciación social de los individuos miembros de la multitud. La libertad de pensamiento no está separada de la libertad de asociarse por intereses económicos y políticos. No puede serles quitada a las masas relegadas a los márgenes de la ciudadanía, y hace posible su integración de acuerdo a sus tendencias. Spinoza reconoce el carácter constitutivo de un pluralismo de asociaciones que estructuran al pueblo. En ese sentido, se distingue también de los republicanos que con Rousseau denuncian como funciones ilegítimas las asociaciones de intereses y no reconocen más que el Uno total del Estado en su relación con la voluntad general. Así, esta tematización de la asociación se dirige a la vez contra el individualismo abstracto y contra el holismo abstracto. Doble atipicidad, entonces, que aproxima la filosofía política spinoziana al republicanismo realista de Maquiavelo reconociendo la irreductibilidad del pueblo y de los grandes, *esos constituyentes del Estado*.

Spinoza evita asimismo el fundamentalismo o sustancialismo moral del republicanismo que opone el yo empírico egoísta del hombre a su yo trascendental, y no postula la necesidad de una reforma moral del corazón de los individuos, de una virtud inscripta como esencia de la naturaleza humana. Su republicanismo, como el de Maquiavelo, se basa en la plena aceptación de las pasiones, de los ciclos de afectos, de su constitución imaginaria. No espera ninguna transmutación de las pasiones en una razón exterior que las domine con su alteridad hegemónica. La virtud individual no es objeto de ninguna prescripción, de ningún imperativo categórico. Nada de fetichismo de la virtud, que tampoco podría ser un imperio dentro de un imperio. La única virtud posible se desplaza y se concentra en virtud civil materializada en las instituciones del poder de la masa.

Si bien Spinoza no va muy lejos en la tematización de las relaciones económicas,

su inclusión en los ciclos de socialización positiva y negativa de los afectos, la oposición a separar lo social de lo político, la sociedad civil del Estado, señalan una máxima ampliación de la política. No es la mano invisible del mercado, la armonización final y automática de los vicios privados en virtud pública, lo que se solicita, sino la apertura de la virtud cívica objetiva de los sistemas institucionales hacia la multitud, la penetración de esos sistemas por la masa. De este horizonte virtuoso de la masa saca su anomalía fecunda el republicanismo realista, no moralista, de Spinoza. La denuncia de la corrupción de la política inscripta en el liberalismo clásico sólo puede ser eficaz con la condición de que el tratamiento de la multitud por el sistema de las instituciones transforme a éste en mecanismo objetivo de lucha contra los mecanismos de corrupción, institucionalizando la lucha contra el desarrollo de las desigualdades materiales, limitando el poder de que disponen las oligarquías de la fortuna para someter a los demás y engañarlos, promoviendo prácticas que sacudan la dependencia sonambúlica de unos hacia otros, inclusive la dependencia "libremente" deseada.

En definitiva, una vez más hay que recurrir a Maquiavelo. Spinoza se inscribe en el republicanismo realista de Maquiavelo, y lo introduce en la problemática del derecho natural liberal para desestabilizarla irreversiblemente. Sin embargo acepta de ésta la perspectiva pluralista de la cual rescata la apertura hacia la nueva economía. Pero no puede quedarse ahí. El tomar en cuenta el poder de la multitud, cuidadosamente descartado por el gran liberalismo clásico, constituye un umbral de irreversibilidad, y de irreversibilidad doble: respecto del liberalismo, por supuesto, pero también con respecto al republicanismo, a su tendencia a hacer de la virtud otra superstición, a idealizar al pueblo sin concebirlo nunca como una multitud tan irreductible como equívoca. En la actualidad, parecería que el poder de las masas hubiera perdido su visibilidad, que la mundialización capitalista hubiera llegado a someterlo fragmentándolo, integrándolo en un consenso que también se ha vuelto superstición, desapropiándolo. El liberalismo político (más o menos social) se ha convertido en el pensamiento político hegemónico que sanciona en su refinamiento formalista esta derrota histórica. Pero sería erróneo concluir de esta ausencia aparente de la multitud su desaparición total. Spinoza estaba obsesionado por su retorno inevitable y pensaba las formas bajo las cuales ese retorno devolvería la virtud cívica, analizando las condiciones efectivas de la socialización de lo político y la politización de lo social. Y eso, desplazando los límites diferentes del liberalismo y el republicanismo de su tiempo, Maquiavelo moderno, no ha sido completamente seguido por Marx que hubiera debido ser el Maquiavelo del proletariado (según Croce). La doble superación del liberalismo y del republicanismo, ¿no será esa la tarea que Spinoza nos deja para compartir?

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
Balibar E., *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1998.
Bretón S., *Théologie et Politique. Spinoza*, Paris, Desclée, 1977.
Deleuze G., *Spinoza et leproblème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1969.
Giancotti E., *Hobbes e Spinoza*, Napoli, Guida, 1994.
Lazzen C., *Droit, pouvoir, et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

- Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro (1979), La Découverte (1990).
- Macherey P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. Quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1998.
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- Matheron A., *Spinoza et le Christ des Evangiles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- Matheron A., *Anthropologie et politique au XVI^e siècle. Études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1985.
- Montag, W., *Bodies, Mases, Power. Spinoza and his Contemporaries*, Verse, London-New York, 1999.
- Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Mugnier-Pollet L., *La philosophiepolitique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.
- Negri A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.
- Negri A., *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1995.
- Negri A., *Spinoza subversif*, Paris, Kimé, 1996.
- Ramond C., *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivisé*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Tosel A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le « Traité théologico-politique »*, Paris, Aubier, 1984.
- Tosel A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1995.
- ZAC S., *Philosophie, théologie, politique, dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.
- ZAC S., *Études spinozistes*, Paris, Vrin, 1989.

El malestar en ta sulyetivación política

Slavoj Zizek*

Traducido del inglés por Elisabeth Doisneau

LOS TRES UNIVERSALES

LA ESTRUCTURA del Universal es mucho más compleja de lo que parece. Es Etienne Balibar¹ quien elaboró los tres niveles de la universalidad, que siguen aproximadamente la tríada lacaniana de lo real, lo imaginario y lo simbólico: la universalidad "real" de la mundialización, a la que se agrega el proceso de las "exclusiones internas" (que, en nuestros días, se extiende a punto tal que el destino de cada uno de nosotros depende de la complicada red de relaciones del mercado mundial); la universalidad de la ficción, que regula la hegemonía ideológica (la Iglesia o el Estado como "comunidades imaginadas" y universales, que permiten al sujeto evitar una inmersión total en su grupo social inmediato -clase social, profesión, sexo, religión - y establecerse como sujeto libre); la universalidad de un ideal, como lo es la exigencia revolucionaria de "igual libertad", que queda como un (exceso) incondicional, disparador de una insurrección permanente contra el orden existente, y por lo tanto, incapaz de ser jamás "engendrada", inclusive dentro del orden existente.

Evidentemente, lo esencial es que la frontera entre esos tres universales nunca es estable, ni fija: cada uno puede utilizar las nociones de libertad y de igualdad como idea hegemónica que le permite identificarse con su rol social particular (yo soy un pobre artesano, pero precisamente como tal, participo en la vida del Estado-Nación, como ciudadano libre e igual a los demás), o como exceso irreductible que desestabiliza el orden social existente. Lo que, en el universo jacobino, constituía la universalidad desestabilizante del Ideal que pone en marcha el proceso incesante de las transformaciones sociales, se convirtió luego en la ficción ideológica que permitía a cada individuo identificar el lugar que le pertenecía en el espacio social. Aquí, la alternativa es la siguiente: el universal ¿es "abstracto" (susceptible de oponerse al contenido concreto) o es "concreto" (en el sentido de que yo experimento el modo particular en que vivo mi vida social como mi manera específica de participar en el orden social universal)? La idea de Balibar es por supuesto que la tensión entre los dos términos de esta oposi-

* Slavoj Zizek es *Sénior Researcher* en el *Instituto de Estudios Sociales de Liubliana* (Eslovenia). Entre sus numerosas obras, citaremos las más recientes: *The Fragile Absolute, The Ticklish Subject*, *Contingency, Hegemony, Universality* (con E. Laclau y J. Butler), todos en ediciones Verso. Entre las obras disponibles en francés: *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, Point-hors-ligne, 1998; *L'intraitable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Anthropos, 1993; y *Subversions du sujet. Psychanalyse, Philosophie, Politique*, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

ción es irreducible: el exceso de universalidad ideal - negativa - abstracta, su fuerza perturbadora y desestabilizante, no puede jamás integrarse enteramente al todo armónico de la "universalidad concreta"².

Sin embargo existe otra tensión, la que opone los dos modos de la misma "universalidad concreta", que parece hoy más esencial. Es decir que la universalidad "real" de la mundialización actual del mercado lleva su propia ficción hegemónica (y aun ideal) de tolerancia multiculturalista, de respeto y de protección de los derechos del hombre y de la democracia, y todo lo que le sigue; ella implica su propia "universalidad concreta", seudo-hegeliana, de un orden del mundo en el cual los rasgos universales del mercado, de los derechos del hombre y de la democracia permiten a cada "estilo de vida" específico desarrollarse en su especificidad. Así también nace, inevitablemente, una tensión entre esta "universalidad concreta" posmoderna, post-Estado-Nación, y la universalidad anterior del Estado-Nación.

La historia del nacimiento del Estado-Nación es la historia de la "transsubstanciación" (a menudo extremadamente violenta) de las comunidades locales y sus tradiciones en la nación moderna en tanto "comunidad imaginada"; este proceso implica el retroceso de los modos de vida auténticos y/o su incorporación al ambiente de la nueva "tradición inventada". Dicho de otra manera, la "tradición nacional" es una pantalla que disimula, *no* el proceso de la modernización, sino *la verdadera tradición étnica, en su insostenible/actualidad*³. Lo que sigue de ello es el proceso "posmoderno" (aparentemente) contradictorio de retorno a unos modos de identificación más locales, más "subnacionales"; sin embargo, esos nuevos modos de identificación no se perciben más como directamente sustanciales - son ya objeto de la libre elección de un "estilo de vida". Pero no es suficiente oponer la antigua identificación étnica auténtica a la elección posmoderna arbitraria de un "estilo de vida": tal oposición no llega a mostrar hasta qué punto la identificación nacional "auténtica" era ella misma un fenómeno "artificial", impuesto por la violencia y fundado en la represión de tradiciones locales anteriores.

Lejos de constituir una unidad "natural" de vida social, un marco equilibrado, una especie de entelequia aristotélica a la cual tendían todos los desarrollos anteriores, es más bien un equilibrio precario, temporal, entre la relación con una Cosa étnica particular (patriotismo, pro *patria morí*, etc.) y la función (potencialmente) universal del mercado. Por un lado, el Estado-Nación "subsume" las formas orgánicas locales de identificación en una identificación "patriótica" universal; por otro lado, se fija él mismo una suerte de límite seudonatural de la economía de mercado, que separa el comercio "interior" del comercio "exterior" - de manera que la actividad económica es "sublimada", elevada a la dignidad de la Cosa étnica, legitimada como contribución patriótica a la grandeza de la Nación. Y este equilibrio se ve constantemente amenazado de los dos lados: del lado de las antiguas formas "orgánicas" de identificación particular, que no desaparecen simplemente sino que prosiguen una vida subterránea fuera de la esfera pública universal; y del lado de la lógica inmanente del Capital, cuya naturaleza "transnacional" es intrínsecamente indiferente a las fronteras del Estado-Nación. Actualmente, las nuevas identificaciones étnicas "fundamentalistas" recién aparecidas implican una especie de "desublimación", un proceso de quiebre de esa unidad precaria de la "economía nacional" en sus dos componentes, la función

transnacional del mercado y la relación con la Cosa étnica⁴.

Por consiguiente, es en la actualidad, en las comunidades de estilo de vida étnico contemporáneo "fundamentalista" religioso, donde se ha realizado plenamente el quiebre entre la forma abstracta del comercio y la relación con la Cosa étnica particular, inaugurado por el proyecto de las Luces: el "fundamentalismo" y la xenofobia étnica posmodernos que presenciamos hoy día *no* son "regresivos"; al contrario, aportan la prueba decisiva de que la lógica económica del mercado se ha emancipado de sus vínculos con la Cosa étnica. He aquí el esfuerzo especulativo más intenso de la dialéctica de la vida social: se trata, no de describir el proceso de mediación de la inmediatez primordial (digamos, la desintegración de la comunidad orgánica para formar una sociedad individualista "alienada"), sino de mostrar en qué medida ese mismo proceso de mediación, característico de la modernidad, puede dar nacimiento a nuevas formas de inmediatez "orgánica", tales como las comunidades "elegidas" o "inventadas" de hoy ("comunidades de estilo de vida" como la de los gays, por ejemplo).

LA AMBIGÜEDAD DE LA IDENTIFICACIÓN EXCREMENTICIA

Para Jacques Rancière, la subjetivación implica la afirmación de un "singular universal", la parte singular, excedentaria, de la construcción social que encarna directamente la dimensión de la universalidad. Tal vez esta lógica del "singular universal" sea, como pensaba Alain Badiou, profundamente cristológica: ¿acaso el "singular universal" supremo no es el individuo singular que representa a la humanidad, el mismo Cristo? La revolución del cristianismo ¿no tiende al hecho de que, según la lógica de la "identificación con el síntoma", propone como rasgo singular, como lugarteniente del verdadero Universal, no lo que hay de más elevado en el Hombre, sino el desecho fecal más bajo? - sólo por identificación con ese desecho, *por la imitatio christi*, puede un hombre "alcanzar la eternidad" y volverse efectivamente universal. Y quizás esta referencia cristológica haga más palpable la eficacia política del gesto de la "identificación con el síntoma".

Toda la construcción teológica del cristianismo reposa sobre tal identificación con el excremento - sobre la identificación con esa lamentable figura del Cristo sufriente, que muere en medio del dolor entre los dos ladrones. El artificio por el cual el cristianismo devino en ideología dominante, consiste en combinar esa identificación radical a los desechos, con una adhesión total al orden social jerárquico existente: "El rico y el pobre, el hombre de bien y el pecador, el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el vecino y el forastero, estamos todos unidos en Cristo". Si bien esa identificación con los desechos impone compasión y caridad hacia los pobres (con el estribillo "no olviden que ellos también son hijos de Dios") recordando a los ricos y poderosos que su posición es contingente y precaria, no por ello deja de mantenerlos en esa posición, y hasta afirma que toda rebelión abierta contra las relaciones de poder existentes es un pecado mortal. La patética afirmación "Todos somos (judíos, alemanes, negros, homosexuales, niños de Sarajevo)" puede funcionar de una manera perfectamente ambigua: puede contener *también* la afirmación apresurada de que nuestra situación es de hecho la misma que la de las víctimas reales, es decir, una falsa universalización

metafórica del destino de los excluidos.

Poco después de la publicación en Occidente de la trilogía de Gulag de Solyenitzin, estaba de moda, en ciertos círculos izquierdistas "radicales" subrayar hasta qué punto "toda nuestra sociedad de consumo occidental es también un gigantesco Gulag", donde somos "prisioneros de las cadenas de la ideología dominante" y nuestra situación es hasta "peor, porque somos inconscientes de nuestra propia situación". En un debate reciente sobre la clitoridectomía, una feminista "radical" afirmaba de manera patética que las mujeres occidentales también, de alguna manera, eran totalmente circuncisas, porque se veían obligadas a seguir regímenes estrictos, entrenamientos físicos rigurosos y someterse a dolorosas operaciones de lifting de los senos y/o del rostro para mantenerse seductoras a los ojos de los hombres. Aunque naturalmente haya en los dos casos un elemento de verdad, la afirmación patética de esa estudiante de la alta burguesía americana según la cual "el campus de Berkeley también es un gigantesco Gulag" no deja de estar fundamentalmente en el camino de la falsedad. ¿No es profundamente significativo que el ejemplo más célebre de este tipo de identificación patética con el proscripto, la víctima, sea el "*Ich bin ein Berliner*" de J. F. Kennedy en 1963? Afirmación que decididamente no es lo que Rancière tenía en la mente (y que, dicho sea de paso, a causa de un error gramatical, dio, traducido al inglés "Soy una berlinesa").

Parece fácil salir de esta situación: la autenticidad de la identificación patética se mide por su eficacia socio-política. ¿Y en qué consiste esta medida? En pocas palabras ¿cómo esta postura política del "singular universal" afecta lo que Rancière llama la estructura "*pólice*"? ¿Hay una distinción legítima entre dos "*pólice*" (dos órdenes de ser), la que está (o tiende a estar) contenida en sí misma y la que está más abierta a la introyección de las exigencias propiamente políticas? La respuesta kantiana a esta pregunta (que también podría haber sido la de Badiou) sería evidentemente que toda identificación directa de la *pólice* (del Orden del Ser) con la política (del Acontecimiento-Verdad), todo proceder por el cual la Verdad se establece directamente como el principio estructural constitutivo del Orden del Ser sociopolítico, conduce a su opuesto, a la "política de la *pólice*", al Terror revolucionario, cuyo caso más ejemplar es el desastre staliniano. El problema es que, en cuanto se intenta hacer del síntoma una identificación patética, la aserción del "universal singular", con su contenido determinado (¿Qué quieren en verdad los protestarios que claman de manera patética "¡Todos somos trabajadores inmigrados!"? ¿Qué exigen del Poder de *Pólice*?) surge vigorosamente el viejo contraste entre el universalismo radical de la "igual libertad" y la afirmación "posmoderna" de las identidades particulares, como sucede con el atolladero de la política gay, que teme perder su especificidad si los homosexuales son reconocidos por el discurso oficial. ¿Qué quieren ustedes para salvaguardar su modo de vida particular, *derechos iguales o derechos específicos*? La respuesta a esta pregunta es por supuesto que el gesto del "singular universal" funciona efectivamente como el del histérico, que busca evitar tomar una decisión *posponiendo* indefinidamente su satisfacción. Es decir que el gesto del "singular universal" prospera bombardeando el edificio *Pólice-Poder* con exigencias imposibles, hechas a propósito para ser rechazadas; su lógica es la del "Al exigirles que hagan esto, exijo en realidad que no lo hagan, porque no es esto de lo que se trata". Aquí la situación es, propiamente dicho, irresoluble: no solamente un proyecto político radical es "traicionado" muchas

veces por un compromiso con el Orden de la *Pólice* (es la queja eterna de los revolucionarios radicales: una vez que los reformistas han tomado la antorcha, no hacen más que cambiar la forma para arreglarse con los antiguos amos), sino que también se puede dar el caso contrario de una seudorradicalización, mucho más favorable a las relaciones de poder existentes que una modesta proposición de reforma⁵.

La distinción que hay que hacer ahora es entre los dos sujetos de la enunciación del aserto que afirma el "universal singular": esta aserción ¿es directamente de la propia víctima excluida (del *demos* de Atenas en la antigüedad; del tercer estado en la Revolución francesa; de los judíos, los palestinos, los negros, las mujeres, los gays, etc. en nuestros días) que presenta su condición particular como representativa de la universalidad de la "humanidad", o es una afirmación de solidaridad dada por otros, por el "público ilustrado"? ¿Cómo se relacionan entre sí esos dos modos de funcionamiento? La diferencia en cuestión es la que existe entre el Público universal que clama: "¡Nosotros somos *ellos* (la parte excluida)!" y la no-parte excluida que afirma: "¡Nosotros somos el verdadero universal (el Pueblo, la Sociedad, la Nación)!" - esta inversión, aunque en apariencia puramente simétrica, nunca produce efectos simétricos directos. Estamos en presencia de uno de los rasgos esenciales del mecanismo que engendra la apariencia (ideológica): la inversión simétrica que da un resultado asimétrico. En Marx, por ejemplo, la simple inversión de la forma de equivalencia "desarrollada" a la forma "general" (del estado en que la mercancía A expresa su valor en la serie de mercancías B, C, D, E, F,... a aquél en que la misma mercancía A expresa - encarna - el valor de las mercancías B, C, D, E, F,...) produce el efecto del fetichismo: confiere a A el aura de una mercancía que debe poseer algún ingrediente misterioso que le permite funcionar como el equivalente de todas las otras.

Hegel también opera a menudo el más profundo vuelco especulativo, una transformación de todo el dominio del pensamiento, por medio de una simple inversión simétrica. La aserción "El Sí es la Sustancia" no es nunca el equivalente de "La Sustancia es el Sí"; la primera afirma la simple subordinación del Sí a la Sustancia ("yo me reconozco como perteneciente a mi Sustancia social"), mientras que la segunda implica la subjetivación de la Sustancia misma. Luis XIV no dijo "Yo soy el Estado", sino "El Estado soy yo": sólo la segunda versión es el Sí finito establecido como la verdad de la Sustancia misma, de modo que cuando Luis XIV publica un decreto, no es solamente él (en tanto individuo finito) quien habla sino la Sustancia misma que habla a través de él (en el sentido preciso de la aserción lacaniana: "Yo, la verdad, yo hablo"). Es precisamente en la necesidad de ese vuelco donde reside una de las instituciones hegelianas más cruciales: el gesto aparentemente más modesto de afirmar la subordinación (la pertenencia) del sujeto a la Sustancia acaba tarde o temprano por tomar el lugar de su exacto opuesto, la subjetivación de la Sustancia misma. Es igualmente ahí donde reside el núcleo del cristianismo: no solamente el hombre es divino, sino que *Dios debe El mismo hacerse hombre* (con todos los atributos finitos de este último). Por la misma razón, no es lo mismo "la vida es una ilusión" que "la ilusión es la vida": "la vida es una ilusión" representa la actitud barroca de la comprensión melancólica del carácter ilusorio de la vida terrestre (a lo Calderón), mientras que "la ilusión es la

"vida" implica una actitud nietzscheana positiva, que consiste en asumir plenamente y afirmar el juego de las apariencias, contra la búsqueda "nihilista" de una "verdadera" realidad trascendente - o bien, para volver a nuestro ejemplo: no es lo mismo "Nosotros (la nación) somos todos trabajadores inmigrados" que "Nosotros (los trabajadores inmigrados) somos la verdadera nación".

ASUMIR EL ACTO

Es tiempo tal vez de volver a nuestro punto de partida: ¿en qué medida los autores a los que hemos recurrido están bien equipados para realizar ese paso de la universalización política? Aquí, el hecho de que ellos se refieran a Althusser como punto de partida es crucial. Como ya lo hemos subrayado, hay que concebir sus construcciones teóricas como tres maneras diferentes de negar ese punto de partida común, de conservar (o más de bien de tomar) cierta distancia respecto de Althusser; quizás hasta sería posible conceptualizar sus diferencias refiriéndose a las diferentes maneras en que se puede, en psicoanálisis, negar, "rechazar" un nudo traumático: la denegación, el repudio, la represión en sentido estricto (que coincide con el retorno de lo reprimido), la expulsión. ¿Por qué?

Si bien es cierto que esos autores han hecho importantes progresos en relación con su punto de partida althusseriano (su mayor mérito es haberse alejado de Althusser sin hundirse en el fango posmoderno), en cambio parecen caer en la trampa de la política "marginalista" al aceptar la lógica de las explosiones momentáneas de una "imposible" politización radical que contiene en germen su propio fracaso y que retrocede ante el Orden existente (las parejas Acontecimiento-Verdad *versus* Orden del Ser, política *versus* policía, "igual libertad" *versus* universalidad imaginaria). Este rasgo común está íntimamente vinculado con la reducción del sujeto al proceso de *subjetivación*. Lo que encara Ranciére es el proceso por el cual "una parte de no-part" llega a implicarse en un litigio para ganar su lugar en la transparencia social; lo que considera Badiou es el compromiso basado en la fidelidad al Acontecimiento-Verdad; lo que contempla Etienne Balibar es un agente político que insiste en su "imposible" exigencia de "igual libertad" contra todo orden positivo de su realización. En los tres casos, evidentemente, no hay que confundir la subjetivación con lo que Althusser tenía en la mente cuando elaboró su noción del (falso) reconocimiento y de la interpellación: aquí la subjetivación no está descartada como forma de (falso) reconocimiento; al contrario, está afirmada como el momento en que la abertura, el vacío ontológico se hace palpable, como un gesto que destruye el orden del Ser positivo, de la estructura diferencial de la sociedad, de la política como policía.

Es esencial percibir el vínculo entre esta reducción del sujeto a la subjetivación y la manera en que la construcción teórica de estos autores reposa en la oposición fundamental de dos lógicas: la "política/policía" y "lo" político en Ranciére; el Ser y el Acontecimiento-Verdad en Badiou; y también, quizás, el orden universal imaginario y la "igual libertad" en Balibar. En los tres casos, el segundo punto es, propiamente dicho, político, introduce una abertura en el orden positivo del Ser: una situación se convierte en "politizada" cuando una exigencia particular comienza a funcionar como

lugarteniente del Universal imposible. Tenemos así diferentes formas de la oposición entre la Sustancia y el Sujeto, entre un orden ontológico positivo (policía, Ser, estructura) y la apertura de una imposibilidad que impide el cerramiento final de este orden y/o perturba su equilibrio. Parece que la referencia última de estas tres formas de dualidad sea la oposición kantiana entre el orden establecido de la realidad objetiva y la Idea de Libertad, que no puede funcionar sino como punto de referencia regulador, puesto que jamás se realiza ontológicamente por completo. La "Justicia", la rectificación de la injusticia ontológica fundamental y constitutiva del universo, se presenta como una exigencia incondicional imposible, solamente posible en el fondo de su propia imposibilidad: en cuanto un movimiento político pretende realizar plenamente la Justicia, traducirla en un estado de hecho real, pasar de la fantasmal "democracia por venir" a la "democracia real", es la catástrofe totalitaria - en términos kantianos, lo Sublime se transforma en monstruoso. Bien entendido, esos dos niveles no son simplemente externos: el espacio del Acontecimiento-Verdad político está abierto por el vacío sintomático socavado en el orden del Ser, por la inconsistencia necesaria de su orden estructural, por la presencia constitutiva de un "supernumerario", de un elemento incluido en la totalidad del Orden, aunque no tenga su justo lugar en esa totalidad y que por esta misma razón - puesto que es un elemento despojado de toda otra especificación particular - se haga pasar por la encarnación inmediata del Todo. Por otro lado, la intervención propiamente política intenta aportar un cambio en el orden de la policía, su reestructuración (de manera que lo que antes era "invisible" y/o "no existente" en su espacio se vuelve visible).

De ello se pueden sacar dos conclusiones hegelianas:

1. la noción misma de política implica un conflicto entre la política y lo apolítico (la *pólice*) - es decir que la política es el antagonismo entre la política propiamente dicha y la actitud apolítica ("desorden" y Orden);

2. por esta razón, la política es un género que es su propia especie y que, finalmente, tiene dos especies, ella misma y su negación de la policía "corporatista". Pese a esta torsión hegeliana, nos hallamos frente a una lógica que incluye por anticipado su propio fracaso, que considera su éxito total como su supremo fracaso, que aspira a su carácter marginal como al signo último de su autenticidad y por lo tanto, que mantiene una actitud ambigua frente a su opuesto político-ontológico, el Orden del Ser policial: tiene que referirse a él, lo necesita como al gran enemigo (el Poder) que debe estar presente para que podamos comprometernos en nuestra actividad subversiva / marginal - rechazamos la idea misma de operar la subversión total de este Orden (la "revolución mundial") como proto-totalitaria.

Sería un error de lectura considerar la presente crítica como basada en la oposición hegeliana tradicional de las universalidades abstracta y concreta: contrariamente a la afirmación de la negatividad radical como reverso de la universalidad -de la lógica del Deber que difiere indefinidamente su realización-, no invocamos aquí la necesidad de asumir el orden positivo "concreto" como el Bien Supremo realizado. Aquí, el movimiento hegeliano no consiste en aceptar, de manera heroico-resignada, el Orden positivo como única realización posible de la Razón, sino de focalizar en un punto, de revelar cómo el orden político / policial se apoya él mismo en una serie de *actos políticos* negados, desconocidos, cómo su gesto fundador es político (en el sentido

radical del término, como opuesto a la policía) - en términos hegelianos, cómo el Orden positivo no es otra cosa que la positivación de la negatividad radical.

Tomemos la noción central de Rancière de "malentendido", que es lo que adviene cuando la "parte sin-parté" excluida / invisible politiza su situación y perturba la estructura política/policía del espacio social, su subdivisión en partes, afirmándose como el lugarteniente del Todo y exigiendo la rearticulación de su posición particular, es decir, un nuevo modo de transparencia (digamos que una mujer "politiza" su situación cuando presenta las limitaciones de su vida familiar *privada* como un ejemplo de injusticia/w/iV/ca). La relación ambigua entre el discurso explícito del Poder/Policía y su doble obsceno ¿no implica también una suerte de "malentendido"? Ese doble obsceno (el "mensaje entre líneas" oficialmente negado) ¿no es la condición de posibilidad "invisible", no oficial, del funcionamiento del sistema de policía? El poder no es entonces el dominio único y unido de la transparencia, la maquinaria transparente por sí misma a la que el "pueblo" opone su exigencia de revelar, de aceptar sus demandas en el espacio discursivo oficial - es decir de rechazar / subvertir el status (no) idéntico de que goza en el discurso del Poder / Policía; lo opuesto (casi) simétrico de esta idea es *el rechazo del discurso oficial del Poder / Policía de "entender / comprender" su propio mensaje entre líneas* - cuando se ve enfrentado a él, lo rechaza con desprecio, como indigno de su grandeza.

Lo que el Poder "se niega a ver" no es tanto la (no-) parte del "pueblo" excluido del espacio de la policía, sino más bien, el apoyo invisible de su propio aparato de policía oficial. (En términos de análisis de clases, no puede haber autoridad de la aristocracia sin el apoyo oculto - oficialmente desconocido - del *Lumpenproletariat*). Nuestra idea es, entonces, que la negativa marginalista radical a asumir la responsabilidad del Poder (en términos lacanianos, su exigencia oculta de tener un Amo, bajo la forma de una provocación oficial - ver el diagnóstico que presenta Lacan del carácter histérico de la revuelta estudiantil de mayo de 1968) es estrictamente correlativa (o a la inversa) de los lazos ocultos del Poder con su excedente obsceno repudiado - lo que una intervención política verdaderamente "subversiva" debe esforzarse por incluir en el espacio oficial es ante todo ese excedente obsceno sobre el cual reposa el propio Poder / Policía. El orden de la policía nunca es simplemente positivo: para poder funcionar, necesita engañar, decir falsedades, etc. - *en resumen, entrar en la política*, hacer lo que se supone que hacen sus oponentes subversivos.

En el pensamiento político de Kant, el principio de base (el equivalente del imperativo categórico moral) es el "principio trascendental de publicidad": "Todas las acciones relativas al derecho de los demás cuya máxima es incompatible con la publicidad, son injustas. (...). Todas las máximas que *necesitan* publicidad (para no errar su meta) están de acuerdo con la moral y la política reunidas"⁶. En el campo político, un acto cuya finalidad real está en contradicción con su finalidad públicamente declarada es injusto o malo: como Kant no cesa de repetir, hasta el peor de los tiranos pretende oficialmente trabajar por el bien del pueblo, cuando en realidad no aspira sino al poder personal y a la riqueza. Se puede expresar esta máxima por la negativa: una política es "injusta" cuando sostiene que revelar públicamente sus verdaderos motivos (o más bien, máximas) sería derrotismo: ni siquiera un tirano puede decir *públicamente*: "Impongo esta ley a fin de aplastar a mis enemigos y acrecentar mi fortuna". Es sobre este

fondo donde hay que situar la tesis del excedente superyoico del discurso ideológico oficial: el excedente obsceno del superyo es precisamente el sostén del texto ideológico oficial que, para ser operativo, debe mantenerse *públicamente negado*: su confesión pública sería derrotista. Y nosotros sostenemos que tal negación es constitutiva de lo que Ranciére llama el orden de la "policía".

La noción del ideal de la "igual libertad" es una exigencia incondicional real / imposible que traiciona toda positivación, una exigencia que no se puede cumplir sino en esos breves momentos intermedios de vacío del Poder / Policía, cuando el "pueblo" se organiza "espontáneamente" fuera de la maquinaria política oficialmente representativa (ver la fascinación de numerosos izquierdistas por el "consejo democrático espontáneo" durante las primeras etapas "auténticas" de la revolución), y que aproxima extrañamente los puristas revolucionarios radicales a esos conservadores que intentan probar la traición necesaria e inevitable, o "regresión al terror", de toda revolución, como si la sola realización posible de la "igual libertad" fuese el Khmer rojo o el Sendero luminoso. Uno estaría tentado de afirmar que la política leninista es el verdadero contrapunto de esta actitud kantiana marginalista de izquierda, que insiste en su propia imposibilidad intrínseca. Es decir que lo que un verdadero leninista y un conservador político tienen en común es el hecho de que rechazan lo que se podría llamar la "irresponsabilidad" liberal de izquierda (que consiste en invocar grandes proyectos de solidaridad, de libertad, etc., y salir corriendo cuando hay que pagar su precio con medidas políticas concretas y a menudo "cruel"): como un conservador auténtico, un leninista no tiene miedo del "pasaje al acto" y acepta las consecuencias, por desagradables que sean, de la realización de su proyecto político. Kipling (a quien Brecht admiraba mucho) despreciaba a los liberales ingleses que invocaban la libertad y la justicia mientras implícitamente contaban con los conservadores para hacer el trabajo sucio en su lugar; otro tanto se puede decir de la relación de los izquierdistas liberales (o "demócratas socialistas") con los comunistas-leninistas: los izquierdistas liberales rechazan el compromiso social-demócrata, quieren una verdadera revolución, pero eluden pagar el precio real y entonces prefieren adoptar la actitud del Buen corazón y mantener las manos limpias. En el polo opuesto de esta posición del izquierdista liberal (que quiere una verdadera democracia para el pueblo, pero sin policía secreta para combatir la contrarrevolución, sin que sus privilegios universitarios se vean amenazados), un leninista, como un conservador, es *auténtico*, en el sentido de que *asume plenamente las consecuencias de su elección*, y es *totalmente consciente de lo que significa realmente tomar el poder y ejercerlo*.

Me veo ahora en condiciones de precisar lo que me parece ser la debilidad fatal de la oposición proto-kantiana entre el orden del Ser positivo (o el "servicio de los bienes", o la política como policía) y la exigencia radical, incondicional de la "igual libertad", que señala la presencia del Acontecimiento-Verdad (o de lo Político), es decir de la oposición entre el orden social *mundial* y la dimensión de la Universalidad propiamente dicha, que traza una línea de separación en este orden mundial. Lo que esta oposición deja fuera de toda consideración, es el "exceso" del gesto fundador del Amo, sin el cual el orden positivo del "servicio de los bienes" no se puede mantener. Lo que visualizamos aquí es la operación excesiva "no económica" del Amo sobre el funcionamiento tranquilo del orden del Ser positivo de la policía. En una sociedad

pluralista, los partidos o los agentes políticos "radicales" marginales pueden perfectamente jugar el juego de la demanda incondicional, del "nosotros queremos esto (un aumento de salarios para los maestros o los médicos, jubilaciones más elevados y mejores condiciones de seguridad para los ciudadanos)" y, *pereat mundus*, dejar al Amo que encuentre el medio de satisfacer sus exigencias - esta demanda incondicional no tiene por objeto solamente el Amo político en su capacidad de administrador del "servicio de los bienes", sino también en su aptitud de garantizar la supervivencia del Orden. Es el otro aspecto crucial de la posición del Amo: no rehuye la responsabilidad de romper los huevos cuando el pueblo pide una tortilla - la imposición de medidas impopulares pero necesarias. En resumen, el Amo es el que renuncia para siempre al derecho de afirmar: "¡Pero yo no quería!" cuando las cosas salen mal.

Evidentemente, esta posición es finalmente la de un impostor: su dominio es una ilusión. Sin embargo, el hecho mismo de que alguien esté dispuesto a ocupar este lugar insostenible tiene un efecto pacificador sobre sus sujetos - podemos abandonarnos a nuestras exigencias narcisísticas, perfectamente conscientes de que el Amo está ahí para garantizar que la estructura entera no se va a derrumbar. El heroísmo de un Amo auténtico consiste precisamente en su voluntad de asumir esta imposible posición de responsabilidad última y de tomar sobre sí la ejecución de medidas impopulares que impedirán que el sistema se desintegre. Esa fue la grandeza de Lenin, después de que los bolcheviques tomaran el poder: contrariamente a los partidarios del fervor revolucionario histérico, preso en un círculo vicioso, a los que preferían quedarse en la oposición, que elegían (públicamente o en secreto) eludir la carga de realizar la metamorfosis de la actividad subversiva en responsabilidad por el tranquilo funcionamiento de la maquinaria social, asumió la pesada tarea de gobernar verdaderamente el Estado - tomar todos los compromisos que fuera necesario, pero también adoptar todas las medidas brutales pero necesarias, asegurar que el poder bolchevique no se desmoronase.

Asimismo, cuando Rancière o Badiou destierran la política en tanto Policía que no hace más que velar por el pacífico "servicio de los bienes", dejan fuera de toda consideración el hecho de que el Orden social no puede reproducirse si está ceñido al "servicio de los bienes": hace falta que haya Uno que asuma la última responsabilidad y que esté también implacablemente dispuesto a contraer los compromisos necesarios o a traicionar la letra de la Ley, a fin de garantizar la supervivencia del sistema. Y es totalmente erróneo interpretar esta función como una adhesión pragmática y sin principios al poder a cualquier precio. Los defensores de la Política como opuesta a la Policía no llegan a tomar en cuenta este exceso inherente al Amo y que sostiene el "servicio de los bienes" mismo: no tienen conciencia del hecho de que lo que combaten, lo que provocan con sus demandas incondicionales, *no* es el "servicio de los bienes" sino la responsabilidad incondicional del Amo. En resumen, de lo que ellos son inconscientes, es de que su demanda incondicional de "igual libertad" queda en el marco de una provocación histérica hacia el Amo poniendo a prueba los límites de la capacidad de éste: "¿Puede él rechazar - o aceptar - nuestras exigencias y conservar la apariencia de la omnipotencia?"

La prueba del verdadero revolucionario, contrariamente a ese juego de provocación histérica, es el hecho heroico de estar dispuesto a soportar la conversión de la

destrucción subversiva del Sistema existente en principio de un orden positivo nuevo que encarne esta negatividad - o, en los términos de Badiou, la conversión de la Verdad en Ser⁷. Para decirlo en términos filosóficos más abstractos: el miedo a la "ontologización" inminente del acto político propiamente dicho, a su transposición catastrófica en el Orden del Ser positivo, es un miedo falso, que resulta de una suerte de ilusión de perspectiva. Confia demasiado en el poder sustancial del orden del Ser, descuidando el hecho de que este último nunca es simplemente dado, sino que se funda sobre un Acto anterior. No hay orden del Ser como Todo positivo ontológicamente consistente. La falsa apariencia de tal Orden reposa sobre la autosupresión del Acto. Dicho de otra manera, la abertura del Acto no se introduce retroactivamente en el Orden del Ser: está allí desde siempre como la condición que sostiene realmente todo el Orden del Ser.

Tal vez la formulación filosófica última de la oposición política / policía es la oposición derridiana entre la ontología y la *hantología*, la lógica imposible de la espectralidad que para siempre impide / difiere / desplaza el cerramiento de la construcción ontológica: el gesto propiamente deconstrucionista consiste en mantener la abertura espectral, en resistir la tentación de su cerramiento ontológico. Una vez más, se puede traducirlo fácilmente en términos lacanianos: la espectralidad es el otro nombre de la apariencia fantasmática que tapa la irreductible abertura ontológica. El gesto propiamente hegeliano consistiría en delimitar esta noción de espectralidad como el suplemento irreductible que es la condición de posibilidad (de imposibilidad) de toda ontología: ¿qué sería de ella si hubiera necesidad de un soporte ontológico mínimo de la misma dimensión de la espectralidad, de algo "real", inerte para sostener la abertura espectral? En cierto sentido, Hegel concuerda con Kant en sostener que la tentativa directa de realizar la negatividad abstracta de la "igual libertad" (lo que Kant hubiera calificado de equivalente político del error epistemológico que consiste en tratar las ideas reguladoras como constitutivas) desemboca necesariamente en el terror. Lo que los diferencia, es que sacan conclusiones opuestas: para Kant, esto quiere decir que la "igual libertad" debe seguir siendo un Ideal por venir inaccesible, una "democracia por venir" a la que hay que acercarse a pasos pequeños pero siempre mantenerse a distancia para evitar la Monstruosidad de la negatividad abstracta absoluta; mientras que para Hegel, esto quiere decir que ese momento monstruoso de la negatividad abstracta absoluta, ese furor autodestructivo que barre todo Orden positivo, para siempre ya tuvo lugar, puesto que es el fundamento mismo del orden racional positivo de la sociedad humana. En resumen, mientras que para Kant, la negatividad absoluta indica el imposible momento de un futuro, un futuro que nunca se volverá presente, para Hegel esa negatividad absoluta indica un momento imposible del pasado, un pasado que nunca ha sido plenamente vivido, puesto que su desaparición ha abierto el espacio de una organización (social) mínima del Presente. Esta erupción de negatividad abstracta tiene varios nombres, de la Caída de Adán a la Revolución Francesa, pasando por la cícuta de Sócrates y la crucifixión de Cristo - en cada uno de esos casos, un gesto negativo, corrosivo para el orden (social) sustancial dado, ha sido fundador de un orden más elevado y más racional.

- 1 Ver en particular "Les universels", en Balibar, E. *La crainte des masses*. Editions Galilée, 1997, pp. 421 - 454,
- 2 Aquí se ve claramente el paralelo con la oposición de Ernesto Laclau entre la lógica de la diferencia - la sociedad como estructura simbólica diferencial - y la lógica del antagonismo - la sociedad como "imposible", como puesta en jaque por una separación antagónica. Actualmente, la tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica del antagonismo toma la forma de la tensión entre el universo democrático liberal de la negociación y el universo "fundamentalista" de la lucha a muerte entre el Bien y el Mal, entre Nosotros y Ellos.
- 3 Cuando, a comienzos del siglo XX, Bela Bartok transcribió centenares de cantos populares húngaros, provocó una animosidad duradera entre los partidarios del renacimiento nacional romántico, precisamente porque él aplicaba el programa que éstos impulsaban para la recuperación de las raíces étnicas auténticas. En Eslovenia, la Iglesia católica y los nacionalistas pintan un cuadro idílico de la campaña en el siglo XIX - no es de extrañar entonces que, cuando se publicaron los cuadernos etnológicos de un escritor esloveno de esa época (Janez Trdina), hace algunos años, hayan sido ampliamente ignorados, porque dan una imagen de la vida cotidiana en las campañas donde dominan la fornicación y las violaciones de niños, el alcoholismo y la violencia brutal.
- 4 Uno de los acontecimientos, menor pero revelador, de este desgarramiento del Estado-Nación es la aparición progresiva de la institución obscena de las prisiones privadas en los Estados Unidos y otros países occidentales: el ejercicio de lo que debería ser un monopolio del Estado (violencia física y coerción) se convierte en objeto de un contrato entre el Estado y una sociedad privada que ejerce su coerción sobre individuos, por la obtención de una ganancia. Asistimos así al fin del monopolio sobre el uso legítimo de la violencia que, según Max Weber, define al Estado moderno.
- 5 En esto reside la brizna de verdad de la reciente polémica de Richard Rorty contra los elitistas "radicales" de los "Estudios culturales" en los Estados Unidos (ver Richard Rorty, *Achieving our America*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998); su pretexto de un cuestionamiento radical del espectro mítico del Poder, reproducen a la perfección las relaciones de poder existentes, para las cuales no representan ninguna amenaza. O bien, para parafrasear la tesis de Walter Benjamin, la actitud declarada de esos grupos de oposición radical a *las* relaciones sociales existentes coexiste con la manera en que ellos funcionan perfectamente *en esas* relaciones, de modo muy similar al histérico típico que se halla muy cómodo en la red de explotación de la que se queja y hace todo lo posible para reproducirla.
- 6 Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Appendix II, "De l'accord de la politique et de la morale selon la notion transcendante du Droit Public", Traduction Gibelin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, pp. 76 y 84.
- 7 Es uno de los méritos de Cari Schmitt el haber identificado claramente esta voluntad incondicional de asumir la responsabilidad como el corazón de la autoridad política, más allá - o mejor más acá - de la legitimación liberal típica de los que ejercen el poder refiriéndose al apacible "servicio de los bienes".

INTERVENCIONES

Avatares de UefUosofía. marxistaZ a propósito de un texto inédito de Georg Lnháes

Nicolás Tertulian*

EN FORMA abreviada, se puede decir que la trayectoria intelectual de Lukács es un esfuerzo de más de 60 años por circunscribir la verdadera subjetividad del sujeto, por definir las condiciones de una *unreduzierte Subjektivität* (una subjetividad no-reducible o irreducible), y más precisamente, de una verdadera *humanitas del homo humanus*. Desde sus ensayos de juventud, reunidos en el volumen *Die Seele und die Formen* (1911), Lukács intentó, a través de experiencias intelectuales audaces, algunas de ellas abandonadas a mitad de camino, hallar las figuras de la conciencia que pudieran dar cuerpo a una verdadera subjetividad del sujeto, una subjetividad que hubiera establecido por fin un equilibrio entre su heteronomía y su autonomía. Es la misma subjetividad irreducible que el filósofo rastrea en el "yo inteligible" de Kant (*La Métaphysique de la tragédie*), en *X&Abgeschiedenheit* del Maestro Eckart (el "retiro" como expresión de la purificación extrema), en la interioridad llevada al paroxismo de los héroes de Cervantes o de Dostoiewski (Don Quijote, el príncipe Mishkin o Aliosha Karamazov), en el espíritu indomable de Ady Endre (autor de la célebre poesía *Ugocsa non coronal*, muy admirada por Lukács, cuyo sentido es: hasta el más pequeño departamento de Hungría, Ugocsa, tiene el derecho de oponerse a la coronación de un Habsburgo), en lo vivido purificado de toda adherencia empírica de la "experiencia estética" (ver el muy kantiano capítulo "La relation sujet-objet dans l'esthétique" de la *Esthétique* de Heidelberg), en la identidad hegeliana sujeto-objeto, encarnada por la conciencia revolucionaria del proletariado (*Histoire et conscience de classé*), o finalmente en la "especificidad del género humano por-sí" y en la "conciencia de sí del género humano" (*Ontología y Estética*). Incluso el fervor con que este filósofo abrazó el pensamiento de Marx se explica por la convicción de hallar en él una estructura de pensamiento que hace justicia plenamente a la subjetividad del sujeto, tomando en cuenta la multiplicidad de los condicionamientos objetivos.

A pesar de su laboriosa asimilación del marxismo (proceso que se extiende entre 1918 y 1930), y una no menos difícil emancipación de cierta herencia idealista hegeliana,

* Nicolás Tertulian, director de estudios honorario en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, miembro del comité de redacción de la *Revue d'Esthétique* y de la revista *ActuelMarx*. Autor de numerosos trabajos sobre la obra de Georg Lukács, entre ellos: *Georg Lukács. Étapes de sapensée esthétique*. París, Le Sycomore, 1980, y *Lukács. La rinascita dell'ontologia*. Roma, Editori Riuniti; publicó diferentes ensayos sobre Heidegger, Benedetto Croce, Herbert Marcuse, Cari Schmitt, *Sartre*, etc.

Lukács no se vio tentado nunca por el "naturalismo" en la interpretación de la sociedad y de la historia, naturalismo que marcó profundamente la ortodoxia de Plejánov o de Kautsky, y que resurgiría con fuerza más tarde, en el dogmatismo staliniano.

Su libro famoso, aparecido en 1923, *Histoire et conscience de classe*, fue vivamente atacado enseguida de su aparición, justamente a causa de su "subjetivismo", por doctrinarios de la Tercera Internacional, que se consideraban los representantes del marxismo auténtico. Pensamos, en primer lugar, en los artículos publicados en la época, en *Arbeiterliteratur*, por Abraham Deborin y Lászlo Rudas, en el período siguiente al V Congreso de la Internacional, que habían sido precedidos por una condenación arrogante y expeditiva de Lukács por el mismo Zinoviev, presidente de la Internacional, en su informe al Congreso. Se ignoraba, hasta una fecha reciente, la reacción de Lukács ante esa ola de ataques.

El descubrimiento en los archivos unificados del Komintern y del antiguo Partido comunista de la Unión Soviética, de un largo texto hasta entonces desconocido, que databa de los años 1925-1926 (según las fuentes citadas), muestra que lejos de plegarse a la lógica de sus inquisidores, el autor de *Histoire et conscience de classe* defendió con uñas y dientes su posición. Ese texto, titulado *Chvostismus und Dialektik*, fue publicado en 1996 en Budapest, en forma de folleto de unas 80 páginas, gracias a la solicitud de Lászlo Iiles, del Instituto de Teoría literaria de la Academia de Ciencias húngara, y con el acuerdo del director de los Archivos de Moscú, en la casa editora Aron Verlag, editores de la revista *Magyar Filozófiai Szemle*. En ese escrito, Lukács responde a las principales objeciones de Rudas y Deborin (el texto del segundo, sin embargo, es menos tenido en cuenta), pero las instancias a las cuales el texto fue dirigido en su época (fue hallado en los fondos del antiguo Instituto Lenin de Moscú) no parecen haber autorizado su publicación.

El texto atestigua la resistencia opuesta por Lukács a los intentos de poner trabas al pensamiento marxiano, transformado por los ortodoxos de la época en un determinismo limitado, que trataba la subjetividad como un epifenómeno de las redes *causales objetivas*. Lo esencial de la polémica gira en torno a la génesis y naturaleza de la *subjetividad revolucionaria*. El praxeocentrismo de Lukács, perceptible en la definición del *zugerechnetes Bewusstsein* (la conciencia adjudicada), en las críticas dirigidas a Engels acerca de la experimentación o de la industria consideradas como formas de la *praxis*, en el rechazo de la dialéctica de la naturaleza y de la *Abbildtheorie* (teoría del reflejo), provocaba la indignación de sus adversarios que lo acusaban de idealismo y de subjetivismo.

En momentos en que redactaba su réplica a Rudas y Deborin, Lukács se hallaba intelectualmente en un período de transición entre el marxismo fuertemente hegelianizado de *Histoire et conscience de classe* y la concepción más equilibrada y realista de la relación sujeto-objeto, desarrollada en sus obras de madurez. En algunos puntos (por ejemplo la cuestión de la *dialéctica de la naturaleza*) el autor del texto parece efectivamente retroceder respecto de la tajante posición negativa expresada en su libro, pero en otros puntos esenciales defiende con ardor y lujo de argumentos las tesis más radicales de su libro. Lejos de dejarse intimidar por las críticas de Rudas, que le reprochaba inspirarse en la concepción neokantiana de la subjetividad (Rickert y Max Weber) en la formulación de su concepto de *zugerechnetes Bewusstsein* (con-

ciencia adjudicada), Lukács opone al "empirismo" a ultranza de su adversario, la vocación del sujeto revolucionario de trascender lo dado a través de un proceso de múltiples mediaciones, y de ahí su naturaleza profundamente dialéctica. El interés de la polémica reside en la energía con la que Lukács hace valer la especificidad irreductible del *ser social* en relación con el *ser de la naturaleza*, con el acento puesto en el carácter esencialmente mediatizado del trabajo de la subjetividad.

Su gran enemigo en aquel tiempo era la interpretación contemplativa de la naturaleza y de la sociedad, que mantenía intacto el dualismo sujeto-objeto (con el modelo del kantismo) y no permitía dar cuenta de la efervescencia teleológica de la *praxis*. Pero fuertemente tentado de identificar la *praxis* con la *praxis social* revolucionaria, trató con altura las formas más elementales y modestas de la *praxis*, llegando a negar a la experimentación o a la industria, ejemplos utilizados por Engels, el carácter de *praxis*. Su mesianismo revolucionario, para emplear la caracterización que él mismo se aplicaría más tarde, imprimía sin embargo a su discurso un dinamismo dialéctico auténtico, con una valorización fecunda, por ejemplo, del par de categorías inmediatemediación (*Unmittelbarkeit-Vermittlung*), demoliendo la interpretación "científicista" o "determinista" del marxismo. Así pudo combatir con eficacia lo que se podría llamar la interpretación "plejanoviana" del marxismo de la que hacían uso sus adversarios (Rudas y Deborin, efectivamente, se apoyaban en Plejánov) y que, al tratar al sujeto como un simple agente del determinismo objetivo, ocultaba la especificidad de la acción del *sujeto* en la inmanencia de la vida social. Al extraer las conclusiones políticas de esas divergencias teóricas, el joven filósofo no vacilaba en acusar a Rudas de "chvostismo" (actitud de los que arrastran los pies) y a Deborin de perseverar en su antiguo menchevismo.

El texto revela también grandes debilidades en la argumentación de Lukács, y arroja una luz cruda sobre la vulnerabilidad de ciertas posiciones de base de su libro de 1923. El autor se encargaría por otra parte de ponerlas él mismo en evidencia más tarde, en un notable prefacio, escrito en 1967, para la reedición de su libro.

El discurso filosófico de Lukács en los años veinte es una mezcla *sui generis* de ideas fecundas y gruesos errores. Acabamos de relevar los efectos insidiosos de su "praxeocentrismo", que le impulsaba a negar a las formas más o menos elementales de acción sobre la naturaleza el carácter de verdadera *praxis*, y a identificar la *praxis*, en el frenesí de su combate contra las posiciones contemplativas respecto de lo real, con la acción emancipadora de la clase revolucionaria. La teoría kantiana del conocimiento, basada en el dualismo irreductible entre el sujeto cognitivo y la cosa en sí, pero también el materialismo tradicional (Lukács llegaba hasta a aceptar la definición del materialismo como "platonismo invertido", propuesta por Rickert), representaban para él el *summum* de la actitud contemplativa; les oponía, en cambio, el dinamismo indomable de la dialéctica hegeliana, que, al exigir que la verdad sea considerada no sólo como "sustancia" sino también como "sujeto", permite vincular directamente el objeto y el sujeto, la teoría y la práctica. A partir de esas posiciones, formularía Lukács sus célebres críticas de Engels, tanto a propósito de la dialéctica de la naturaleza como de la refutación de la "cosa en sí" kantiana, críticas que debían atraerle la furia de sus adversarios.

En su rebelión contra la "reificación" de las relaciones interhumanas en la socie-

dad moderna, donde los individuos se ven cada vez más reducidos a la condición de objeto y desposeídos de sus capacidades eminentemente subjetivas de autodeterminación, Lukács se proponía en *Histoire et conscience de classe* remontarse a los fundamentos filosóficos de esas prácticas reificantes. Llegaba así a una construcción intelectual audaz, pero discutible, en la que la teoría kantiana del conocimiento aparecía como la expresión filosófica sublimada (también como garantía suprema) de las prácticas de la racionalidad instrumental y calculadora. El formalismo de la epistemología kantiana, donde las categorías son puras determinaciones del entendimiento, aplicadas al mundo de los fenómenos, era considerado como el trasfondo de las prácticas de la sujeción de lo real a las exigencias del sujeto manipulador. El postulado gnoseológico kantiano de una "cosa en sí" sustraída a la influencia del sujeto cognitivo (congelada, según el autor de *Histoire et conscience de classe*, en la "irrationalidad") se convertía en el espejo de una sociedad que no conocería más que la acción fragmentaria y fragmentadora por definición del sujeto de la racionalidad instrumental: la aprehensión de la *totalidad* quedaba fuera de la capacidad del sujeto cognitivo que no tenía influencia alguna sobre el sustrato o la materia misma de los fenómenos. Los límites de esta acción puramente calculadora e instrumental que caracteriza las prácticas del sujeto burgués son revelados por las *crisis* que sacuden brutalmente a la sociedad, en las que el autor de *Histoire et conscience de classe* identificaba la revancha que se toma sobre el sujeto puramente manipulador la "cosa en sí", relegada a la irrationalidad. El sujeto epistemológico kantiano permanecería así acantonado en una actitud puramente receptiva o puramente contemplativa hacia lo real, calcada sobre el modelo de las ciencias naturales (en particular las matemáticas) y sus experimentaciones. Fue Hegel quien rompió las cadenas con que Kant había aprisionado a la razón, y quien abolió el muro entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico; al dinamizar las categorías, el autor de la *Phénoménologie de l'esprit* abrió el acceso al sustrato y a la materia misma de los procesos (es decir a la verdadera acción transformadora), y sobre todo a la aprehensión de la *totalidad*. El estudio *Methodisches zur Organisationsfrage* (Cuestiones sobre la organización), incluido en *Histoire et conscience de classe*, donde el filósofo apela a las famosas críticas dirigidas por Hegel a la teoría kantiana del conocimiento para apoyar a Trotsky contra Kautsky, ofrece un ejemplo muy característico de la manera en que Lukács utilizaba las categorías filosóficas en su combate ideológico y político. Kant aparecía en ese estudio como un filósofo de la contemplación, garante de la estabilidad de las categorías, y Kautsky, defensor de la estabilidad de las categorías del capitalismo, quedaba relegado entre sus partidarios, mientras que los bolcheviques, cuya efervescencia revolucionaria allanaba el camino hacia un futuro radicalmente nuevo, se hallaban del lado de una filosofía de tipo hegeliano.

En la época en que redactaba los textos reunidos en *Histoire et conscience de classe*, Lukács era presa de cierta exaltación e impaciencia revolucionaria. Sumido en el torbellino de su dinamismo dialéctico, rechazaba la idea de una heterogeneidad entre el pensamiento y lo real, entre el sujeto y el objeto, enjuiciando de manera radical la tesis clásica de la *adaequatio rei et intellectus*, y por ende la famosa "teoría del reflejo" (*Abbildtheorie*). Esta teoría se le aparecía en ese momento como la expresión de lo vivido en un mundo reificado y congelado. A su juicio, ella hacía justicia a la

aprehensión del mundo de las cosas, pero no al de los procesos. El devenir, y sobre todo el devenir finalista, la evolución hacia el cumplimiento hegeliano de la "wahre Wirklichkeit" se le escapaba, pues, por definición (la fragilidad de esta posición filosófica se le aclararía a Lukács más tarde, cuando comprendiera que el tomar en cuenta posibilidades, latericias y virtualidades de lo real no era de ningún modo incompatible con la idea de *mimesis* en el plano gnoseológico).

Estrechamente asociado a la negación de la teoría del reflejo, se sumaba el rechazo de la simple acción de transformación de la naturaleza (la experimentación o la industria, por ejemplo, mencionadas por Engels) como forma verdadera de *praxis*. En este punto preciso, la posición de Lukács exponía su lado débil a las críticas de sus adversarios, Rudas y Deborin. En esa época, su activismo y su voluntarismo revolucionario se traducían filosóficamente en un "sociocentrismo" acentuado, que daba valor absoluto a la *mediación social* de la conciencia, y sobre todo a su vocación transformadora. La consecuencia paradójica de esta posición era tanto el rechazo de la idea de una "dialéctica de la naturaleza" como la clasificación de la acción sobre la naturaleza dentro de la categoría de las conductas contemplativas por excelencia (pues se fundaban en la obediencia y sumisión a leyes preexistentes) y no eminentemente prácticas.

La tesis de que "la naturaleza es una categoría social" se repite como un *leitmotiv* en los estudios de *Histoire et conscience de classe*, esa tesis expresa menos una desconfianza respecto de la autonomía ontológica de la naturaleza, soberanamente indiferente en su estructura profunda a toda forma de existencia societaria, que una resistencia significativa a la idea de una relación directa, no afectada por la mediación social, del sujeto cognitivo con la naturaleza.

Lukács creía poder apoyarse en la autoridad de Marx para defender su tesis de que el conocimiento de la naturaleza no es nunca un *proceso inmediato* donde el sujeto desempeña el papel de un simple reflejo del objeto, sino un proceso donde intervienen categorías sociales determinadas, las del sujeto. Al respecto, citaba una carta de Marx a Engels. Darwin había encontrado, decía Marx, en el mundo de los vegetales y los animales, una reproducción de la sociedad inglesa de su tiempo, con su división del trabajo, su competencia y su "lucha por la vida" de tipo malthusiano; era el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, o "el reino animal del espíritu" descripto por Hegel en la *Phénoménologie de l'esprit*, salvo que en Darwin el reino animal representaba la sociedad burguesa'. Por sugestiva y placentera que fuese la afirmación de Marx, la utilización que de ella hacía Lukács no dejaba de ser discutible. El contenido de verdad de la teoría darwiniana sobre la selección natural era un dato objetivo, que se imponía al sujeto epistémico como una ley natural, soberanamente indiferente a la aparición de la sociedad humana en general, y de la sociedad burguesa en particular (esta verdad tenía un carácter "desantropomorfizante" hubiera dicho el Lukács tardío). Puede ser que la presencia de un horizonte categorial determinado, inscripción de la realidad sociohistórica en la inmanencia del sujeto, desempeñe un papel en la aprehensión de la naturaleza (las categorías constitutivas de la sociedad burguesa inglesa en la visión darwiniana de la naturaleza), pero de ahí a sostener, como lo hacía Lukács, que las leyes establecidas por las ciencias naturales, en los albores de la edad moderna, no son más que una proyección de la racionalización capitalista sobre la naturaleza, hay una distancia difícil de salvar.

Sospechamos que el fondo del debate no era más que epistemológico. Y es bueno recordar en este contexto que en sus tomas de posición ulteriores, a veces muy críticas respecto de su libro de juventud *Histoire et conscience de classe*, Lukács insistía siempre sobre lo que le parecía un error cargado de consecuencias: la reducción del marxismo a una *Sozialphilosophie*, a una filosofía de la sociedad, restando la debida importancia a la reflexión sobre la naturaleza (la negación de la existencia de una "dialéctica de la naturaleza" era evocada siempre como principal ilustración de este error).

Esa obstinación en dar prioridad al problema de la *naturaleza* y de una filosofía de la naturaleza, cuando en general se considera que la importancia innovadora del pensamiento de Marx radica esencialmente en la sociedad y la teoría del ser social, podría parecer extraña. Pero la respuesta a este interrogante lleva al meollo de un debate sobre la ontología del sujeto. El Lukács de *Histoire et conscience de classe* desconfiaba profundamente del sujeto reflejo del mundo, idea calcada de la epistemología de las ciencias naturales, pues le parecía una recaída en la contemplatividad del sujeto, incompatible con su inventiva y su creatividad revolucionaria. De ahí su repulsión a aceptar la tesis de Engels (que había citado "la experimentación y la industria" como ejemplos representativos de la *praxis*), y sobre todo el fin de no recibir opuesto a la tesis del mismo Engels, según el cual los éxitos de la técnica en su acción sobre la naturaleza (por ejemplo la fabricación de la alizarina) constituirían por sí mismos la mejor refutación de la tesis kantiana sobre la imposibilidad de conocer la "cosa en sí". Lukács se formaba otra idea de la *praxis*, que le parecía absolutamente incompatible con ese pragmatismo estrecho. Lo que rechazaba sobre todo en los ejemplos presentados por Engels, era la reducción del sujeto al rol de autoconocimiento del objeto, la ocultación del surgimiento de las virtualidades específicas del sujeto, cuya mejor ilustración hallaba en la *praxis* social revolucionaria. Sus adversarios, Rudas y Deborin, no se privaban de acusarlo de idealismo, explotando sobre todo, como guardianes de la ortodoxia, las infidelidades declaradas al pensamiento de Engels. Pero en su texto de respuesta, redactado, recordemos, en 1925-26, Lukács defendía su posición argumentando que no se puede hacer justicia al carácter no contemplativo del materialismo de Marx cuando se presentan como *praxis* conductas en que el sujeto no hace más que amoldarse a las condiciones del objeto. Su inquietud apuntaba a la "reificación" del sujeto y se adivina que él sospechaba que dichas tesis llevaban agua al molino del "cientificismo" y el "positivismo" de la socialdemocracia de la época.

Posteriormente, en su prefacio de 1967, Lukács propondría una reconsideración del conjunto de su posición, estableciendo matices en sus juicios sobre cada uno de los puntos en litigio. De hecho, el filósofo procedía a una reconstrucción de su trayectoria política y filosófica, indicando claramente cuáles eran, a su entender, los méritos y errores del libro.

Pero con el correr de los años, *Geschichte und Klassenbewusstsein* ha suscitado tantas discusiones y controversias que no es posible dejar de interrogarse sobre la posteridad tumultuosa de ese libro: sin duda, para algo está el "giro ontológico" en el pensamiento del autor, así como el testimonio de sus últimas obras, y sobre todo la *Ontologie de l'être social*, el terminus ad quem de su reflexión sobre los fundamentos del marxismo.

Maurice Merleau-Ponty, entre tantos otros, haría en *Les Aventures de la Dialectique*,

el elogio del autor de *Histoire et conscience de classe* justamente por la energía con que valorizaba la irreductibilidad de la *praxis* a un mero saber teórico, el potencial de desarrollo del sujeto y su capacidad de trascender lo dado en relación a todo determinismo y todo cálculo. Escribía Merleau-Ponty en conclusión al capítulo sobre el marxismo "occidental" de su libro: "La *Stimmung* de Lukács, y, creemos nosotros, del marxismo, es pues la convicción de estar, no en la verdad, sino en el umbral de la verdad, que queda a la vez muy cerca, guiada por todo el pasado y todo el presente, y a la distancia infinita de un porvenir que está por hacerse"². Posteriormente, Cornelius Castoriadis en *L'Institution imaginaire de la société*, y también Guy Debord, en *La Société du spectacle*, tomarían el mismo camino. Cornelius Castoriadis, quien a pesar de las reservas reiteradamente expresadas en su libro (y sobre las cuales habrá que volver algún día), ha bebido gran parte de su inspiración en la fuente de Lukács (sus tesis sobre la historicidad de las categorías del ser social o la libre creatividad de la acción revolucionaria, por ejemplo, surgen de esa inspiración) observa "la profundidad y el rigor"³ de ciertos análisis de Lukács que él considera como uno de los marxistas más originales, pero el elogio se refiere exclusivamente al joven autor de *Histoire et conscience de classe*, y deja de lado su obra de madurez.

Lukács ha dedicado tiempo a reconsiderar ciertas tesis de su libro *Histoire et conscience de classe*. El texto recién descubierto muestra que en 1925-26 estaba aún instalado en sus antiguas posiciones (aunque reconociendo matices en algunas de sus propuestas, por ejemplo, en la dialéctica de la naturaleza, cuya existencia ya no cuestionaba). Sin embargo, su evolución filosófica ulterior choca contra un muro de hostilidad, de desconfianza o de incomprendición por parte de muchos admiradores de su primer libro marxista, como lo muestra el claro ejemplo de Maurice Merleau-Ponty, citado más arriba. Pero justamente la trayectoria filosófica de Lukács adquiere todo su relieve si se la compara con la de sus antiguos admiradores. Si Merleau-Ponty y Cornelius Castoriadis se han alejado progresivamente del pensamiento de Marx, hasta poner en tela de juicio sus fundamentos filosóficos, es porque ese pensamiento se les aparece como atravesado (en particular en la mayor parte de sus sucesores) por aporías, de las cuales no es la menos importante la que se da entre la fuerte valorización de la *praxis* y la voluntad doctrinaria del sistema (la ambición de erigir un conjunto de categorías hasta abarcar incluso la totalidad de lo real). Lukács sigue el camino opuesto, al proponerse ahondar con detenimiento las implicaciones filosóficas de las tesis de Marx hasta definir los lincamientos de una verdadera ontología del ser social. La particularidad de su posición es que él no entendía renegar de las adquisiciones valiosas de su libro *Histoire et conscience de classe* (el antinaturalismo fundamental en la interpretación del ser social, la potente revalorización de la dialéctica hegeliana, el agudo sentido de la historicidad de las categorías, la irreductibilidad de la *praxis*, etc.) al rearticular el conjunto de esas categorías sobre una base que le parecía más sólida y rigurosa, la de la ontología como pensamiento del ser y sus categorías.

La apuesta era audaz. Tomemos un ejemplo. Lukács no parecía pensar que el "praxeocentrismo" de Marx, que hubiera debido servir de base para un pensamiento de la intersubjetividad viviente y de la interactividad creadora, estuviese en contradicción con su programa de edificar un saber de tipo científico, cuyo corolario no podría ser otro que la hegemonía de una razón tecnológica (ésta es aproximadamente la obje-

ción fundamental de Merleau-Ponty al pensamiento de Marx, retomada con mayor fuerza aún por Castoriadis). Es interesante observar que Merleau-Ponty enunciaba esta objeción apoyándose sobre la dicotomía entre praxis y pensamiento contemplativo formulada por Lukács en *Histoire et conscience de classe*: "Al presentarse como el reflejo de lo que es, del proceso histórico en sí, el socialismo científico devuelve al primer plano el conocimiento que las *Théses sur Feuerbach* subordinaban, se da la base de un saber absoluto y al mismo tiempo se autoriza a extraer de la historia por la violencia un sentido que está en ella, pero profundamente oculto. La mezcla de objetivismo y subjetivismo extremos, constantemente sostenidos uno por el otro, que define al bolchevismo, está ya en Marx cuando éste admite que la revolución está presente antes de ser reconocida"⁴. Lukács seguramente no pensaba que su fidelidad al pensamiento dialéctico fuese incompatible con su conversión al materialismo ontológico (cuyo corolario gnoseológico era la teoría de la *mimesis* o del reflejo), o que al aceptar seguir a Marx en su "realismo ingenuo" (cuya expresión sociológica sería el "socialismo científico") recaería, según la expresión de Merleau-Ponty, en una "gnoseología prehegeliana y hasta prekantiana"⁵.

El interés del Lukács de la madurez por una ontología de la naturaleza, como condición previa a la construcción de una ontología del ser social, ha quedado mucho tiempo incomprendido. En su espíritu, no se trataba en absoluto de una reducción de la sociedad al rango de una "segunda naturaleza", y por ende de una "naturalización" de la sociedad, sino precisamente de una tentativa de definir su heterogeneidad cualitativa. Al identificar en la "*teleologische Setzung*" (posición teleológica) el "fenómeno originario" y el núcleo arborescente de la vida social (cuya primera expresión es el trabajo), conservaba la idea de la preeminencia de la praxis como célula generatriz de la sociedad. La novedad respecto de las posiciones expresadas en *Histoire et conscience de classe* era la toma en cuenta de la causalidad como fundamento ontológico de la praxis, la demostración de que no había actividad finalista sin apropiación de las redes causales objetivas.

Merleau-Ponty estaba persuadido de que el giro de Lukács hacia el "realismo" ontológico comprometía su pensamiento dialéctico, que sus concesiones al "naturalismo" filosófico (por ejemplo la aceptación de una "dialéctica de la naturaleza" o de una "dialéctica objetiva") entraban en contradicción con la teoría viviente de la subjetividad desarrollada en *Histoire et conscience de classe*⁶. En realidad, Lukács se negaba a dejarse encerrar en el dilema del "naturalismo" y del "sociocentrismo": conciencia-epifenómeno o conciencia creadora. Al poner el acento en la autonomía ontológica de la naturaleza, se proponía anclar sólidamente la génesis de las aptitudes y las facultades humanas en la interacción viviente con la multiplicidad de propiedades de la naturaleza, y por lo tanto, proponer una interpretación genético-ontológica del devenir del ser humano, y no disolver la especificidad de éste en el "naturalismo". La aceptación de la "dialéctica de la naturaleza" (contestada en *Histoire et conscience de classe*) no apuntaba a ocultar la especificidad de la dialéctica social, sino a mostrar la mezcla *sui generis* de continuidad y discontinuidad existente entre ambas, e identificar en la primera los elementos de una "prehistoria" de la segunda.

Se puede decir que la ontología del ser social propuesta por Lukács representa, respecto de la antinomia construida por Merleau-Ponty, un *tertium datur* entre el

objetivismo del "leninismo filosófico" y un pensamiento dialéctico viviente (que hace justicia a las paradojas y a las ambigüedades de la subjetividad), entre el marxismo de *Pravda* y el marxismo occidental, una de cuyas obras fundadoras habría sido *Histoire et conscience de classe*.

Posterior en dos o tres años a la publicación de *Histoire et conscience de classe*, el texto recién descubierto tiene sobre todo valor documental, al ilustrar la trayectoria del pensador hacia una interpretación convincente del pensamiento filosófico de Marx; es una etapa de su largo recorrido para apropiarse el marxismo. Algunos años más tarde, a comienzos de los años treinta, después del descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el filósofo iba a proceder a rehacer nuevamente su interpretación de Marx, liberada de lo que él consideraba los errores principales del período anterior (al cual pertenece también, bien entendido, el texto en cuestión), interpretación que desembocaría, tres décadas después, en la elaboración de la *Ontologie de l'etre social*.

Eslabón de una larga cadena, el texto de 1925-26 aparecía lleno de tesis discutibles (esencialmente las mismas que en *Histoire et conscience de classe*), de aproximaciones y tanteos, pero impregnado también de una poderosa inspiración dialéctica, justamente la que chocaría con los guardianes del científicismo y el determinismo de la ortodoxia marxista de la época. Si sus adversarios lo acusaban de "idealismo", de "subjetivismo" o de "agnosticismo", era precisamente porque él entendía asignar un lugar importante a la creatividad y al poder de invención del sujeto en el devenir histórico, porque subrayaba con fuerza la preeminencia de la *totalidad* sobre los análisis sectoriales o parciales, rechazando vigorosamente la asimilación del pensamiento social de Marx con una "sociología" de tipo positivista, porque defendía un historicismo radical contra toda interpretación *naturalista* de la vida social. Si por otra parte, las críticas de Debórin, por ejemplo, señalaban debilidades reales del libro, era porque en esa época, como ya dijimos, Lukács no tenía todavía una conciencia clara del peso de la naturaleza en el intercambio de sustancias con la sociedad, y por ende, del rol fundador del trabajo en la construcción del ser social.

Las críticas de Rudas y Debórin son un ejemplo de los obstáculos que un movimiento político invadido más y más por el sectarismo y el dogmatismo interponía en el camino de un pensador que trataba de desarrollar una reflexión filosófica autónoma. El carácter sumamente añejo del texto de Lukács no deja de tener relación con esta situación; al defender sus ideas más innovadoras, el filósofo entraba en el juego impuesto por el contexto político de la época. No olvidemos que bajo la apariencia de discutir las "herejías" cometidas por Lukács contra el materialismo (en realidad un determinismo científico reductor y simplista), el texto de Rudas, por ejemplo, donde cada frase era una denuncia del pensador "ecléctico", "místico" y vasallo de filósofos "burgueses" como Max Weber, Rickert o Simmel, apuntaba a mostrar que Lukács era un filósofo poco fidedigno para representar el pensamiento marxista en el interior del movimiento comunista. Zinoviev, por otro lado, al arrojar anatema sobre el libro en su discurso ante la Internacional comunista, el 19 de junio de 1924, se apoyaba explícitamente sobre una carta de Rudas. Este último había dejado la fracción de que formaba parte, con Lukács, dentro del Partido comunista húngaro, aduciendo que se negaba a garantizar la disolución del marxismo practicada por su antiguo compañero de combate.

te. (Rudas se pasaba así, con armas y bagaje, al campo de Bela Kun, adversario encarnizado de Lukács, y que gozaba de la protección de Zinoviev). Se descubre así el trasfondo político de lo que superficialmente aparecía como una controversia filosófica sobre los principios fundadores del marxismo.

A su vez Lukács, en su texto de respuesta (que, insisto, nunca fue publicado), hacía lo mismo contra sus adversarios, señalando, por ejemplo, en el muy ortodoxo Rudas la existencia de un *kantismo* larvado, fuente de su obstrucción a la idea hegeliana de totalidad; o estableciendo una conexión entre el "naturalismo" filosófico de Debórin en su interpretación monolítica del pensamiento de Marx y su antiguo "menchevismo", es decir, su incapacidad de hacer justicia a la creatividad del sujeto revolucionario.

Pero al hablar del carácter añejo del texto de Lukács, pensamos también en su contenido filosófico propiamente dicho. Como ya lo hemos mencionado, el isomorfismo establecido en *Histoire et conscience de classe* entre el pensamiento kantiano y la racionalidad calculadora o instrumental se nos aparece como una tesis muy discutible en la medida en que el pensamiento kantiano no se deja reducir al esquema sociológico de la racionalidad burguesa (la importancia de la teoría kantiana del conocimiento excede en mucho el horizonte de la racionalidad instrumental). La idea de que la dualidad kantiana entre los "fenómenos" y la "cosa en sí", entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico, se vería abolida con el surgimiento de la conciencia revolucionaria de una clase (el proletariado) capaz de abarcar la *totalidad* de la realidad, se nos aparece también como un fantasma filosófico. El filósofo se apoyaba, con justa razón, en las críticas formuladas por Hegel hacia la tesis kantiana de la "cosa en sí", pero al atribuir al proletariado la vocación de encarnar en la historia la identidad hegeliana de sujeto y objeto, practicaba, como lo diría más tarde de manera autocrítica, una "sobreoferta de Hegel" (*ein Überhegeln Hegels*). El problema metafísico de la "cosa en sí" no puede resolverse en términos sociológicos, por el llamado a una clase capaz de franquear todas las barreras en la aproximación cognitiva a lo real. Se trata de plantear una argumentación estrictamente filosófica, de carácter ontológico y epistemológico, de lo cual se encargaría el mismo Lukács en su período de madurez.

Histoire et conscience de classe, a pesar de sus limitaciones y de ciertas tesis discutibles (o, aparente paradoja, muchas veces gracias a esas tesis) ha tenido una profunda influencia sobre la izquierda intelectual de la época. Walter Benjamín, entre los primeros, dio cuenta en sus cartas de 1924-25 de la seducción ejercida sobre él por esa obra. En ellas se muestra igualmente interesado por las críticas de la ortodoxia comunista (había llevado consigo a París los textos de Rudas y de Debórin, según surge de una carta dirigida en 1926 a Scholem). Algunos años más tarde, en 1929, en un informe muy elogioso, evocaba la polémica entablada por "las instancias del Partido comunista", y extraía de ella argumentos para subrayar la importancia filosófica del libro⁷. Adorno también pareció en esa ('poca subyugado por Lukács; en una carta a Alban Berg, en junio de 1925, declaraba que el autor de *Histoire et conscience de classe* había ejercido sobre él, desde el punto de vista intelectual, una influencia más profunda que cualquier otro filósofo⁸. De manera aparentemente sorprendente, Siegfried Kracauer se mostraba dispuesto a dar razón a los adversarios comunistas de Lukács ("Rudas y Debórin, por terriblemente aplazados que sean, tienen inconscientemente mucha razón contra Lukács" - escribía en mayo de 1926 a Ernst Bloch), mientras que

su correspondiente tomaba partido de manera exaltada por Lukács. En su respuesta a Kracauer, Ernst Bloch decía que la profundidad del libro era inaccesible al materialismo limitado de esos "críticos subalternos"⁹. Irritado por el hegelianismo impenitente de Lukács, Kracauer, que se sentía más próximo a la época del materialismo francés de Helvetius y de Holbach o del empirismo de Locke, deseaba una refundación del marxismo sobre esta base (la idea de "totalidad" de Lukács le parecía una construcción especulativa, y consideraba reaccionaria su tesis sobre "el conjunto de la personalidad" - *Gesamtpersönlichkeit* -, cuando Bloch defendía con ardor justamente la poderosa reactualización de Hegel. Herbert Marcuse, por su parte, en sus primeros textos, publicados a fines de los años veinte, juzgaba el libro innovador, y denunciaba el carácter "primitivo" de las acusaciones presentadas bajo el rótulo de "metafísico"¹⁰.

La posteridad de *Histoire et conscience de classe* conoció un nuevo episodio importante con la eclosión del pensamiento de Jürgen Habermas, filósofo perteneciente a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y que no ha cesado de señalar lo que él debe a esta obra de Lukács. Basta recordar al respecto el gran capítulo que consagra a lo que él llama "el marxismo weberiano" en su libro *Théorie de l'agir communicationnel*. Hay en él largos desarrollos sobre el pensamiento lukacsiano de la reificación, en el que el autor ve el meollo del "marxismo occidental" (la fórmula está tomada de Merleau-Ponty), el fundamento de la obra de Adorno, de la crítica de la razón instrumental en Horkheimer y de su propio pensamiento.

No tenemos posibilidad de profundizar aquí la cuestión de las relaciones entre la filosofía de Habermas y el pensamiento del joven Lukács (ellas son, según el testimonio del mismo Habermas, muy estrechas). Nos conformaremos con plantear, a guisa de conclusión, un solo problema, que concierne más bien a la evolución filosófica profundamente divergente de los dos pensadores. Se trata esencialmente de comparar el "giro ontológico" tomado por el pensamiento de Lukács, y concretado en su gran *Ontologie de l'être social*, con lo que se podría llamar el "giro comunicacional" tomado por el pensamiento de Habermas, que decidió reemplazar el "paradigma del trabajo" por el "paradigma de la comunicación" como fundamento de su filosofía social.

Habermas consagra largos análisis, en su *Théorie de l'agir communicationnel*, a la multiplicidad de las presiones que pesan sobre los individuos en las sociedades del capitalismo avanzado, y para hacerlo se apoya en la crítica lukacsiana de la "reificación". Pero Lukács le sirve solamente como punto de partida (un Lukács leído a través de la crítica weberiana de la "racionalización capitalista") para sus propios análisis, potentes y originales, sobre los mecanismos de sujeción de los individuos a las fuerzas heterónomas, ya se trate de los "medios reguladores", del dinero y el poder, o de una expansión de "la puesta en forma jurídica" de las relaciones sociales. Al describir lo que él llama "la colonización del mundo vivido" por las potencias heterónomas del "sistema" (o según otra fórmula "la disyunción entre sistema y mundo vivido"), Habermas cree necesario tomar distancia respecto de Marx pero también respecto de Lukács. Le parece que no se pueden explicar las formas de racionalización del mundo vivido en la modernidad solamente en términos de relaciones de clases. Al tratar de identificar "un nuevo tipo de efectos de reificación, no específicos de clases sociales", Habermas se despidió del concepto de "conciencia de clase", que desempeñaba un papel tan importante en Marx y en Lukács. "Frente a una oposición de clases paci-

ficada por el Estado social, y frente a una estructura de clases que se ha vuelto invisible, la teoría de la conciencia de clase pierde su base empírica. Ya no es aplicable a una sociedad donde los mundos vividos estrictamente específicos de las clases sociales son cada vez menos identificables" ¹². Habermas desea así abandonar el concepto de "conciencia de clase" que ya no puede definir las contradicciones del mundo moderno (recuerda que ya Horkheimer y Adorno habían renunciado a él). El modelo de inteligibilidad de la modernidad que él propone sería más bien la contradicción entre los imperativos del "sistema" y los del "mundo vivido", entre las exigencias de la "razón funcionalista" y las de la mutua comprensión viviente de los individuos. La "autonomía del mundo vivido" no admitiría ser definida en términos de racionalidad instrumental o teleológica, sino solamente en términos de racionalidad comunicacional, cuyo único depositario auténtico es el lenguaje.

Al comparar la teoría lukácsiana de la vida social, tal como está desarrollada en su *Ontologie de l'être social*, y la de Habermas, expuesta en la *Théorie de l'agir communicationnel*, se comprende que a pesar de las profundas diferencias y hasta oposición que existen entre sus enfoques filosóficos, subsiste cierta convergencia. Esta convergencia, que concierne a la finalidad última asignada al proceso de reproducción de la sociedad moderna, se debe justamente al hecho de que Habermas saca siempre su inspiración de la crítica lukácsiana de la reificación: el concepto de "vida intacta" (*unversehrtes Leberi*) o de vida no pervertida por las fuerzas colonizadoras del sistema, concuerda así con la exigencia lukácsiana de una vida no manipulada y no alienada (*nichtentfremdetes Leberi*), expresada con fuerza en el capítulo final de la *Ontologie*. Por supuesto sabemos bien que para formular los conceptos de "intersubjetividad viviente", de "reproducción simbólica del mundo vivido" o de vida "no mutilada" (*nichtverfehltes Leberi*), Habermas preconiza el abandono de la filosofía clásica del sujeto (compartida, según él, por Kant, Marx, Lukács y aun Adorno) y busca puntos de apoyo más bien en el pragmatismo americano y en la filosofía moderna del lenguaje, mientras que Lukács permanece fiel al concepto marxiano de género humano (*Gattungsmassigkeits*), y propone una distinción entre el género humano-en-sí y el género humano-por-sí. ¿Es más convincente el *aggiornamento* practicado por Habermas que la filosofía marxista del sujeto desarrollada por Lukács en su *Ontologie de l'être social*, y sus distinciones entre objetivación, exteriorización, reificación, alienación, existencia particular y existencia genérica?

Habermas quiere reemplazar el paradigma de la racionalidad teleológica por el de la racionalidad comunicacional, abandonando la concepción hegeliana y marxiana del sujeto ¹³; por el contrario, Lukács creía que se podía fundar una ontología del ser social sobre la idea de racionalidad teleológica, y mostraba cómo las formas más evolucionadas y sutiles de la intersubjetividad se desarrollaban a partir del proceso de producción y de reproducción de la vida social. Siempre fiel a Marx, Lukács, hablando de las contrafuerzas y contratendencias que se desarrollan en el interior de la racionalización capitalista, demanda, antes que el abandono del concepto de "conciencia de clase", una reformulación del mismo para adaptarlo a las mutaciones intervenidas en las sociedades evolucionadas del capitalismo contemporáneo ¹⁴. El viejo filósofo, que ha dejado tras de sí hace mucho tiempo el "mesianismo sectario", presente todavía en *Histoire et conscience de classe*, exigía el desarrollo de una conciencia

anticapitalista a partir del tejido bien diferenciado y muy heterogéneo de las sociedades modernas, deplorando al final de su vida la ausencia de un verdadero análisis marxista de esas nuevas estructuras. Se puede decir entonces, sin subestimar la importancia innovadora de los análisis de Jürgen Habermas, que el pensamiento de la "vieja izquierda", simbolizado por la obra de Lukács, está lejos de haber perdido su vitalidad o agotado sus potencialidades. La "generación metafísica" de la izquierda, denominación bajo la cual se designa irónicamente a aquellos que siguen apoyándose en las categorías filosóficas y sociológicas de Marx para pensar las sociedades modernas, puede reservar sorpresas a los espíritus apurados por enterrarla.

- 1 Georg Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, Budapest, Aron Verlag, 1996, p. 52.
- 2 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 82.
- 3 Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975, pp. 45, 49 y 94.
- 4 *Les Aventures...* p. 128.
- 5 *Ibid.*, p. 93.
- 6 *Ibid.*, p. 101
- 7 Walter Benjamin, *Bücher die lebendig geblieben sind in Die literarische Welt*, 1929, n°20, p.6. La carta de Benjamin a Scholem del 5/4/1926 en Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. III, 1925-1930, Suhrkamp, 1997, pp.132-135.
- 8 Theodor W. Adorno, Alban Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, Hrsg. Von Henri Lonitz, Suhrkamp, 1997, pp. 17-18.
- 9 Cf. Ernst Bloch *Briefe*, 1903 bis 1975, Bd. I, pp. 272-285. Kracauer en su carta del 29 de junio de 1926, no solamente hace referencia a las críticas de Rudas y de Deborin, sino afirma esperar la respuesta de Lukács, de la que estaba al tanto (¿por Adorno?).
- 10 Herbert Marcuse, *Zum Problem der Dialektik*, texto aparecido en *Die Gesellschaft*, 1930,2, pp. 15-30, y reproducido en la recopilación editada en 1981 por los Archives-Lukács de Budapest *Filozofiai Figyelő Evkonyve*, vol. III, pp. 174-194, Cf. en particular, p. 193
- 11 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2, París, Fayard, 1987, p. 384.
- 12 *Ibid.* p. 387
- 13 Cf. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985, p. 244. Según Habermas la concepción hegeliano-marxista se basaría sobre las ideas de exteriorización (*Entäusserung*) y de reapropiación de las fuerzas esenciales del hombre.
- 14 Cf. la carta de Lukács del 20 de julio de 1970 a Istvan Meszaros, publicada al comienzo del libro *Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein*, editado por Istvan Meszaros, München, List Verlag, 1972, p. 7.

El "pesimismo histórico" de Perry Anderson *

Gilbert ACHCAR**

LA PRESTIGIOSA *New Left Review* de Londres que, en cuarenta años de existencia (el primer número apareció en 1960) parecía haberse quedado tan anclada en la tradición como la monarquía o el Parlamento británicos, sorprendió a todos sus lectores al cambiar de fórmula editorial en estos albores del nuevo siglo. El primer número del año 2000 inaugura, en efecto, una nueva serie, y lleva por lo tanto el número 1, después de 238 números bimestrales de la antigua fórmula. Esta "segunda serie" es oportuna para un cambio de diseño y de tapa, tras una notable constancia durante las cuatro décadas pasadas.

El nuevo diseño es más aireado, con caracteres más legibles (¡concesión indispensable al aumento de la edad promedio de sus lectores!), una breve presentación de los autores de los principales artículos de cada número (hasta ahora la revista había hecho una cuestión de honor de no publicar ninguna información sobre los autores de sus artículos, salvo casos excepcionales) y una sección permanente de comentarios de obras. Por lo demás, se ha comprometido a publicar regularmente debates; en este primer número de la nueva época, aparecen dos debates: uno entre Henri Jacot y Robin Blackburn sobre los fondos de pensiones como posible punto de partida para un "nuevo colectivismo" mediante control popular; y otro entre Luisa Paserini y Timothy Bewes sobre un libro reciente de la historiadora italiana, consagrado a la cultura europea.

A fin de amenizar el conjunto, Perry Anderson, el infatigable animador de la *NLR*, cuya dirección asumió a poco de su fundación, abre la nueva serie con un editorial, del que lo menos que puede decirse es que no es banal. Bajo el título de "Renewals" ("Renovaciones") el notable teórico de la historia que es Perry Anderson pinta uno de esos frescos (aquí, más bien, un breve esbozo), para los cuales comparte habilidades con glorias de la historiografía marxista anglófona como Isaac Deutscher o Eric Hobsbawm, de la evolución política e intelectual de nuestro mundo.

Perry Anderson, quien con el tiempo se ha volcado cada vez más al "pesimismo de la inteligencia" preconizado por Antonio Gramsci, lleva esta virtud filosófica, en su editorial, a extremos que no dejan de sorprender. Es cierto que, desde hace mucho,

** Gilbert Achcar es *maitre de conférences* en ciencias políticas en la Universidad de París-VIII (Saint Denis), y *adjunct associate professor* en la *Université américaine* de París (AUP). Colabora regularmente en *Monde diplomatique* y es autor de *La Nouvelle Guerre froide. Le monde après le Kosovo*, aparecido recientemente en la colección "Actuel Marx Confrontation", PUF.

hay en Anderson un gusto inmoderado por el manejo de lo superlativo, bien conocido por quienes están familiarizados con sus trabajos, por otra parte siempre apasionantes y particularmente enriquecedores. Pero el editorial de la nueva serie va más allá de una exageración pasajera debida a la idiosincrasia particular de un individuo.

Es más bien el testimonio de una amargura en cuanto al estado del mundo y de la izquierda radical, propia de toda una fracción de esta generación de la izquierda intelectual que domina hoy por su veteranía el universo del pensamiento social crítico. Es la generación que alentó la esperanza de un futuro mejor a partir de los años sesenta, y sufrió luego una desilusión brutal a raíz del éxito de la contraofensiva reaccionaria de los años ochenta, que culminó en la apoteosis de la última década del siglo veinte con el derrumbe del imperio staliniano y el advenimiento de un mundo unipolar bajo la hegemonía de los EE.UU.

Una fracción de esta generación se retiró de toda militancia a partir de los años ochenta, en parte por despecho hacia el espectáculo poco atractivo que ofrecían (y siguen ofreciendo) las organizaciones de la izquierda radical realmente existente, y en parte por cansancio y renunciación al esfuerzo por construir una militancia más interesante. Esta fracción, que permanece fiel a su adhesión fundamental a la izquierda, aunque considerablemente moderada, ha tenido, con las modalidades que le son propias, una evolución comparable en más de un aspecto con aquella que, a partir del retroceso de la revolución rusa y el ascenso del fascismo, produjo lo que Perry Anderson analizó hace tiempo bajo la denominación de "marxismo occidental".

El paralelismo es impresionante, y por cierto consciente, hasta el punto de haber constituido lo que se podría llamar un "síndrome del marxismo occidental" cuya mejor definición la da el propio Perry Anderson en sus célebres *Considérations sur le marxisme occidental* de 1976. "La marca distintiva oculta del marxismo occidental en su conjunto -escribía Anderson- es la de ser un producto de la derrota" (p. 42 de la edición inglesa de la editorial Verso; subrayado del autor). Esta variante del marxismo se caracterizaba por "una progresión constante de la inserción universitaria de la teoría producida" (p. 49), que evoluciona hacia "una disciplina esotérica cuya jerga altamente técnica da la medida de su distancia respecto de la política" (p. 53), "un signo de su divorcio de toda práctica popular" (p. 54). En esas circunstancias, "la brújula de la tradición en su conjunto tendía a alejarse de manera creciente en dirección a la cultura burguesa contemporánea" (p.55). En su diversidad, las innovaciones teóricas del "marxismo occidental" comparten "un atributo fundamental: un pesimismo común y latente" (p. 88; subrayado del autor).

El Perry Anderson de 1976 ofrece así la mejor clave para comprender tanto la evolución del contenido editorial de la *NLR* desde los años ochenta, como para leer al Perry Anderson actual. ¿Qué dice este Perry Anderson? No se conforma con comprobar el relativo deterioro de las relaciones de fuerza entre el capital y sus adversarios a escala mundial, sino que hace de la derrota la piedra angular de toda identidad de izquierda contemporánea: "el único punto de partida para una izquierda realista al día de hoy es el reconocimiento lúcido de una derrota histórica" ("Renewals", p. 16). Perry Anderson pinta de negro: todo está teñido de los colores sombríos de una derrota que parece representar en amplitud una nueva "medianoche del siglo'"'.

Peor aún: de creer a Perry Anderson, en el terreno ideológico propio de los intelec-

tuales la derrota actual no tiene igual en varios siglos. "Por primera vez desde la Reforma [la Reforma protestante del siglo XVI, se entiende] no hay más oposiciones significativas -es decir, de perspectivas sistemáticas rivales- en el mundo del pensamiento occidental; y apenas se las puede hallar a escala mundial, si se excluyen las doctrinas religiosas en cuanto arcaísmos totalmente inoperantes" - no vacila en afirmar (p. 17). A pesar de sus limitaciones prácticas, "el neoliberalismo, como conjunto de principios, reina soberano en todo el planeta: la mayor conquista ideológica de la historia mundial" (*ibid.*).

Lo que más impresiona es comprobar que Perry Anderson parece mucho más convencido de la omnipotencia del neoliberalismo que la mayoría de sus mismos adeptos. Paradójicamente, el cuadro del mundo que él presenta es mucho más alentador para el imperio estadounidense que la mayoría de las representaciones que son corrientes en Washington, tanto en los discursos estratégicos políticos o militares, oficiales u oficiosos, como en las reflexiones de los miembros más eminentes del *think-tank* de la política imperial de los EE.UU.². No hay más que comparar, para tomar un solo ejemplo, la afirmación perentoria de Anderson sobre la ausencia casi total de perspectivas sistemáticas rivales a escala mundial, con la tesis bien conocida - y un tanto fantasmal - de Samuel Huntington sobre el "choque de civilizaciones".

El redactor en jefe de la NLR comparte, en realidad, otra tesis bien conocida, mucho menos aceptada en el mundo occidental, la de Francis Fukuyama sobre el "fin de la historia", que él ha tomado mucho más en serio que la mayoría de los comentaristas, tanto en Occidente como en otras partes. Esto es lo que subraya la obra de Gregory Elliott consagrada a Perry Anderson, que permite encuadrar las últimas reflexiones del redactor en jefe de la NLR en el contexto de su evolución intelectual personal, así como la de la revista en su conjunto desde su creación. Elliott hizo un verdadero trabajo de benedictino, un poco laborioso a veces, a fin de rastrear el conjunto de las reflexiones de Perry Anderson a lo largo de cuarenta años.

El interés de este estudio está en que representa de alguna manera, el retrato intelectual de una generación, la de la "nueva izquierda" que se desarrolló a partir de los años sesenta y cuyo principal órgano fue la NLR (un poco el equivalente de lo que fue la *Neue Zeit* para el "marxismo ortodoxo"). Elliott describe la polarización ideológica de esta movilización intelectual entre las corrientes maoísta-althusseriana y trotskista-deutscheriana, llevada finalmente por esta última al seno de la NLR durante los años setenta. Al poner de relieve las esperanzas que el grupo de la NLR fundaba sobre la URSS, según una tradición que en este aspecto le debe más a Deutscher que a Trotsky, el análisis sutil que hace Elliott permite comprender mejor la *Weltanschauung* derrotista que adoptó P. Anderson frente al derrumbe del sistema soviético. Entonces la obra se anima y se vuelve cada vez más cautivante a medida que se aproxima al período actual. "Renewals" aparece como la brillante confirmación de los pertinentes comentarios de Elliott sobre las peregrinaciones intelectuales del objeto de su estudio.

Que Perry Anderson, pensador de inspiración marxiana, haya venido a retomar por su cuenta la tesis de Fukuyama, profeta del idealismo burgués más ilusorio, categóricamente rechazado por los propios adeptos "realistas" del neoliberalismo; que venga a poner la nueva serie de la revista bajo el signo de ese derrotismo/pesimismo a ultranza, visto desde la izquierda, y triunfalismo/optimismo visto desde la derecha,

como es el caso de la tesis original: he aquí una situación que remite, por supuesto, a una explicación totalmente distinta de la de la tesis impresionista de Fukuyama, nacida en la agitación de la caída del muro de Berlín. Entre Anderson y Fukuyama no hay ni podría haber "afinidades electivas": no hay más que el cruzamiento momentáneo de dos trayectorias opuestas.

Ahora bien, incluso limitándose al "mundo del pensamiento occidental" al que concierne principalmente el diagnóstico de Anderson, hay que tener una visión de los enfrentamientos sociales e ideológicos singularmente confundida por el pesimismo, para afirmar que "no hay más oposiciones significativas" y que el neoliberalismo "reina soberano". La exageración del diagnóstico es todavía más evidente, cuando lo confirma más lejos por un juicio sobre el pensamiento crítico del capitalismo, especialmente entre los estudiantes: "Todo el horizonte de referencias, frente al cual creció la generación de los años sesenta, ha sido barrido; tanto las marcas del socialismo reformista como las del socialismo revolucionario" ("Renewals", p. 17).

Tal es posiblemente la impresión que se desprende de la frecuentación de ciertas universidades reservadas a las élites sociales. Pero no es seguramente la de las universidades populares del Gran Londres o de la zona parisiense. No tiene nada de sorprendente que más de treinta años después de 1968 y después del derrumbe del imperio soviético, la generación actual de estudiantes no tenga, en la misma proporción, las mismas referencias (ni las mismas ilusiones) que sus padres en el 68. Y nada más natural que la indiferencia que demuestran hacia los partidos políticos, grandes y pequeños. Es evidente que el movimiento estudiantil, en general, se ve afectado por la crisis de la representación política de las masas asalariadas, derivada de la mutación de la social-democracia y de la agonía del stalinismo. Lo cual no impide que las corrientes adherentes al socialismo revolucionario tengan siempre buena presencia en las universidades. Y sobre todo, que se desarrollen, notablemente, corrientes anarquizantes, o sustitutos de partidos políticos bajo la forma de redes y asociaciones, que atestiguan una oposición radical al neoliberalismo y a sus estragos.

Tomemos el caso de Francia, y recordemos algunos hechos: el movimiento de diciembre de 1995; las numerosas huelgas sectoriales que estallan permanentemente (no hace mucho, los docentes y funcionarios de las finanzas han volteado ministros); el desarrollo continuo de nuevos sindicatos a la izquierda del sindicalismo tradicional (SUD, etc.); los avances electorales, sin precedente, de la extrema izquierda trotskista; la tirada de casi un cuarto de millón de un periódico mensual radicalmente opuesto al neoliberalismo, a pesar de que no tiene mucha trascendencia popular (*Le Monde diplomatique*), cerca de veinte mil adherentes a una asociación de lucha contra el neoliberalismo (ATTAC); un gran éxito de librería que proclama a gritos su aversión al neoliberalismo (*El horror económico*), etc., ¿Quién podría, de este lado del canal de la Mancha, suscribir el diagnóstico de Perry Anderson?

Por cierto, Francia es tradicionalmente, desde hace más de dos siglos, la patria por excelencia de las "luchas de clases". Por cierto, los países anglosajones han conocido una situación de triunfo del neoliberalismo mucho mayor. Y no es una coincidencia que los dos órdenes de fenómenos que acabamos de describir se hayan dado allí de manera concomitante. Por una parte, los EE.UU. y Gran Bretaña son los países de los dos principales promotores del neoliberalismo: Reagan y Thatcher, y los teatros de la

contraofensiva reaccionaria más dura de los años ochenta; los dos países donde el retorno del péndulo ha tomado, con Clinton y Blair, la forma de la constitución de un "nuevo centro", firmemente anclado a la derecha. Por otra parte, los nombrados son los dos países en que con más amplitud se ha expandido un fenómeno similar al que P. Anderson describía bajo la denominación de "marxismo occidental", y cuyos rasgos principales hemos trazado más arriba.

Por eso, además, hubiera sido posiblemente más apropiado calificar al fenómeno de las dos últimas décadas de "marxismo anglosajón" para distinguirlo del "marxismo occidental" de la época anterior. De todos modos, semejante fórmula no haría justicia a las numerosas producciones marxistas y marxianas anglosajonas ajenas al paradigma del "marxismo occidental" durante las últimas décadas. Este mismo hecho atestigua la enorme diferencia entre la amplitud de la derrota de entre-guerras y la del último cuarto de siglo, en el terreno de las luchas de clases en Occidente, del que depende, principalmente, el "mundo del pensamiento occidental".

Las recientes manifestaciones contra el orden neoliberal en Seattle y en Washington, los movimientos reivindicativos en el mundo laboral estadounidense durante los dos últimos años, o incluso la campaña alrededor de Ken Livingstone en Londres, ¿son signos de una reversión de la tendencia (las primicias de una nueva ola de radicalización) que cambiaría el clima intelectual en el mundo anglosajón? Es legítimo esperarlo, aunque sin acunar demasiadas ilusiones³. En verdad, el mismo editorial de Perry Anderson es a la vez a la expresión de un profundo pesimismo y el signo indudable de una nueva radicalización: el redactor en jefe de la NLR aparece en él singularmente combativo, confirmando así una nueva radicalización de la revista, perceptible desde la guerra de Kosovo.

Este último episodio de la historia del siglo XX fue el "*defining moment*" de la izquierda intelectual occidental, la ocasión de restituir claramente la línea divisoria de las aguas, bastante borroneada desde hace algunos años. En esta prueba, la NLR se situó resueltamente a la izquierda, fiel a la tradición de sus orígenes. Deseemos a la nueva serie, en este comienzo de siglo, que logre acompañar las nuevas formas inexorables de radicalización anticapitalista, así como lo hizo la antigua serie en la segunda mitad del siglo pasado.

* Este texto se refiere a: Perry Anderson, "Renewals", editorial de *New Left Review*, segunda serie, nº 1, January-February 2000, Londres, pp. 5-24; y Gregory Elliott, *Perry Anderson: The merciless laboratory of history*, Cultural Politics series, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, 340 páginas.

- 1 Ernest Mandel, que fue hace tiempo uno de los inspiradores de Perry Anderson y tuvo gran influencia sobre la NLR, se ofuscaba con justa razón, antes de morir, de la melancolía desproporcionada de nuestra generación: "¿Qué hubieran hecho ustedes entonces si hubieran sido militantes en los años treinta, cuando el nazismo se combinaba con los procesos de Moscú?", no se cansaba de repetir.
- 2 Así, el balance que Perry Anderson hace de la guerra de los Balcanes ("Renewals", p. 12) es mucho más brillante para el orden imperialista que la gran mayoría de los balances efectuados por el conjunto de los comentaristas occidentales. Anderson es uno de los pocos que creen que la guerra de Kosovo «sugiere hasta qué punto el "nuevo orden mundial" se fortaleció desde el comienzo de los años noventa». Subraya el hecho de que la guerra de 1999 se hizo sin recurrir a una movilización tan importante como para la guerra del Golfo, pero omite decir que en 1999 hizo falta casi el doble de días de bombardeo intensivo que en 1991 para terminar, y que la capitulación iraquí no tuvo punto de comparación con el compromiso obtenido por Belgrado con el apoyo de Moscú. Anderson olvida que las fuerzas de Milosevic, incluidas

las tropas reclutadas en Kosovo, salieron de la guerra mucho más intactas que las de Saddam Hussein. Este olvido le permite afirmar, sin ningún fundamento, que la guerra de Kosovo desembocará "a corto plazo" con la caída del régimen de Belgrado, contrariamente al régimen de Bagdad que se mantuvo después de la guerra del Golfo. Anderson realiza también la hazaña de dar a entender que la actitud de Moscú en la guerra de 1999 era más favorable a la empresa norteamericana de lo que lo fue en 1990-91, lo cual es una flagrante falsedad. Hace la misma lectura invertida de los hechos en lo que concierne a la actitud china. Dan ganas de desechar a Perry Anderson que lea la prensa imperialista para levantarle el ánimo.

- 3 Uno de los aspectos salientes del ultrapesimismo de Perry Anderson son las barreras que pone a una nueva modificación de las relaciones de fuerzas en detrimento del neoliberalismo, cayendo así en un determinismo económico particularmente duro. Así, según él, las relaciones de fuerzas actuales "permanecerán probablemente estables en tanto no haya una crisis económica profunda en Occidente" ("Renewals", p. 19). A continuación de lo cual, da un paso más en el énfasis al agregar: "Sólo una recesión de proporciones similares a la de entre-guerras parece capaz de conmover los parámetros del consenso actual" (*ibid.*). Aparte de lo categórico de tal juicio, revela una lectura de la historia bien sorprendente en la pluma de un historiador tan avezado; por lo contrario, habría que desechar que se confirme el nuevo período de crecimiento económico a fin de permitir que la nueva ola de radicalización que parece esbozarse, se refuerce. Las largas recesiones de entre-guerras y del último cuarto del siglo XX han desembocado en graves deterioros de las relaciones de fuerzas. A la inversa, hasta un Durkheim habla comprendido que las fases de boom son propicias para la radicalización de las exigencias sociales por las esperanzas que suscitan. Es evidente, además, que una nueva expansión -en las condiciones neoliberales que dominan actualmente la evolución del capitalismo mundial - no sería capaz de reproducir el "círculo virtuoso" que favoreció a la clase obrera occidental durante los "treinta gloriosos" de la posguerra.

EDICIÓN ARGENTINA

Filosofía PoHiica ¿Un pensamiento de oidentación tínica?

La edición argentina de *Actuel Marx*

LA EDICIÓN argentina de *Actuel Marx* aparece en Buenos Aires desde el año 1993.

Se trató de un ejemplar titulado "El futuro del socialismo" que reprodujo materiales de uno de los primeros coloquios internacionales organizados por la revista en La Sorbona, en París.

En el mismo, a modo de presentación dijimos: "*Actuel Marx* nace en Francia en 1987/88 con una ambición: mantener viva una reflexión de inspiración marxista, y federar alrededor de esta búsqueda colectiva, los elementos dispersos del marxismo.

A iniciativa desús co-directores, Jacques Bidet y Jacques Texier, reunió un calificado núcleo de intelectuales que entienden conducir una reflexión libre de toda carga partidista. Cabe subrayar que ésta fue el peso muerto en la reflexión marxista, que condujo a su sacralización durante buena parte del siglo XX.

Actuel Marx concita a una relexión crítica de la doctrina deificada y a una herencia intelectual parcialmente rechazada y recogida con beneficio de inventario.

Con la presente edición del segundo de los coloquios internacionales que propició la revista, *Actuel Marx* comienza a editarse en la Argentina como expresión de una similar inquietud.

No se trataba de apurar respuestas rápidas, sino de encarar la búsqueda a través de un debate serio y controvertido. Este es el sentido de los coloquios internacionales de *Actuel Marx* en La Sorbona.

En el segundo de ellos, la cuestión surgía lógicamente. Se trataba de establecer el porvenir de la **idea** del socialismo.

"Las esperanzas puestas en el estallido democrático del fin de los 80 y comienzos de los 90, pronto se desvanecieron. El triunfo neo-liberal era muy profundo y no se presentaban alternativas nuevas y democráticas de liberación social, nacional y humana, sino un campo minado de disputas, de nuevas hegemomías, donde hacían su reaparición los fantasmas del racismo, del chovinismo, del odio y la exclusión".

Este primer ejemplar, sirvió de base junto a otros materiales para la organización de un Seminario Internacional sobre "El nuevo orden mundial a fines del siglo XX. El socialismo como pensamiento y perspectiva", organizado en mayo de 1993 conjuntamente por la Facultad de Ciencia Política, la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y la Universidad Nacional de Rosario, que tuvo amplia repercusión y a la que, especialmente invitados, concurrieron entre otros, Jacques Bidet, Jacques Texier, Georges Labica, Nicolás Tertulián, Giuseppe Pristipino, Francisco Hidalgo Flor, de Ecuador, representantes de Cuba, México, etc.

Este fue siempre nuestro propósito: generar y estimular el debate.

Por eso desde su aparición en 1993 hasta hoy que presentamos el noveno volumen editado en castellano, cada número originó eventos, seminarios, coloquios, mesas redondas, conferencias en todo el país, en las universidades como la UBA, donde en momento dado encontramos el apoyo inestimable de la Universidad de Rosario, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA; la Universidad Nacional de Córdoba; centros culturales y sociales como la CTA, el Club Socialista; el invaluable apoyo en todo sentido de Tesis 11 Grupo Editor.

A partir del trabajo con los materiales de los coloquios de *Actuel Marx*, y más recientemente con los Congresos Marx Internacional I y II, la edición argentina fue haciéndose cada vez más argentina y latinoamericana.

Este número, el primero del 2001, aparece dedicado a un tema muy importante de Filosofía Política. Más aún cuando todo indica que nada en este tema puede encerrarse en el marco de un pensamiento único. Tal es el sentido de los trabajos de los autores franceses que hemos reproducido íntegramente en castellano, artículos que, como no puede ser de otra manera, tienen distintos enfoques y niveles de entendimiento. La publicación a continuación de los mismos de dos trabajos rigurosamente críticos, tiene por fin justamente promover el debate sobre cuestiones esenciales del pensamiento teórico crítico sobre los nuevos problemas que genera el nuevo sistema del mundo que se ha ido estableciendo.

Contamos también con contribuciones como las de los compañeros de México donde se plantea el carácter subversor de la teoría y la práctica revolucionarias, que representa el zapatismo.

Hay, en efecto, una subversión de todos los valores teóricos y prácticos de la revolución, desde su propio concepto hasta la caracterización de nuevas vías para el cambio, hasta la multiplicidad de los nuevos sujetos sociales.

Este volumen es nuestra contribución al Congreso Marx Internacional III.

Alberto Kohen

Una lectura situada

Rodolfo Mattarollo*

Advertencia.

Estas un tanto deshilvanadas notas de lectura sobre la colección de artículos publicada por la edición francesa de ACTUEL MARX bajo el interrogante, ¿Existe un pensamiento único en la filosofía política?, fueron escritas a pedido de mi amigo Alberto Kohen en los breves paréntesis de una labor no especialmente fácil en una Misión de terreno de las Naciones Unidas en un país del África Occidental. No son una reseña, ni pretenden constituir una gula de lectura, que seguramente el lector no necesita. Son tan sólo una reacción personal frente a este conjunto de textos a los que paso revista punteándolos con observaciones propias. Esta precisión no justifica necesariamente su carácter fragmentario e incompleto, pero tal vez incline al advertido lector de esta revista a un cierto grado de indulgencia.

MARX, según Benedetto Croce, debería haber sido el Maquiavelo del proletariado moderno (Andre Tosel). Lenin es la figura política por excelencia del marxismo, como San Pablo lo fue del cristianismo, porque se asumió como un marxista victorioso (Eustache Kouvelakis).¹ En sus "Consideraciones sobre el Marxismo Occidental" de 1976 Perry Anderson escribió que "La marca distintiva del marxismo occidental² en su conjunto es ser un producto de la derrota" (Gilbert Achcar).

Esas tres referencias tomadas de este volumen de "Actuel Marx" se relacionan entre sí. Así como en la filosofía alemana Marx trató de superar a Hegel, de esa forma en la filosofía italiana Antonio Gramsci tuvo que medirse con el gigante idealista Benedetto Croce. El pensamiento sobre Maquiavelo -el Partido del Proletariado concebido como el Nuevo Príncipe- atravesará toda la obra de Gramsci. Las referencias a Lenin como un marxista victorioso tendrían que contraponerse con las de Gramsci, el prisionero "personal" de Mussolini, el más grande de los marxistas occidentales, y de todos ellos el único gran dirigente político, que piensa la revolución desde una cárcel fascista.

"El único punto de partida para una izquierda realista hoy es la comprobación lúcida de una derrota histórica". A esta afirmación de Anderson opone Achcar el incorregible fervor militante de Ernest Mandel que se ofuscaba poco antes de su muerte "ante la melancolía desproporcionada de nuestra generación". ¿"Que hubieran he-

* Rodolfo Mattarollo es actualmente miembro de la Comisión Directiva del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

Ha sido Director Ejecutivo Adjunto de la Misión Civil Internacional en Haití, OEA/ONU (MICIVIH) desde 1996 hasta su terminación el 15 de marzo de este año. Actualmente se encuentra en Sierra Leona (África) en tareas de las Naciones Unidas.

Ha sido miembro de la Asociación Gremial de Abogados de Buenos Aires y defensor de presos políticos a partir de 1971.

Restablecida la democracia regresó al país donde enseñó Derecho Internacional Público en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en el Instituto de Integración Latinoamericana de la Universidad Nacional de La Plata. Fue Profesor Invitado en la Universidad de París V - René Descartes - Francia.

Consultor Jurídico Internacional en la Oficina del Fiscal Especial del Gobierno de Transición de Etiopía. Es autor de numerosos trabajos de investigación en materia de derechos humanos publicados en varios países.

cho ustedes entonces si hubieran sido militantes en los años treinta, cuando el nazismo coincidía con los procesos de Moscú?"

Achcar se escandaliza de leer en el texto de Anderson que " Todo el horizonte de referencias frente al cual la generación de los años sesenta creció, ha sido barrido - tanto las referencias al socialismo reformista como al socialismo revolucionario". Y le contrapone fenómenos como las movilizaciones en Francia en diciembre de 1995, las numerosas huelgas sectoriales, el continuo desarrollo de nuevos sindicatos a la izquierda del sindicalismo tradicional, los avances electorales sin precedentes de la extrema izquierda trotskista, la tirada de "Le Monde diplomatique", el número de afiliados a ATTAC, etc.

Anderson, citado por Achcar, habría cometido la imprudencia de afirmar que la Guerra de Kosovo "sugiere hasta qué punto el 'Nuevo orden mundial' se ha vuelto más fuerte desde los comienzos de los años 80". Achcar con una temeridad que pronto debe haber lamentado añade que Anderson afirma sin ningún fundamento (sic) que la Guerra de Kosovo conducirá "a corto plazo" al derrocamiento del régimen de Belgrado.

El que haya leído los diarios o visto las imágenes del derrocamiento de Slobodan Milosevic como resultado de movilizaciones masivas en las calles, puede pensar que Achcar había incurrido simplemente en un diagnóstico equivocado de la situación.

Creo que hay algo más que eso. Su artículo se asemeja a un relato contado por uno de esos personajes de la novela norteamericana contemporánea que narran una historia que ellos mismos no comprenden.

Indudablemente la clausura de las experiencias del "socialismo real" a partir de 1989, el año del bicentenario de la Revolución Francesa -aprovechado sobre todo para denostarla por su carácter de revolución burguesa "radical"- no es un fenómeno que pertenezca al mismo nivel que las movilizaciones e iniciativas antineoliberales mencionadas por Achcar.

La falta de una alternativa teórica y política al modo de producción capitalista sigue siendo el rasgo fundamental del presente. Y es el resultado no sólo de la lucha victoriosa del capitalismo, que empleó todos los medios para aniquilar al socialismo, sino también, es hora de entenderlo, de los "defectos de fábrica" del socialismo real y de ese límite insalvable que ahora comprendemos en todo su trágico peso, la imposibilidad de construir el socialismo en un solo y atrasado país.

También es sabido que la derrota del socialismo real se acompañó del espectacular travestismo de la socialdemocracia, que aunque ganara elecciones corrió hacia lo que se supone que quería evitar y aplicó políticas neoliberales -salvo la anomalía de la experiencia francesa, por momentos disonante-. Esa derrota significó también la clausura de casi todas las formas de regulación estatal y de participación del Estado en la economía en el llamado Tercer Mundo.

EL "DEFECTO DE FÁBRICA"

Establecer la igualdad suprimiendo la libertad, llevó en la experiencia soviética a negar la igualdad misma, mediante el terror estalinista que condujo a la constitución

de la burocracia y dentro de ella a la cristalización de la nomenclatura. El modo de producción estatal en un grupo limitado de países no fue capaz de competir con la producción capitalista. Entre los problemas centrales inherentes al socialismo se cuenta la baja productividad del trabajo y el retraso científico y técnico. El "socialismo real" perdió la carrera pacífica del espacio (la luna) y la bélica (no pudo resistir el desafío de la Guerra de las Galaxias).

Pero además el socialismo perdió su alma, por la falta de participación en las decisiones de los productores directos, aplastados por el Partido omnisciente, el abandono de la actitud crítica y creadora en la vida cotidiana -la pacatería y el convencionalismo- el oscurantismo científico y la ortodoxia estética y filosófica en una sociedad civil enteramente subordinada al Estado.

Una patética manifestación de este oscuro desastre fue el abandono de toda orientación que pudiera recordar que "el socialismo es un humanismo" (como lo había sostenido Jean-Paul Sartre para que lo vapulearan los guardianes del dogma) y el tratamiento de la cuestión de los derechos humanos como un asunto de seguridad nacional -como a su vez lo hicieron las dictaduras militares en distintos lugares del mundo y en especial en Latinoamérica.

Mientras tanto el capitalismo, sobre todo en Europa, se democratizaba, al influjo de la lucha entre los dos bloques, que lo obligaba a dar la batalla en el terreno no sólo de los derechos civiles y políticos, sino también en el de los derechos económicos, sociales y culturales.

Tal vez el logro social más tangible -aunque hoy amenazado- de los enormes sacrificios realizados para "construir el socialismo" haya sido la democratización relativa del capitalismo, con sus redes de inclusión y de seguridad social, sobre todo en esa versión de Europa occidental que Jorge Castañeda llamó "el capitalismo renano". Hoy parece haberse casi olvidado que esos sacrificios también hicieron entrar en el siglo XX a más de un tercio de la humanidad, que se debatía en condiciones cercanas a la servidumbre.

El presupuesto participativo en Porto Alegre, la tasa Tobin, la anulación de la deuda y el desmantelamiento de los paraísos fiscales constituyen un programa serio y que merece un apoyo firme y creativo, junto a formas de democracia directa y semidirecta, cuya necesidad se hace sentir en todas partes. Esas medidas no sustituyen sin embargo una concepción que se ha derrumbado y que provenía por lo menos de los 200 últimos años de la historia occidental -la revolución socialista.

Sin embargo todavía la lucha antiliberal, no obstante el heroico derroche de ingenio y energía en las calles y los campos, se adscribe a una versión "débil" de la política, la política entendida como acción de regulación, de corrección de desequilibrios, de reducción de las tensiones. Es algo posible y necesario en este momento y no creo que pueda asimilarse a lo que Jean-Luc Nancy en esta entrega de Actuel Marx llama los "remiendos socialdemócratas". Se contrapone por el contrario en forma saludable a esas "pasiones tristes" (según la expresión de Baruch Spinoza citada por Dominique Lecourt) que hoy parecen dominar el mundo. Por un lado la Guerra tecnológica en el Golfo y en Serbia y por el otro el odio teológico de los talibanes. Pero la democracia -y se podría añadir la justicia y la "vida buena"- no se basan en ninguna pasión triste. Sobre todo no se basan en el miedo (Lecourt).

Los diferentes ensayos de esta entrega se suceden bajo un interrogante general. ¿"Existe un pensamiento único en la filosofía política?" Evidentemente el sólo hecho de plantear así el problema es ya una denuncia -justificada- de un pretendido consenso y de una clausura arbitraria del espacio de las cuestiones políticas (Emmanuel Renault).

La globalización neoliberal de la sociedad tal como se presenta actualmente sería una especie de fatalidad que en vano se trataría de resistir. En este sentido la economía está rigiendo la política. Una vez más se podría recordar la frase de Napoleón en su diálogo con Goethe. Pero en vez de sostener que "en la época moderna la política ocupa el lugar reservado al antiguo destino entre los griegos", habría que sustituir la política por la economía.

¿Acaso la política no ha renunciado a comandar la "nave del Estado"? "Se trata del padecimiento laboral o de casi todas las formas de privación (de los derechos, del trabajo, de vivienda, de integridad personal) generadas por la marginación social, [estas realidades] rara vez encuentran su representación en el lenguaje de la política institucionalizada y lo más frecuente es que tengan que pasar por la acción colectiva de protesta para lograrlo" (Renault).

EL ARDUO PUNTO DE VISTA DE LOS DOMINADOS

¿"Estas críticas de la política deben conducir a una crítica de los usos actuales de la racionalidad filosófica en política?" se pregunta Renault, quien remite a John Rawls y a Jurgen Habermas, en su exigencia de un mundo más justo para definir el contenido del cual, los dos tratan de adoptar el punto de vista de los dominados. "Ambos autores intentan acoger en su dispositivo teórico tanto la reivindicación de un mundo mejor como el punto de vista de los dominados sobre el mundo mejor" (Renault).

Aquí se toca una de esas cuestiones de las que se decía que sólo pueden abordarse "con temor y con temblor". Había una profunda incomprendión en la crítica marxista a los derechos humanos. Basándose en que los derechos del ciudadano en la sociedad política no se correspondían con los derechos del individuo en la sociedad civil, se los consideraba mera ideología, olvidando el formidable potencial transformador de los derechos humanos como aspiración irrealizada (¿e irrealizable?) de la revolución democrático burguesa. Por eso la injusticia, en un contexto con mínimas condiciones de supervivencia, puede aprehenderse como algo intolerable y resultar movilizador.

Sin embargo, en algunos de los países más pobres del planeta, en muchos casos además desgarrados por conflictos armados, con diversos grados de intervención exterior, no existen esas mínimas condiciones de supervivencia. Es difícil pensar que los dominados puedan elevarse allí hasta el punto de vista universal para deducir el edificio de los principios de justicia y los derechos fundamentales. Y esto no por un simple retraso cultural, sino por una situación humana individual y social límite.

Por ejemplo en muchos de los destruidos paisajes sociales de los países que padecen conflictos armados en el África subsahariana actualmente, las intuiciones sobre la justicia son ajena a las experiencias morales de la mayoría de los dominados. "Si estas son experiencias de injusticia, la injusticia no es aprehendida como una

inadecuación a principios morales positivamente formulados con referencia a una universalización posible, sino como una lesión de la integridad personal. Se puede considerar que las experiencias morales de los miembros de las clases subalternas son siempre experiencias negativas, por el hecho mismo de su posición en la sociedad". (Renault quien cita a A. Honneth).

"No disponiendo de suficiente dominio sobre su propia existencia, el dominado no puede aprehenderla como el resultado de una libertad guiada por una conciencia moral; no estando suficientemente orgulloso de su propia existencia, no puede justificarla sistemáticamente a la luz de reglas morales universales. Tal referencia explícita y sistemática a las normas morales está reservada a los dominadores mientras los vencidos de la modernización neo-liberal enuncian generalmente el deber-ser en las experiencias negativas de la injusticia" (Renault).

¿Pero el problema central no es el de desentrañar los orígenes de la injusticia? ¿Los intentos actuales de vincular la temática de los derechos humanos al funcionamiento de la economía mundial serán como una ola que rompe contra la piedra? ¿Cuánto tiempo pondrá la ola en horadar la roca? Porque hasta hoy sólo se trata de moderar los efectos más graves de la destrucción humana y del medio ambiente. Incluso el sentido de las grandes movilizaciones anti neoliberales que alcanzaron definitiva visibilidad mundial a partir de Seattle, incluyendo el Foro de Porto Alegre con sus propuestas, son esencialmente defensivas, en la medida en que plantean -y no se ve como podrían hacer otra cosa en el estado actual del mundo- una regulación del capitalismo a nivel mundial y no una alternativa no capitalista.

¿COMENZAR POR LOS FINES?

Sin embargo desde el punto de vista teórico este libro se presenta como una reacción contra el intento positivista de separar lo que es de lo que debe ser y desde las páginas iniciales se advierte que una filosofía materialista se reconoce en que tiene los mismos conceptos para lo que debe ser y para lo que es (Jacques Bidet).³

Porque en definitiva, y hasta Juan Pablo II estará probablemente de acuerdo, la pregunta esencial, para la especie humana, es un regreso a una cuestión bíblica originaria (que es también la de John Locke y de Emmanuel Kant: " ¿de quién es el mundo y todo lo que contiene?").

Sería vano buscar la respuesta en los particularismos. Habrá que "pensar globalmente y actuar localmente", como dicen los luchadores contra la globalización. El Estado mundial llega a la existencia como Estado capitalista (Bidet). Pensar globalmente es pensar la alternativa a un modo de producción, a través de nuevas formas de socialismo, capaces de conjugar libertad e igualdad. Para ello habrá que volver a la política y a la exigencia de una mundialización de la democracia y la justicia social.

Y habrá que contribuir también a la recreación de un " pensamiento fuerte" : ¿se trata de " comenzar por los fines" como lo propone Lucien Séve en su reciente libro sobre el comunismo? (Citado por Yvon Quiniou). ¿Se llegará por ese camino a la "vida intacta", la vida no pervertida por las fuerzas colonizadoras del sistema, la vida no manipulada ni alienada, aspiración expresada con fuerza en el capítulo final de la

"Ontología del Ser Social" de Georg Lukács (Nicolás Tertulian)?

¿Cuál es la capacidad transformadora de esas contrafuerzas y contratendencias que se desarrollarían en el seno de la racionalización capitalista y que exigen una reformulación del concepto luckasiano de "conciencia de clase" frente a las mutaciones de las sociedades del capitalismo contemporáneo? Tertulian recuerda que el Viejo filósofo, que hacía tiempo había renunciado al "mesianismo sectario" que había surcado su famoso libro de 1923 "Historia y Conciencia de Clase", exigía el desarrollo de una conciencia anticapitalista a partir de un tejido muy diferenciado y heterogéneo de las sociedades modernas y deploraba al fin de su vida la ausencia de un verdadero análisis marxista de las nuevas estructuras.

En todo caso intentar análisis de ese tipo supone que los ensayistas desciendan del cielo de la teoría a las realidades concretas, no para naufragar en el pantano del empirismo, sino para elevarse otra vez a la formulación de una alternativa. De otro modo sería muy difícil responder al interrogante planteado por Yvon Quiniou, "¿qué efectos de transformación en la política se espera de una reflexión sobre ella?"

"El marxismo teorizó este punto y formuló la exigencia de una prioridad de la práctica sobre la teoría y esto pudo engendrar un descrédito inadmisible respecto de la teoría; sin embargo esa exigencia traducía la preocupación enteramente justificada de una prioridad de la práctica en el seno de la teoría misma de suerte que la teoría fuera capaz de integrar o anticipar sus propios efectos prácticos". (Quiniou).

Este mismo autor recuerda que Kant no se contentó con concebir reflexivamente la exigencia de paz articulándola con la moral, la tomó directamente a su cargo y escribió un "Proyecto de Paz Perpetua" -en el que más de una vez se quiso ver una prefiguración de lo que luego debió ser el ideal de las Naciones Unidas y más aún de un gobierno mundial- cuya finalidad era contribuir prácticamente a la paz a través de múltiples propuestas concretas.

Es evidente que no habrá transformación concebible del mundo social sin una comprensión científica concreta de su funcionamiento. "Pero si la moral sin la ciencia es impotente, la ciencia sin la moral es ciega, porque ninguna ciencia, aún la 'ciencia política' puede informarnos sobre el uso que de ella se debe hacer. Es la filosofía la que por su carácter 'meta' y reflexivo asume la vocación normativa de enunciar. Pero también hay que ser riguroso. Un pensamiento de emancipación significa necesariamente otra cosa que lo que es (actualmente) posible y que esta posibilidad sea tan real como lo que es (actualmente)..." (Quiniou).

Este vuelo emancipador es difícil de encontrar en algunos de los textos de este volumen, especialmente en los mas herméticos y eruditos, como el casi indescifrable artículo de Etienne Balibar "¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico". A no ser que en este caso haya que aplicar el consejo que daba George Santayana al aplicado lector de los clásicos de la filosofía idealista alemana: " Cuando un pasaje no se entiende no hay que detenerse. Hay que poner el pensamiento en algo superior y seguir adelante..."

Claro que la simple voluntad no creará la alternativa como tampoco la mera agudización de las "contradicciones objetivas" abrirá la invisible muralla gris de un presente que algunos quieren eterno y fuera de la historia. Pero el proceso histórico es una larga acumulación que puede conducir al "umbral del acontecimiento" entendido

como la aproximación al posible salto cualitativo, en el que la actividad y la subjetividad humana es decisiva.

"**Lo que hace una situación histórica es la presencia de un elemento, de un múltiplo totalmente anormal que no obstante figurar escapa a esa cuenta (aritmética) de la representación. Ese punto designa el 'umbral del acontecimiento' es a la vez un exceso respecto de la situación, porque no puede resultar de una combinación interna de ésta y es también algo que está más acá de la situación, o más exactamente en su borde inferior, en el borde de su vacío, porque debajo de él "no hay nada" ningún término que pueda contarse. El umbral del acontecimiento es por ejemplo la convocatoria de los Estados Generales en la Francia de 1789, el Congreso de los Consejos Obreros en la Rusia de 1917, un cierto estado de las tendencias artísticas en un momento dado, supongamos en música o en pintura hacia 1910(...) Ese umbral designa, pues, se habrá comprendido, la posibilidad de un acontecimiento. Pero no su necesidad.**" (Kouvelakis sobre Alain Badiou).

El impulso de Seattle continuado en las discusiones de Porto Alegre puede ser una prefiguración de ese momento, ese umbral al que se refiere Alain Badiou cuando habla del "*site événementiel*"⁴ (el umbral del acontecimiento)?

Freetown, mayo de 2001.

1 Citando a Alain Badiou, quien afirmó no haber sido el primero en arriesgar la comparación según la cual Lenin es un Pablo cuyo Cristo es un Marx equivoco.

2 La expresión "marxismo occidental" se refiere aquí al de Europa Occidental y no comprende el pensamiento marxista creador en otras regiones de Occidente (Amilcar Cabral, Ernesto Guevara, Franz Fanón, José Carlos Mariátegui).

3 "El Capital" de Karl Marx que propone una alternativa es propiamente una crítica del "Leviatán" de Thomas Hobbes que consagra el orden establecido (Bidet).

4 He buscado mediante la expresión "umbral del acontecimiento" un equivalente que creo justificado por el contexto y no una traducción literal de la expresión "*site événementiel*".

Para UMM aproximación crítica a ta filosofía Política

Eduardo Luis Duhalde*

«En la mitad de la tarde, se hizo la noche».
(Dicho incaico)

EN SU SENTIDO ontológico más profundo, la Filosofía es el interrogante sobre el significante/significado de la condición humana, del quehacer del hombre en su propio mundo. Interrogación más que respuesta a la historia nueva e inacabada, cierta y llena de angustiantes claro-oscuros en su proyección futura, del hombre y su circunstancia. De allí que la filosofía sea una indagación sobre el propio tiempo histórico y sobre las posibles formas en que este se presenta. La filosofía política es, a su vez, esa historicidad en su continua segmentación desde el presente, concretizada, y que se dilucida dentro de los valores de cada cultura histórica.

Cuando hablamos de *filosofía política*, no hacemos otra cosa que apelar a la ciencia como unidad del saber, como esencia del saber de los saberes de las restantes ciencias, en su aplicación concreta tempo-espacial y referida a la especificidad del destino del hombre organizado socialmente.

La pregunta acerca de si existe *un pensamiento único* en la filosofía política, remite a un debate álgido en las coordenadas de la bipolaridad mundial del pasado reciente, que hoy persiste en forma de enfrentamiento oblicuo en tanto sólo uno de los contendientes -omnipresente en la realidad internacional- reivindica en forma agresiva y explícita la *unicidad* del pensamiento -el propio- en un mundo globalizado que hegemoniza, y desde el cual decreta el fin de las ideologías opuestas a su propia concepción claramente ideológica. Su contendor -la doxa marxiana- sin la fuerza de ayer, formula su crítica y señala las insuficiencias de todas aquellas concepciones germinadas en derredor de la supervivencia de las formas capitalistas, y por lo tanto, enroladas en los conceptos de dominación y explotación del hombre. Y aunque plantee la necesidad de su propia reformulación crítica, aparece a nuestro juicio, en muchos de sus expositores, sin haber abandonado un pensamiento subyacente y con pretensiones tan totalizadoras como su opuesto: enunciable como *quejó/o desde una filosofía política nacida de la correcta aplicación del materialismo dialéctico, puede construirse una teoría con visos de legitimidad intrínseca que permita la emancipación del hombre*.

Los voceros de este enfrentamiento sustentan estas ficciones universalizantes y monopolizantes del pensamiento filosófico político, desde un neo-liberalismo salvaje con epicentro en el imperialismo norteamericano o, en su opuesto, desde un marxismo eurocéntrico que como tal se encuentra acotado en su mirada y en sus conclusiones.

* Eduardo Luis Duhalde: Profesor de Derecho a la Información (UBA). Consultor de derechos humanos, Naciones Unidas.

¿Es la misma visión del mundo, la que emerge histórica y icnomenológicamente, de la idea, la necesidad y la pasión, del hombre europeo que del habitante de Bali, o el de un indígena zapoteo latinomericano, por ejemplo?

¿Para llegar a una filosofía política de validez universal, es preciso acaso la reeultunzaeión de Asia, África, América Latina y Oceania, a través del pensamiento occidental de cuna europea? ¿O hay una interrelació distinta de las diferentes centralidades? Es este un debate abierto y no saldado. No tanto con el pensamiento único neo-liberal, por la ilegitimidad manifiesta de su imposición global asentada en la violencia de la expansión imperialista para matizar el universo, sino con respecto a una concepción materialista dialéctica, que *accidentaliza* y *europeiza* -valgan los neologismos- los distintos fenómenos sociales a nivel planetario, a partir de las leyes del devenir histórico, que -acertada o incorrectamente- enuncian y desarrollan desde su *localismo*, es decir de su propio lugar en el mundo.

El pensamiento único del capitalismo se asienta más que nada, en una suerte de fatalismo económico revestido del logo de la posmodernidad, que rechaza como inviable toda proposición alternativa a su propia filosofía, que tan bien resumiera Pierre Bourdieu: «*Se trata de un nuevo tipo de revolución conservadora que reivindica la conexión con el progreso, la razón y la ciencia -en realidad, la economía-, con el fin de justificar su propio re establecimiento y tratar de relegar por la misma razón al pensamiento y la intervención progresista a un estatus arcaico, l'sta revolución convierte en normas generales, definitorias de todas las prácticas,), por tanto, en reglas ideales, las regularidades de! mundo económico abandonado a su propia lógica: la ley del mercado, la ley del más fuerte. Ratifica y glorifica el orden de lo que llamamos los mercados financieros, la vuelta a una especie de capitalismo radicalizado que no responde a ninguna ley, excepto a la del máximo beneficio; un capitalismo sin disfraz, ni restricción, un capitalismo que ha sido racionalizado, ajustado al límite de su eficiencia económica gracias a ja introducción de formas modernas de dominación (ages -tión) y de técnicas manipulativas tales como la investigación de mercado, el marketing y la publicidad comercial. (...) Ahora la gente está tratando de creerse que el mundo social está escrito con un lenguaje económico... A través de las armas de las matemáticas -y también del poder de los medios de comunicación- el neoliberalismo se ha convertido en la forma suprema del contraataque conservador, que lleva amenazando durante los últimos treinta años bajo el nombre «el fin de la ideología» o, más recientemente, «el fin de la historia,» y cuenta a su favor con el apabullante desarrollo de la tecnociencia puesta a su servicio.*

En su envés, buena parte de las actuales teorías marxianas -al mismo tiempo descalificadoras de todo neo-marxismo o post marxismo- a mi juicio, encierran también un pensamiento único subyacente y dogmatizado!¹ no muy distinto al que se enseñoreaba desde «el socialismo real»: hay una sola verdad científica abarcativa de un sólo camino por el cual puede discurrir la praxis, y en el marco determinante de la lucha de clases. Las férreas leyes de la dialéctica que eosilicara el stalinismo, aún proyectan su sombra sobre el presente teórico.¹

«Hoy el problema -dice Ligard Morin- no es si la «doctrina» marxista ha muerto o no. Es reconocer que los fundamentos eongnoseitivos del pensamiento socialista, colocan como problema comprender el mundo, el hombre, la sociedad. Para Marx la

ciencia aportaba la certidumbre. Hoy sabemos que las ciencias aportan certidumbres locales, pero que las teorías son científicas, en la medida que son refutables, es decir, no ciertas. Sobre las cuestiones fundamentales, el conocimiento científico desemboca en insondables incertidumbres»?

Así, desde esas concepciones marxianas que impugnamos críticamente, la teoría de los fenómenos económicos y sociales, atenazada por el mandato imperativo de la tesis II⁴, termina identificada como una inverificada *teoría de la revolución* (suerte de hilo de Ariadna o de guía de viaje hacia la meta emancipadora). Se oscurece de este modo con su sentido teleológico, el irremplazable valor instrumental que conserva el materialismo dialéctico para analizar la realidad. Todo aquello que no se inscribe en ese propósito manifiesto de transformar el mundo, sería mera praxis de la praxis, esfuerzo estéril y errático.

El pensamiento analítico como dialéctica de la razón deviene por las aventuras de la dialéctica, en buena medida, en pensamiento utópico idealizante asentado en la dimensión de la voluntad y la esperanza, valores morales no enunciables científicamente, y sin mayor distingo con los pensamientos religiosos redentoristas y maniqueístas, de base mesiánica. Un pensamiento muy poco diferenciado de la matriz capitalista de la que decía Marx que dirige a los individuos por abstracciones.

Lo expuesto, hace más necesario aún, la desconstrucción del corpus teórico marxiano. En primer lugar, sobre la necesaria dimensión de una ética recordando que «toda ética tiene un contenido material» (Dussel), pero repensada desde la moderna concepción de los Derechos Humanos como derechos personalísimos inherentes a la condición humana, como límite de su alteridad⁵. Todo sistema político que no se asiente, como sustrato ético, en el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales - incluida la esfera individual de la libertad y el derecho al disenso, implica la negación de los propósitos liberadores del Hombre. Es preciso recuperar la dimensión ética de la política, no sólo de la escisión producida desde el capitalismo, sino también de su negación en el socialismo soviético, por sustitución de la razón ética por la razón de Estado.

Esta desconstrucción importa replantearse críticamente muchos otros «pilares» de aquel corpus, comenzando por impugnar una visión decimonónica de la lucha de clases y del proletariado, que no sólo parcializa el mundo a la geografía de un capitalismo avanzado, sino que -lo que es aún peor- remite a una concepción del proletariado más cerca de la Comuna, que de este mundo en los albores del siglo XXI. Y aquí cito nuevamente a Morin: «La concepción marxiana de la sociedad privilegiaba las fuerzas de producción y la lucha de clases. La clave del poder sobre la sociedad residía en la apropiación de las fuerzas de producción. Las ideas y las ideologías - incluida la idea de la nación- no eran sino simples e ilusorias superestructuras. El Estado no era más que un instrumento en manos de la clase dominante. ¿Cómo no ver hoy, que hay un problema específico del poder del Estado, una realidad socio-mitológica formidable en la Nación, una realidad propia de las ideas?»⁶

Si se parte de aquel presupuesto inmodificable que reduce el avance de la historia a la misión histórica -lineal y determinista- del proletariado, naturalmente la filosofía que emerge también será la de un viejo marxismo inmodificado, aunque se lo revista de nuevo ropaje.

Cabe preguntarse, asimismo, por ejemplo: ¿Las leyes del valor y de la plusvalía

resisten una visión rigurosamente crítica frente al desarrollo tecnológico y la producción de nuevos bienes *inmateriales*?

En ese contexto, también es preciso dar cuenta de todos aquellos fenómenos actuales que trascienden una proposición de clase en el marco de su intersubjetividad. Los movimientos de derechos humanos, indigenistas, ecologistas, feministas, defensistas del derecho a una sexualidad diferente, de vecinos por problemas locales, de los desocupados y sin tierra, juveniles, grupos culturales, etc, etc., tienen en buena medida una composición *pluriclassista* y en todos los casos, una *especificidad* como sujetos de derecho, que no se ven colmados en sus objetivos buscados, con la mera imposición de un modo socialista de producción.

Si hablamos de Chiapas, Seattle, Porto Alegre, Derechos Humanos, ¿acaso no estamos hablando de multiplicidad de sujetos sociales? ¿Multiplicidad de sujetos, tío implica también multiplicidad de estrategias y de recorridos, y finalmente multiplicidad de metas?

Por cierto que esto no impide pensar al mundo como unidad y e imaginar los fines últimos de este proceso emancipador, a condición de reconocer los muy diversos y distintos «umbrales» que se germinan en destiempos inevitables y que no tienen asegurados por sí la conquista de los derechos pretendidos, mediante la supresión del sistema capitalista, y que reclaman ser parte y no parias, en la elaboración del pensamiento liberador y del modelo social que lo posibilite.

No se trata de posicionarse en un relativismo tranquilizador que conlleve a la negación de la filosofía política. Se trata de preguntarnos ¿cuál es el camino para objetivar una filosofía política asentada en la práctica -múltiple- de los también múltiples dispositivos sociales tanto en relación a las estructuras de dominación como de los procesos de liberación del hombre a nivel planetario? Se ha dicho con razón que «Marx continúa planteando a la práctica de la filosofía la cuestión de su incurable impureza» (Tosel).

Tal vez deba mirarse proyectivamente el fin del camino (anticipación y condición de posibilidad), pero en su multiplicidad expresiva y en la distinta naturaleza de los derechos a conquistar- para repensar luego el largo trayecto a recorrer desde el presente, desde su historicidad, abandonando todo dogmatismo y toda pretensión de convertirse en expresión de una conciencia social *atribuida* en el marco de la lucha de clases, es decir, atribuida a la medida de una concepción filosófico-política limitativa, elevada a la condición de verdad incontrovertible.

Hoy, repensar el modelo emancipador y el camino para lograrlo, implica la elaboración de un proyecto histórico plural, dialógico y asimétrico, asentado en la democracia participativa, como expresión acumulativa de poder de las grandes mayorías excluidas, asumiendo las distintas centralidades planetarias.

A tal fin resulta imprescindible abordar la filosofía política desde un horizonte creador. Ello será posible, si abandonamos la postura repetitiva de viejos cartabones, recordando aquello que decía Sartre que sólo son verdaderos filósofos los capaces de innovar y abrir nuevos dominios al pensamiento creador (como Descartes, Locke, Hegel y Marx), mientras que los demás, son meros ideólogos.

De igual modo que al retomar la producción teórica, es necesario eximir de responsabilidad a los textos de Marx con relación a la posteridad marxista, es preciso volver a Marx, (sin olvidar su advertencia de que «el peso de las generaciones muere»).

tas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos»), como el punto de partida para retomar el hilo creador, sin ataduras, sin complejos, sin concesiones, para colocarnos a la altura de los tiempos, aún a costa de someter las enseñanzas del viejo maestro a un trato tan severo como aquel tuvo con Hegel. No existe una filosofía eterna, siempre idéntica a si misma, al margen del propio desarrollo social. Para Marx la filosofía debía ser necesariamente superada. Hoy todos los adelantos de la ciencia y la puesta en crisis de la racionalidad profunda de la Historia, reaniman los interrogantes filosóficos fundamentales.

Estas notas emergentes, parten de compartir la «lectura situada», que efectúa en este número Rodolfo Mattarollo, sin que ello implique hacerlo obligado partícipe de lo expuesto por mi parte.

Buenos Aires, 25 de mayo de 2001.

1 En «New Left Review» N° 0, Enero del 2000.

2 Incluso los que preconizan una «tercera vía» parten del propósito *subordinado* de buscar un espacio entre aquellos dos caminos monolíticamente constituidos.

3 Edgard Morin: «A la búsqueda de los fundamentos perdidos», en «Une Politique De Civilisation» de Edgar Morin y Sami Nair, tomado de la edición de Alberto Kohen bajo el título «Un manifiesto para la humanidad», Bs. Aires, 1999.

4 «Los filósofos no hicieron sino interpretar el mundo: lo que importa es cambiarlo». Marx, Tesis XI sobre Feuerbach (1845)

5 No olvidemos que Marx en *El Capital* ironiza sobre la inutilidad del «pomposo catálogo de los derechos inalienables del hombre»

6 Op. cit.

¡Viva la Línea Correcta!

John Holloway*

CERCA de mi casa en Puebla, hay una pinta en una barda que dice «¡Viva la Línea correcta!» ¿Qué puede significar?

¿Es la obra de algún leninista convencido que él (más probablemente él, que ella) sabe cuál es la línea correcta? ¿Es irónico? ¿Es un comentario sutil sobre la verdad filosófica? ¿Existe una organización llamada «La Línea Correcta»? ¿Una organización que declara explícitamente lo que muchas organizaciones marxistas asumen simplemente: que ellos tienen la línea correcta? O es simplemente una broma sofisticada?

I

El problema de la línea correcta está profunda y funestamente incrustado en la tradición marxista. Es inseparable de la noción engelsiana de que el marxismo es científico. Para Engels, como explicó en su «Socialismo, Utópico y Científico» que tanta influencia tuvo en la formación del «marxismo», el socialismo científico significa que el marxismo ha entendido correctamente las leyes del movimiento de la historia. La idea del marxismo como socialismo científico tiene dos aspectos. El marxismo es el conocimiento objetivo, seguro y científico.

De un proceso objetivo e inevitable. El marxismo ha entendido correctamente las leyes de un movimiento que está ocurriendo independientemente de la voluntad de los humanos.

Para aquellos que dedican sus vidas a la lucha contra el capitalismo, es obvio el atractivo de concebir al marxismo como una teoría de la revolución científicamente objetiva. Provee no sólo una concepción coherente del movimiento histórico, sino también un enorme apoyo moralcualesquiera que sean los reveses sufridos, la historia está de nuestro lado. La enorme fuerza de la concepción engelsiana y la importancia de su rol en las luchas del pasado no pueden ser ignoradas. Al mismo tiempo, sin embargo, los dos aspectos del concepto de socialismo científico (conocimiento objetivo, proceso objetivo) plantean enormes problemas para el desarrollo del marxismo como una teoría de la lucha.

* John Holloway. Profesor e Investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla (México).

La noción de que la sociedad se desarrolla de acuerdo a leyes objetivas, presenta obvios problemas para una teoría de la lucha. Si hay un movimiento objetivo de la historia que es independiente de la voluntad humana, entonces ¿cuál es el rol de la lucha? ¿Están quienes luchan simplemente manifestando un destino humano del que no tienen control? ¿O la lucha es importante simplemente en los intersticios de los movimientos objetivos, completando los espacios vacíos más pequeños o más grandes que el choque entre las fuerzas y las relaciones de producción dejan abiertos?

La noción de «leyes objetivas» abre una brecha entre estructura y lucha: sugiere un dualismo entre un movimiento objetivo y estructural de la historia independiente de la voluntad de los humanos, por un lado, y las luchas subjetivas por un mundo mejor, por el otro. El concepto de Engels nos dice que los dos movimientos coinciden, pero no dejan de ser separados. Este dualismo es la fuente de un sin fin de problemas teóricos y políticos en la tradición marxista. Sin embargo, es sobre todo el otro aspecto de la idea de que el marxismo es científico que nos interesa aquí. Si el marxismo es entendido como conocimiento científico, correcto, objetivo, de la historia, entonces esto plantea la pregunta: ¿quién lo dice así? ¿quién tiene el conocimiento correcto y cómo consiguió ese conocimiento? ¿quién es el sujeto del conocimiento? La concepción del marxismo como «ciencia» implica la distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no conocen, la distinción entre aquellos que tienen conciencia verdadera y aquellos que tienen falsa conciencia.

Esta distinción plantea inmediatamente tanto problemas epistemológicos como organizativos. El debate político llega a enfocarse en la cuestión de la «corrección» y la «línea correcta». ¿Pero cómo sabemos nosotros (y cómo saben ellos) que el conocimiento de «aquellos que saben» es correcto? ¿Cómo puede decirse que los conocedores (el partido, los intelectuales o lo que sea) han trascendido las condiciones de su espacio y tiempo sociales de tal manera que han ganado un conocimiento privilegiado del movimiento histórico? Quizás todavía más importante políticamente: si va a plantearse una distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no, y si esta comprensión o conocimiento son considerados importantes en lo que respecta a la guía de la lucha política, entonces ¿cuál ha de ser la relación organizativa entre quienes conocen y los otros (las masas)? ¿Deben aquellos en posesión del conocimiento liderar a las masas (como en el concepto de partido de vanguardia)? ¿Y qué hay que hacer con aquellos que no reconocen el conocimiento de los conocedores? ¿Hay que purgarlos?

El problema con el marxismo científico es que pasa por alto la cuestión del conocedor, del sujeto del conocimiento. Desengancha el conocimiento del conocedor que conoce. Alternativamente, y es la misma cosa si se habla del conocedor, se le deifica: Marx sabe, el proletariado sabe, (sobre todo) el Partido sabe. Ya sea que se ignore o que se deifica el conocedor, el carácter social del conocimiento se niega. Se fetichiza el conocimiento. Se olvida que conocer es siempre el conocer de alguien en alguna situación social, que el conocer es una relación social. En otras palabras, el punto de partida de la noción tradicional del marxismo científico, es la separación de sujeto y objeto. Ya que el capitalismo es la separación cotidianamente repetida de sujeto y objeto, se sigue que el «marxismo científico» se basa en lo que se supone que lucha para destruir.

La comprensión tradicional del marxismo como socialismo científico, entonces, es

a la vez autoritaria e imposible de sostener teóricamente.

¿Significa esto que el marxismo no es científico? Para nada. Empecemos otra vez desde el principio.

II

La rabia es el punto de partida del marxismo: el punto de partida y el único punto. Rabia contra la inhumanidad y la opresión del capitalismo.

La rabia incluye necesariamente un elemento ec-stático, es decir una proyección de lo que podría ser el mundo, pero el punto de partida es negativo, el rechazo a un mundo no-verdadero, un mundo alienado.

En un mundo que no es verdadero, el conocimiento científico sólo puede ser negativo. El conocimiento es científico solo en la medida en que lucha contra la no-verdad del mundo. La ciencia en un mundo no-verdadero es la crítica.

El mundo es un mundo de relaciones sociales que existe en la forma de su propia negación, como un mundo de relaciones entre cosas. Este es el punto central de la crítica de Marx al capitalismo, el tema central de *El Capital*. La lucha contra el capitalismo es la lucha para romper la dominación de las cosas, la lucha por la humanidad. La actividad científica es simplemente parte de esta lucha, parte de la lucha contra la dominación de las cosas. En un mundo en el cual las relaciones sociales existen como relaciones entre cosas, el trabajo científico es la lucha para recuperar aquello que está negado por su forma de existencia, es decir las relaciones sociales. Ya que las relaciones sociales son relaciones entre humanos activos, relaciones entre hacedores, podemos decir que el trabajo científico es parte de la lucha para recuperar el hacer social que está negado por la forma en la cual existe.

Esto es lo que Marx entendía por la crítica. La crítica de la religión es la recuperación del hacer social de los humanos que crean un dios que niega el hacer humano que lo creó. «El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre.»¹.

De manera semejante, la crítica de la economía política es la recuperación teórica del hacer social (el trabajo) que crea un mundo de fetiches (El valor, el dinero, el capital) que niegan el hacer humano que los crean.

Esta recuperación teórica es en primer lugar un canto al poder exclusivo de la creación humana. Pero en segundo lugar, es necesariamente también una investigación del por qué la creación humana se niega, del por qué los productos humanos existen en la forma de cosas que niegan el hacer humano que los creó. La combinación de estos dos pasos, ambos parte de la lucha por la emancipación práctica del hacer social humano, es lo que Marx entiende por el método científico. «Es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico.»²

El conocimiento científico, por lo tanto, no puede ser un conocimiento directo de la realidad, como supone la noción engelsiana del 'marxismo científico'. No puede ser un conocimiento directo de la realidad simplemente porque la realidad (el poder del hacer social) está refractado a través de su negación (el poder de las cosas). El concep-

to realista del conocimiento es simplemente una ficción, un fingimiento de que las relaciones sociales no existen en la forma de su negación. El conocimiento sólo puede ser conocimiento crítico, la crítica del mundo de cosas que niega el poder de nuestro hacer social. El conocimiento sólo puede ser parte de la lucha contra el mundo de las cosas, la lucha para la recuperación de nuestro propio poder.

III

¿Y qué de la línea correcta? Si nuestro método es científico ¿significa que esto nos da un conocimiento correcto?

Aún si fuera así, no sabríamos. No existe ningún dios para decirnos si tenemos razón o no, ningún dios-partido que mire desde la perspectiva de la totalidad. Estamos atrapados en un mundo de no-verdades, un mundo en que las relaciones entre personas existen como relaciones entre cosas. Lo único que podemos hacer es criticar, intentar penetrar las formas en las cuales el hacer social realmente existe. Nuestra «corrección», si esta palabra tiene sentido en este contexto, puede ser solamente una corrección negativa, una negación de la falsedad. Nuestra verdad, si esta palabra tiene sentido en este contexto, puede ser solamente la negación de la no-verdad. Esta negación es la negación de lo que niega nuestro hacer social, y tiene sentido y agarra fuerza solamente como parte de la lucha general para la creación de un mundo basado no en nuestra negación si no en el reconocimiento mutuo de nosotros como hacedores, un mundo basado en la dignidad del hacer humano.

La certeza no está de nuestro lado. La certeza no puede estar de nuestro lado, sólo puede estar en contra de nosotros. La certeza implica la muerte, el mundo de relaciones entre cosas. Es solamente en un mundo de cosas que puede haber certeza, y entonces, por supuesto, es una certeza totalmente falsa porque está construida sobre la negación del hacer social que crea estas cosas. En un mundo del hacer, el mundo que luchamos por emancipar del fetichismo que niega su existencia, no puede haber certeza.

¿Significa esto que todo es relativo, que no hay nada firme para agarrarnos? No. Lo que conocemos con seguridad es nuestra rabia, nuestro NO al mundo de opresión que existe, nuestra negativa a aceptar el capitalismo. La negatividad es nuestro fundamento. Y esta negatividad incluye, inevitablemente, una proyección más allá, una proyección más allá que es nada más y nada menos que nuestros sueños socialmente moldeados por nuestra negación del hoy, nada más y nada menos que la siempre cambiante estrella utópica que seguimos.

1 C. Marx, «Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», en Carlos Marx, Escritos de Juventud, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982, p. 491.

2 C. Marx, El Capital, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987, p. 303.

El zapatismo como subversor de la teoría y práctica revolucionarias

No es necesario conquistar el mundo.

Basta con que lo hagamos de nuevo

Subcomandante Insurgente Marcos

Ana Esther Ceceña*

LA POLARIDAD o antagonismo inherente a la conformación del capitalismo como sistema mundial, combinada con la enorme heterogeneidad cultural del mundo que integra y somete a su lógica única de acumulación y competencia, es, en cierta medida, causa de la aprehensión de la problemática de la dominación como una pugna entre naciones, en la que las clases se invisibilizan o pasan al segundo nivel de atención. Esta concepción, que en términos generales es designada como imperialismo, expresa sin duda uno de los grandes desafíos que enfrentan los pueblos de lo que resta del mundo cuando se sustrae a Estados Unidos, Japón y la mayor parte de Europa Occidental.

Quizá pocos países, sin embargo, se encuentran en la situación de México: una invasión europea y la mitad de su territorio expropiada por el expansionismo estadounidense durante el siglo XIX; sus recursos naturales en riesgo permanente de saqueo; compartiendo una frontera de 3 mil kilómetros en la que se practica la caza de mexicanos migrantes en busca de un empleo¹, aunque sea precario; y su economía constantemente estrangulada por deudas², desestabilizada por los juegos de la tasa de interés o los movimientos de capital de un lado a otro de la frontera. Si en algún país del mundo el imperialismo se siente cotidianamente es en México. Pero, ¿quién y cómo lo siente? ¿por qué la lucha popular asume él carácter de antiimperialista? ¿por qué se conceptualiza así? ¿cuáles son las implicaciones políticas de esta concepción y cuál la estrategia que desde ahí se diseña?

EL ACUERDO DE CLASES COMO ASIENTO DE LA NACIÓN Y EL ESTADO

Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros por democracia, libertad y justicia. No es lo mismo. Aunque ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia. No importa quién esté en el

* Ana Esther Ceceña. Investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Instituto de Investigaciones Económicas, Doctora en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad de París I - Sorbona, Directora de la revista Chiapas, Coordinadora del proyecto "Paraíso maya. Competencia internacional y disputa por los recursos estratégicos". Líneas de trabajo: hegemonía mundial, competencia tecnológica y geoestrategia de la dominación.

poder, los zapatistas están y estarán luchando por democracia, libertad y justicia.
CCRI-CG, Carta al EPR del 29 de agosto de 1996

Durante casi un siglo, buena parte de los revolucionarios del mundo han sustentado sus estrategias de lucha, siguiendo a Lenin, en la identificación de un enemigo jerarquizado que llamaría a ir cubriendo etapas de lucha hasta alcanzar el socialismo. Las condiciones particulares podrían variar en cada país pero la meta única era el socialismo.

Luchadores sociales de todas partes del mundo abrazaron la causa del socialismo, mayoritariamente en su versión leninista, y se ocuparon de impulsar la dictadura del proletariado siguiendo un patrón homogéneo en sus aspectos fundamentales.

México no fue ajeno a estas influencias a pesar de haber sido escenario de la primera revolución popular del siglo XX, en la que el pensamiento y práctica libertarios representaron, en sus dos vertientes principales (Emiliano Zapata y Flores Magón), un horizonte de tal radicalidad que se mantiene vigente hasta hoy, pero que resistió en la invisibilidad hasta 1994.

El espíritu que prevalece al final de la lucha armada es el del establecimiento de un pacto social que diera paso a la pacificación del país y a la reconstrucción del estado y la nación como prioridades frente a las diferencias de clase.

Se conforman así la nación y el estado mexicanos, legitimando sus contradicciones en la Constitución de 1917³ y acortando las miras del pensamiento revolucionario al prevalecer, dentro y fuera del país, las visiones pragmáticas sobre las que se consideraban utópicas y, por ello, irrealizables.⁴

El estado, más que el movimiento social o las diversas experiencias particulares de organización, es el interlocutor y referente, el centro de la disputa. En este horizonte conceptual se plantea el problema de la dominación como un asunto *externo* cosificado, como parte de esas condiciones objetivas que cada vez son más ajenas al todo social, y no, como tanto insistió Foucault, como expresión de relaciones sociales construidas sobre la base del ejercicio del poder. Se objetiva así el sentido de la resistencia y de la lucha y se desdeña la fuerza emancipadora de los movimientos sociales.

RAZONES Y CONTRADICCIONES DE LA CONCEPCIÓN ANTIIMPERIALISTA

...creo que generamos más expectativas de las que podíamos cumplir, desde que nos vieran como partido político o como los animadores de una cultura enquistada en los viejos patrones de los sesenta o setenta, del antiimperialismo y la revolución mundial...

*Subcomandante Insurgente Marcos, Entrevista con Carlos Monsiváis
y Hermán Bellinghausen, La Jornada, 8 de enero de 2001.*

La defensa de la nación, no obstante, tiene un significado complejo en el caso de México en el que las imposiciones expropiadoras pueden ser efectivamente identificadas con actores externos.⁵ Desde la conquista de América hasta la intervención directa

y masiva del capital internacional en las actividades productivas (y, por tanto, en las relaciones de clase), la lucha popular por la autodeterminación⁶ o por mejoría en las condiciones laborales⁷ ocurre en un contexto en el que se mezclan el carácter de clase y la procedencia extranjera de los expropiadores.

Las dos grandes revoluciones, una iniciada en 1810 y otra en 1910, escondieron su contenido de clase detrás de la urgencia de consolidar a la nación y las luchas históricas del pueblo de México explícitamente se han manifestado por la defensa de "lo que es nuestro", de la patria, del territorio o de la nación.⁸ La nación, a pesar de ocultar la esencia de la dominación, es en México un espacio de identidad creado a través de la lucha.⁹

Esta necesidad de defender lo que se identifica como "la nación" para no perder irreversiblemente el asiento territorial y cultural, más allá del estado e incluso muchas veces en contra de lo que éste representa, hace que, paradójicamente, buena parte de las sublevaciones populares habidas hasta hoy, a pesar de su indudable sentido liberador, hayan aparecido como legitimadoras del estado¹⁰ y la lucha emancipatoria se presente mezclada con la antiimperialista. El imperialismo se reconoce como esencia fundamental o nudo principal de la problemática social.

El problema es que la percepción del mundo desde la relación imperialista (y del estado y la nación), impide recuperar en el análisis los elementos constituyentes de organizaciones sociales subsumidas a la megaorganización creada por el capitalismo, pero no eliminadas culturalmente. La organización del espacio y la población mundial en una estructura enmarcada por fronteras, aun si provienen de movimientos de resistencia que buscan, en su momento, protección contra saqueadores de diversos tipos (incluyendo en primer lugar a los paladines de la modernidad), representan cercamientos, tanto físicos como culturales e ideológicos, sobre los que se asienta el dominio de clase.

Tan eficaces son estos cercamientos ideológicos que el propio pensamiento revolucionario es atrapado por esta visión "nacionalista" y se plantea la lucha del socialismo en un solo país, o país por país. Evidentemente, no puede conquistarse el poder del estado más que en el ámbito que éste delimita y, si al socialismo se llega tomando el poder, la estrategia lógica es proceder estado por estado, país por país.

La concepción del socialismo, y de la misma revolución, como metas, convierte al discurso y práctica revolucionarios en una emulación de los del capital: Si la manera capitalista de apropiarse el trabajo y el conocimiento consiste en su constante objetivación, si la dominación capitalista transita por la deconstrucción de sujetos y por el establecimiento de condiciones que imposibiliten o inhiban su reconstitución, el pensamiento revolucionario dominante, en concordancia, centró su atención en lo objetivo, en las condiciones materiales, y al trazar así su estrategia, el propósito de la revolución era tomar el poder y apropiarse de los medios de producción, cuestión que por sí misma representaría una subversión en las relaciones de producción. Este supuesto, sin embargo, nunca se cumplió.

Las revoluciones del siglo XX fracasaron porque apuntaban demasiado bajo (...) El concepto de la revolución era demasiado restringido. Pensar en la revolución en términos de tomar el estado o conquistar el poder es totalmente inadecuado. (Holloway:2000, p. 48)

La revolución fue concebida como meta y no como proceso, la estrategia entonces no se enfocó hacia el sujeto para construir colectivamente una concepción del mundo que contribuyera paulatinamente a su subversión, como lo proponía Gramsci, sino que se dedicó a diseñar caminos para ocupar el estado.

El análisis realizado sobre estos principios conduce a una evaluación del poder en términos también cosificados (como aparatos o instrumentos) y a su jerarquización para pasar a una aproximación por etapas que terminan por engullir cualquier supuesta alternativa.

La lucha antiimperialista sustentada en la nación y el estado, no propicia la creación de una sociedad distinta, no propone otro modo de relacionarse colectivamente aunque, en algunos casos, contribuya a frenar el proceso mercantilizador y a mantener, por ello, un espacio de resistencia del multiculturalismo.

PODER, DEMOCRACIA Y CULTURA POLÍTICA

Si la revolución a través del estado no es posible, entonces tenemos que pensar en la revolución de otra manera. Tenemos que romper la identificación de la revolución con la toma del estado, pero no debemos abandonar la esperanza de la revolución, porque esta esperanza es la vida misma

Subcomandante Insurgente Marcos"

La nueva escala de internacionalización posibilitada con la reestructuración capitalista que inicia en los años setenta y, principalmente, la transformación tecnológica en el campo de las telecomunicaciones, modifican tanto las posibilidades de la dominación como las de la resistencia. La capacidad organizativa del capital permite la penetración de los procesos de trabajo y valorización en ámbitos hasta entonces privados e incorpora sectores crecientes del espectro social. La fragmentación social que propicia el neoliberalismo se acompaña de la apropiación de una más amplia gama de trabajos, saberes y experiencias. La diversidad interna del proletariado crece junto con la tecnificación de nuevas esferas de actividad relacionadas tanto directamente con la producción como con la reproducción (entretenimiento, alimentación, etc.)¹². El mismo concepto de proletariado se transforma y la visión de una realidad de dominación compartida por individuos y colectivos de todos los lugares del mundo permite empezar a romper el cerco nacional, o local en todos los sentidos posibles del término, y concebir una rebelión del imaginario de la explotación y de su práctica.

Reconociendo rápidamente las enormes diferencias culturales -que comprenden, entre otros, los imaginarios particulares-, la percepción de encontrarse encadenados - sea como explotados, sea como excluidos- a un mismo proceso de dominación y saqueo, permite un primer vínculo identitario entre hombres y mujeres de un mundo disperso y diverso que adquiere voz y presencia en las montañas del sureste mexicano, a través del zapatismo que inaugura el siglo XXI.

¿Qué respuesta habían encontrado estos hombres y mujeres en las dos alternativas de organización social que se habían impuesto como únicas? ¿Qué posibilidades reales de emancipación les significó la lucha por la conquista del poder?¹³

Al reflexionar sobre las concepciones y experiencias políticas del pasado reciente, el Subcomandante Marcos nos dice:

...la'caída del muro de Berlín significó [...] cuestionar [...] que una concepción del mundo pudiera imponerse sin ser confrontada continuamente con quienes se supone que eran los beneficiarios. (Le Bot:1997, p. 340)

La nueva percepción de la dominación, aunque enfocando su origen y fundamento en el sistema de organización capitalista -que ahora sí ha terminado por subsumir al planeta entero-, no excluye la reflexión sobre la reproducción de las relaciones de poder y dominación en las sociedades construidas con la ideología de la dictadura del proletariado, del socialismo *objetivista*, del control estatal de los medios de producción y de la transformación a través del estado.

El poder del estado, aunque sea un estado de soviets, parece contradecir de manera evidente las utopías y las posibilidades de la emancipación social.

La INSURGENCIA CIVIL es la movilización en torno a un programa popular y revolucionario que rebasa a un programa de gobierno. El problema de la INSURGENCIA CIVIL no es quién está en el gobierno, sino cómo garantizar que el que mande, mande obedeciendo. (EZLN:1994, p. 299).

Y surge así un pensamiento, pensamiento-acción, que revoluciona los principios básicos del pensamiento revolucionario. Es un discurso oculto¹⁴ que cobra visibilidad, sentido universal y fuerza en el nuevo contexto mundial abierto por el neoliberalismo y que proviene de "los más pequeños", de "los más olvidados".¹⁵

El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí.

Replantear el problema del poder en este marco de Democracia, Libertad y Justicia, obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo. (EZLN:1994. Segunda Declaración de la Selva Lacandona, p. 272).

La disyuntiva zapatista tiene un carácter civilizatorio. Es una confrontación radical con el sistema de organización social articulado en torno al poder. Representa una subversión profunda y un reto a la creatividad política y a la necesidad de repensarse fuera de las coordenadas establecidas por el capital. La humanidad, como tal, ha sido destruida por este sistema; es indispensable reconstruirla, reconstruirnos en ella pero con los significados nuestros, de todos los diferentes, de todas las otredades. No se trata de rehacer el camino capitalista a nuestra manera ("Todo poder está en contradicción con lo que nosotros decimos") sino de hacer nuestro propio camino mediante la consulta, mediante la palabra que al tiempo que se dice se escucha¹⁶, confrontándonos con nosotros mismos, preguntando.

La fragmentación social que provoca el neoliberalismo, acompañada de la integración estrecha de territorios, políticas y reglas del poder, despeja el horizonte y muestra la vinculación entre todos los componentes del sistema de dominación como partes funcionales de un sujeto real articulado. El problema no es el imperialismo sino la dominación. Nuevamente se plantea la indiferencia con respecto al titular o ejecutor

directo del poder para ocuparse de la deconstrucción del sistema mismo de poder, de la eliminación de las relaciones de poder como rectoras de la vida social y dedicarse a construir un sistema de unidad en la diversidad, que camine al paso del más lento y que instituya, como principios esenciales, las tres llaves que abren las tres cadenas: democracia, libertad y justicia.

...el futuro al que aspiramos. Un futuro en que la sociedad civil, con su fuerza de justicia verdadera, haga innecesarias no sólo las guerras sino también los ejércitos, y un futuro en el que los gobiernos, cualesquiera que sea su tendencia política, tengan por encima de ellos la vigilancia constante y severa de una sociedad civil libre y democrática. (EZLN:1994, pp. 161-162).

La única fuerza capaz de llevar a cabo el tríptico libertad, democracia y justicia, y de cambiar el mundo entero, es la fuerza del pueblo, la de los sin partido ni organización, la de los sin voz y sin rostro. (EZLN:1994, p. 238).

El cambio de enfoque de la lucha revolucionaria que implica el paso del antiimperialismo al antineoliberalismo significa una recuperación de la problemática de clase, a pesar de que en el lenguaje zapatista se hable de sociedad civil o pueblo y no de clase obrera, porque dentro de su concepción un sujeto revolucionario *per se* Subcomandanteplemente no existe. El sujeto revolucionario se forma en el proceso mismo de la lucha. Con el neoliberalismo, la concentración del poder ha llegado a tales extremos que los términos sociedad civil y proletariado se tocan muy de cerca. La perspectiva de clase, sin embargo, no se reduce a situaciones objetivas relacionadas con el lugar ocupado en la maquinaria de la reproducción general sino que se conforma a partir de la experiencia de lucha. "La clase es definida por los hombres al vivir su propia historia" dice E. P. Thompson, "...es una categoría histórica..." (Thompson: 1989, p. 34).⁷

La sociedad civil (o el pueblo) en el discurso zapatista, conforma el sujeto y el interlocutor, es decir, es concebida como un "sujeto intersubjetivo" que se relaciona consigo misma, se autodetermina y construye su soberanía.

Es en la SOCIEDAD CIVIL en quien reside nuestra soberanía, es el pueblo quien puede en todo tiempo, alterar o modificar nuestra forma de gobierno. (EZLN: 1994. Segunda Declaración de la Selva Lacandona, pp. 270 - 271).

Desde la perspectiva de lucha sintetizada en la consigna "por la humanidad y contra el neoliberalismo", la revolución no se hace construyendo un nuevo estado sino construyendo una nueva sociedad en la que la politicidad se ejerza libremente en espacios abiertos¹⁸ y la democracia sea un ejercicio cotidiano. La separación entre sociedad civil y sociedad política es un contrasentido en el horizonte zapatista en el que deben caber todos los mundos. La única alternativa para derrotar al poder, para eliminar las relaciones de poder, para disolver las clases y hacer innecesarios los ejércitos es asumiendo que no hay vanguardias, que no hay proyectos únicos, y que la única posibilidad de reconstruirnos como humanidad es aceptándonos distintos, pero iguales ("...que el diferente sea igual en dignidad y en esperanza" Subcomandante:2001).

La propuesta que deriva de esta nueva concepción no es un proyecto sino un camino; es la construcción de una nueva cultura a partir del ejercicio ético de la política y

de la resignificación de la democracia ("El cambio democrático es la única alternativa a la guerra". EZLN:1994. *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, p. 271).

El zapatismo de fin de milenio surge con un discurso bicéfalo en el que las armas preceden y posibilitan la palabra:

Nosotros somos guerreros. Somos los últimos de una generación de hombres y mujeres cuya encomienda colectiva ha sido el ser guardián y corazón de nuestros pueblos. Como guerreros somos seres de espada y de palabra. Con ambas debemos resguardar la memoria que nuestros pueblos son y que les permite resistir y aspirar a un mejor mañana. Como guerreros fuimos preparados en las ciencias y en las artes, en el honor y la guerra, en el dolor y la esperanza, en el silencio y la palabra. (Subcomandante:2001)

Hace siete años, la insurrección de "los armados de verdad y de fuego" colocó a los "sin rostro" y "sin voz" en las primeras planas de los periódicos de los cinco continentes. Las revoluciones todavía eran posibles y las poblaciones fragmentadas y precarizadas, destinadas por el proceso modernizador al exterminio, eran capaces de organizarse, empuñar las armas, y luchar por la vida que les era arrebatada todos los días por enfermedades curables o la avidez de inversionistas modernizadores. Se trataba de escoger la forma de muerte y escogieron morir peleando, morir con dignidad. Sin embargo, la guerra fue el último recurso, no una convicción

...vamos a decirles al pueblo de México y el mundo que no queremos morir ya en el olvido, ni mucho menos bajo una guerra de exterminio.

Tampoco queremos morir o matar en una guerra.

Si nosotros nos alzamos en armas indígenas zapatista es que no nos dejaron otro camino. (Comandante Tacho:2001)

Hoy, iniciando el tercer milenio, los guerreros caminaron la palabra dejando las armas atrás. La Marcha de la Dignidad Indígena representa la apuesta más importante por crear las condiciones de una sociedad distinta, que acepte su diversidad, y que sea capaz de construir la democracia de todos.

Si hace siete años fue necesario empuñar las armas porque "...no nos dejaron otro camino", durante esos mismos siete años se forjó un espacio de intersubjetividad en el que indígenas y no indígenas, armados y no armados, dispuestos todos a defender la dignidad del ser humano y a restablecer los vínculos comunitarios rotos por 500 años de dominación capitalista hicieron posible que la política rompiera los cercos y desbordara hacia todos los espacios de vida social. Paradójicamente, este movimiento se armó para dar nuevo significado a las palabras y a la política, no para hacer la guerra. La resignificación ética de la política y la cultura del respeto a la diversidad han concedido a la dignidad el lugar que ocupaba la toma del poder¹⁹. El objetivo es el camino, porque para los revolucionarios y soñadores, en rigor, nunca hay punto de llegada, pero el camino hay que andarlo con dignidad.

Pero es bueno que sepan, señores del dinero, que los tiempos de ayer no volverán a ser ni los de hoy, ni los de mañana.

Ya no escucharemos callados sus insultos.

Ya no quedarán impunes sus amenazas. Ya no humillarán más a quienes somos el color de la tierra que somos.

Voz siempre hemos tenido. Pero ya no será un murmullo que agacha la cabeza. Ahora será un grito que levanta la mirada...

¡Somos el color de la tierra!

Sin nosotros el dinero no existe y bien podemos ser sin el color del dinero.

Así bajen la voz, señores del dinero. (Subcomandante:2001)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Ceceña, Ana Esther (1995). "Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis" en *Chiapas 2*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México.

Ceceña, Ana Esther (2001), "Deuda externa y construcción del neoliberalismo dependiente en México", de próxima publicación.

Comandante Tacho (2001) en "Comienza la Marcha de la Dignidad Indígena, la marcha del color de la tierra", *Chiapas 11*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México.

Echeverría, Bolívar (1996), "Lo político y la política", *Chiapas ?*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México.

EZLN (1994), *Documentos y comunicados*, México, Ediciones ERA, 332 pp.

Holloway, John (1997), "La revuelta de la dignidad" en *Chiapas 5*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México, pp. 7-40.

Holloway, John (2000), "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina" en *Chiapas 10*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México, pp. 41-50.

Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México.

Lenkersdorf, Carlos (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México.

Molina, Tania (2001), "Los números y los mexicanos subestimados" en *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, enero 7.

Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones ERA, México, 314 pp.

Subcomandante Insurgente Marcos (2001) en "Comienza la Marcha de la Dignidad Indígena, la marcha del color de la tierra", *Chiapas 11*, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones ERA, México,

Thompson, E. P. (1989), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 318 pp.

1 "Mas de mil 500 personas han muerto al intentar cruzar la frontera desde que se puso en marcha la Operación Guardián en octubre de 1994". "Desde 1986, la Patrulla Fronteriza ha aprehendido a más de 8 millones de inmigrantes indocumentados". Durante el año 2000 se deportó un total de 181 mil 572 extranjeros de los que 147 mil 865 eran mexicanos (Molina:2001, p. 11).

2 En junio del 2000 la deuda externa de México, en más de un 90 % con instituciones estadounidenses porque hasta los pasivos con el FMI han sido transferidos al Departamento del Tesoro de Estados Unidos, asciende a 170 miles de millones de dólares, equivalentes a la tercera parte del PIB (a pesar de que las amortizaciones en los últimos 3 años alcanzan una cifra equivalente a la deuda total). A esto hay que agregar los nuevos créditos contraídos a raíz de las elecciones presidenciales (julio 2000) para evitar las ya tradicionales crisis que acompañan el cambio de gobierno. Ver Ceceña:2001.

3 Vigente hasta hoy con algunas modificaciones y ajustes entre las que destacan las referentes a la individualización de la tenencia de la tierra (artículo 27) introducidas en 1992, durante el gobierno de Carlos Salinas, y que constituyeron una de las causas fundamentales de la insurrección zapatista.

4 Sobre la discusión en el ámbito revolucionario de la época, que indudablemente perineo a los luchadores sociales del mundo, John Holloway apunta con acierto una de sus más serias limitaciones pero que más influyó en el pensamiento anti imperialista: "El debate famoso entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein

hace cien años estableció claramente los términos que iban a dominar el pensamiento revolucionario por la mayor parte del siglo veinte. Por un lado la reforma, por el otro la revolución. La reforma era una transición paulatina al socialismo que se llevaría a cabo a través de ganar las elecciones e introducir cambios por la vía parlamentaria; la revolución significaba una transición mucho más rápida que se haría por medio de la conquista del poder estatal (por las armas, si era necesario) y la introducción de cambios radicales por el nuevo estado. La intensidad del desacuerdo escondía un punto básico de acuerdo: las dos corrientes enfocaban la conquista del poder estatal y veían la transición al socialismo exclusivamente en esos términos [...] El debate marxista se quedó atrapado así en una dicotomía estrecha". (Holloway:2000, p. 46-47)

- 5 Este significado contradictorio de la nación es compartido por la mayoría de los pueblos latinoamericanos.
 - 6 Así aparecen muchas de las disputas por territorio, tenencia de la tierra y control de los recursos naturales.
 - 7 La más notable quizá es la huelga laboral en contra de las condiciones de trabajo en la industria petrolera, toda en manos de empresas extranjeras, que terminó con la expropiación del petróleo para beneficio de la nación en 1938.
 - 8 Esto es lo que lleva al Subcomandante Marcos a explicar que "Retomando esos conceptos de nación, patria, libertad, democracia, justicia, el EZLN se conecta con una tradición de lucha..." (Le Bot: 1997, p. 349-350)
 - 9 Para la rebelión zapatista lo nacional indica una posibilidad de abrir horizontes: "...es un movimiento indígena que aspira a dejar de ser sólo un movimiento indígena (...) el concepto de nación es su forma de abrirse, de hacerse nacional, de crecer..." (Le Bot: 1997, p. 337-338)
 - 10 La excepción histórica la constituyen los zapatistas de inicios de siglo quienes, en boca de Emiliano Zapata, hablaban de mejor quemar la silla presidencial para que dejara de constituir el objeto de disputa y prostitución de la política. "El Ejército Libertador del Sur no sólo representaba a los sectores más empobrecidos del país y a sus aspiraciones, también representaba una nueva forma de enfrentarse al poder. No se trataba de tomarlo y ejercerlo, sino de que el gobierno, quien quiera que lo detentara, cumpliera las demandas de la gente. Por eso lo mismo pelearon contra Díaz, que contra Madero, Huerta y Carranza. El zapatismo no era controlable en los términos de la clase política de entonces. Pegados al pueblo, los zapatistas nunca pudieron ser domesticados." SUBCOMANDANTE:2001.
- 11 Citado en Holloway:2000, pp. 47-48
- 12 Una reflexión más amplia sobre esta temática puede encontrarse en mi artículo "Eine Armee von BürgerInnen. Hypothesen zur Universalität des zapatistischen Kampfes" en Ceceña:1997.
- 13 Los zapatistas expresan así su insatisfacción y su propia y diferente manera de concebir lo que es gobierno: "Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos." EZLN: 1994, p. 161.
- 14 E. P. Thompson y James Scott han contribuido, a su vez, a la visibilización de esos discursos ocultos y de esas formas perseverantes pero discretas de la resistencia a la dominación.
- 15 Es así como se presentaron los zapatistas en el momento de inicio de la sublevación.
- 16 Las lenguas mayas se caracterizan por la existencia de múltiples sujetos que actúan en interlocución. La lengua tojolabal, ampliamente estudiada por Carlos Lenkersdorf (1996), revela la existencia de relaciones intersubjetivas que difieren esencialmente de las relaciones lineales propias de las lenguas indoamericanas.
- 17 "...la gente se encuentra en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimenta la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifica puntos de interés antagónico, comienza a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubre como clase, y llega a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso histórico." (Thompson: 1989, p. 37)
- 18 Y no en aquellos espacios definidos exclusiva y excluyentemente para ese fin: los partidos, las instituciones políticas, etc. Al respecto ver Echeverría: 1996.
- 19 John Holloway llama a esto "la revuelta de la dignidad". Ver Holloway: 1997.

El gobierna CartMoso y la ^ée contrareforina⁹⁹ fiel Estado BrtusUeño

Carlos Nelson Coutinho *

AL ASUMIR la Presidencia de la República, en 1995, Fernando Henrique Cardoso anunció que una de sus metas sería de desmantelar lo que llamó de "Estado varguista". Tal vez por ya no saber más cómo se escribe un ensayo sociológico, o por tener interés en dejar las cosas poco claras, él no definió a qué pretendía referirse con esa expresión. Sin embargo, se puede suponer que tuviera en mente el Estado que, construido a partir de la llamada Revolución del 30, conservó sus trazos principales por lo menos hasta el Gobierno del general Geisel. ¿Cuáles son entonces esos trazos?

En 1930, se repitió un movimiento que nos caracteriza desde la Independencia: buscando evitar que los estratos populares tuvieran un papel activo en las transformaciones sociales que se hacían necesarias, las clases dominantes se valieron del Estado para promover cambios que les permitieran perder el mínimo de anillos y conservar el máximo de dedos. Justificando lo que se iba a hacer, en una frase que resume la esencia de la actuación de las "élites" en Brasil, uno de los políticos de la época dijo: "Hagamos la revolución antes que el pueblo la haga". El Estado post-30 asumió así la tarea de crear "por lo alto" los presupuestos de la industrialización y de la diversificación del sector agrario, haciendo con que el capitalismo se generalizara en el país. Más tarde, en el Gobierno Kubitschek (1955-1960) y durante la dictadura militar, también le cupo al Estado la tarea de generar las condiciones para la definitiva internacionalización de nuestro mercado interno. En ningún momento, sin embargo, fue tomada cualquier medida consistente de redistribución de la propiedad agraria, y solamente a partir de los años 60 fueron extendidos algunos derechos sociales a los trabajadores rurales.

Por otro lado, reconociendo que la sociedad civil se tornara más compleja y comenzara a organizarse, el "Estado varguista" buscó impedir que esa organización se diera autónomamente, de abajo hacia arriba. Los sindicatos, por ejemplo, fueron sometidos al control del Estado a través del Ministerio de Trabajo; situación que perduró legalmente hasta la Constitución de 1988. Y, cuando las clases subalternas buscaron cambiar tal situación, como ocurrió en el inicio de los años 60, las "élites" no dudaron en usar el Estado para imponerles una dictadura abierta y terrorista, tal vez aun más represora que aquella creada por Vargas en 1937.

Ciertamente, ese "Estado varguista" desempeñó un papel importante en el creci-

* Carlos Nelson Coutinho. Profesor de Teoría Política en la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). La traducción de este artículo es de Carlos Montano.

miento económico que el país conoció entre los años 30 y 80. Pero hoy es consenso que tal crecimiento fue acompañado por una deletérea distribución de la renta, que hizo del Brasil uno de los países más injustos del mundo. Como causa y consecuencia de eso, ese Estado — a pesar de haber sido obligado a conceder selectivamente algunos derechos sociales — ratificó un enorme déficit de ciudadanía. A pesar de aparentemente situado por encima del orden privado, el Estado "fuerte" siempre se puso al servicio de intereses particulares. Mientras la intervención económica por él promovida sirvió sobretodo a los intereses de la acumulación capitalista privada, el control "por lo alto" de la sociedad civil se reveló poderoso instrumento para obstaculizar el efectivo protagonismo de los estrados populares en la vida nacional, y de ese modo, para asegurar el control del poder político por las clases económicamente dominantes. Un control que — salvo durante el breve período populista (cuando la burguesía intentó obtener una "hegemonía selectiva" sobre algunos segmentos de las clases subalternas, los trabajadores urbanos con carné de trabajo, que fueron envueltos en el proyecto "nacional-desarrollista") — se dio casi siempre mediante la pura dominación, configurando así una situación que Gramsci definió como de "dictadura sin hegemonía" y Florestan Fernandes, pensando específicamente en Brasil, llamó de "contra-revolución permanente".

Por lo tanto, no es el menor de los absurdos de la propaganda neoliberal capitaneada por el Gobierno Cardoso, el intento de atribuir a la izquierda la paternidad de ese "Estado varguista". Nadie más que los representantes políticos de las clases subalternas tienen interés en reformarlo drásticamente, incluso porque siempre sufrieron en la piel y en los huesos sus efectos represivos. Lo que hoy separa en el Brasil gobierno y oposición, derecha e izquierda, no es pues la constatación de la evidente crisis terminal de ese tipo de Estado (puesto en jaque, mucho más que por el "nuevo orden internacional", por la nueva configuración de la sociedad brasileña). Lo que está en juego es algo más profundo: es la definición del nuevo tipo de Estado que se trata ahora de construir.

Sobre eso, el Gobierno Cardoso adoptó un camino cada vez más claro. Lejos de proponer medidas que desmontaran los trazos más perversos del "Estado varguista" (el vínculo estructural con el privatismo, la gestación de un fuerte déficit de ciudadanía, etc.), el camino tomado por ese gobierno consistió, por un lado, en reiterar la acción económica estatal dirigida a la defensa de los intereses de la acumulación capitalista privada; y por otro lado, en intentar remover (siempre en función de los intereses de esa acumulación) significativos derechos sociales, garantizados sobre todo — más allá de los marcos del "Estado varguista" — por las luchas populares cristalizadas en la Constitución de 1988.

Es así que, mientras la implementación de políticas sociales no han pasado (en las palabras mismas de un ex-ministro de Cardoso) de una "masturbación sociológica", la actuación de las agencias económicas estatales vienen reiterando una de las prácticas más perversas del "Estado varguista": la socialización de las pérdidas y la privatización de los fondos públicos. Basta recordar la actuación del Banco Central en defensa de los bancos privados en dificultades o la decisión gubernamental de poner los recursos del BNDES (la principal agencia estatal de financiamiento) a disposición de las multinacionales teniendo en vista el facilitar las criminosas privatizaciones en curso.

En lo que atañe a las propaladas reformas administrativa y de la seguridad social, el gobierno Cardoso, al contrario de proponer mecanismos que aseguren el control democrático de los aparatos del Estado y la extensión de derechos sociales, se ha limitado a imponer medidas (como el fin de la estabilidad de los funcionarios públicos, la "flexibilización" de las relaciones de trabajo en el sector privado, o la extensión del tiempo necesario para obtener la jubilación) que, además de reforzar y ampliar el déficit de ciudadanía, favorecen claramente los intereses de los capitalistas nacionales, y sobre todo extranjeros. Y, en cuanto a la reforma del sistema tributario, además de que ninguna medida haya sido tomada para combatir la evasión y la elusión fiscales practicadas por las grandes empresas, cuya extraordinaria magnitud es reconocida incluso por el propio gobierno, nada fue hecho para por lo menos atenuar el carácter fuertemente regresivo de la recaudación de impuestos en nuestro país. Al contrario: nuevas y crecientes exenciones fiscales son concedidas a las multinacionales que aquí se instalan y al capital especulativo "globalizado". Para obtener el equilibrio fiscal impuesto por el FMI, el Gobierno Cardoso optó por hacer caer la cuenta sobre los ya precarios beneficios de los incluidos en la Seguridad Social pública.

De ese modo, el sentido último de la "reforma" propuesta por el actual gobierno no apunta para la transformación del Estado en un espacio público democráticamente controlado, en la instancia decisiva de la universalización de los derechos de ciudadanía, pero busca someterlo aun más profundamente a la lógica del mercado. En realidad, se trata de una "contra-reforma", que tiene dos objetivos prioritarios: por un lado, en nombre de la "modernización", busca anular las pocas conquistas del pueblo brasileño en el terreno de los derechos sociales; y por otro, en nombre de la "privatización", procura desmontar los instrumentos de los cuales aun disponíamos para podernos afirmar como nación soberana frente a la nueva fase del imperialismo, la de la "mundialización del capital".

Con el Gobierno Cardoso, el Brasil continúa a manifestar su perversa cara *lampedusiana*: todo aparentemente se transformó para que todo pudiera permanecer esencialmente igual. El discurso ideológico utilizado para justificar esa práctica transformista se basa en el más vulgar determinismo económico, más vulgar aun que el otrora defendido por la peor caricatura del marxismo. Y con el agravante de que tal determinismo es ahora empleado como instrumento de chantaje: si no privatizamos el patrimonio público, si no reducimos los escasos derechos sociales conquistados, si no nos adecuamos a la cartilla del Consenso de Washington etc., entonces el Plan Real fracasará, no atraeremos las milagrosas inversiones extranjeras y quedaremos entonces fuera de la inevitable "globalización", el nuevo y hermoso nombre de la vieja dependencia, ahora anunciada como portadora de un futuro luminoso.

En su primera campaña presidencial, en 1994, Cardoso ha presentado como slogan una mano abierta, donde los cinco dedos representarían el desarrollo, la educación, la salud, el empleo y la seguridad. Como observó irónicamente el cronista brasileño Luis Fernando Veríssimo, la verdadera mano que nos ha sido presentada por el Gobierno Cardoso no es aquella de la primera campaña, sino la smithiana mano invisible del mercado. Este gobierno no pretende apenas desreglamentar enteramente el terreno de la economía, entregándolo sin frenos a las leyes del mercado; pretende sí extender aun más la acción de estas leyes a todas las demás esferas del ser social, generalizando así

en nuestro país lo que Lionel Jospin dijo querer evitar para Francia, o sea, la consolidación de una "sociedad de mercado". Es precisamente esta lógica mercantil que informa todos los pasos de la propalada "reforma del Estado", sobre todo (pero no apenas) en lo que se refiere a las transformaciones que vienen siendo implementadas en las áreas que componen el sistema de seguridad social.

Pues entonces, como Marx sabía muy bien, el efecto último de la acción de un mercado desreglamentado es la "anarquía". Eso significa que — si la sociedad brasileña no fuera capaz de resistir, impidiendo la continuidad de las políticas neoliberales implementadas por el actual gobierno — estaremos brevemente entregados (para usar libremente una expresión del político Wanderley Guilherme dos Santos) a la mano invisible del caos. La búsqueda de legitimación por parte del Gobierno Cardoso, como se vio por ocasión de la segunda campaña presidencial, en 1998, se sustenta en una idea central: *o yo o el caos*. Todo indica que estamos realmente amenazados por el caos: sólo que esa amenaza no viene de abajo, de la resistencia de los movimientos populares y de las propuestas de la oposición, sino de lo alto, de la permanencia de esas criminosas políticas "contra-reformistas" implementadas en medida creciente por el actual gobierno. El destino de la democracia en el Brasil está hipotecado: él depende de nuestra capacidad de impedir que el neoliberalismo conduzca — con Cardoso o sin él — al definitivo desmonte de la Nación brasileña.

*Viejos dños y nuevas reflexiones para un nuevo cielo socialista de la humanidad**

Andrés Piqueras*

LA PERMANENTE tensión entre todo lo existente, el germen de caos y de centrifugacidad que cada entidad que existe alberga dentro de sí, tiene una de sus más importantes expresiones para los seres humanos, al menos desde el neolítico hasta aquí, a través del *proceso de clase* o proceso de explotación.

A partir de esta consideración surge la gran división de posturas ideológicas:

a) Quienes piensan que todo ha sido y será siempre igual, a pesar de las diferentes expresiones que la desigualdad pueda adquirir: conflictos y antagonismos irresolubles dentro de este Universo (una guerra de todos contra todos), con diferentes manifestaciones de aquella guerra, y que por lo tanto lo que cabe hacer es buscar la mejor opción posible para uno mismo, prevaleciendo la maximización personal (posición fomentada por la propia conformación de la subjetividad dentro del Sistema Capitalista). Esta es la postura de «derechas».

b) Quienes piensan que si el conflicto estará siempre presente entre lo vivo y al interior de lo vivo, no tiene por qué estarlo necesariamente el antagonismo, y que la propia conciencia (reflexividad) y lucha de clase puede transformar cualitativamente las relaciones humanas, si no obligadamente en el logro de una redonda armonía y de todo el potencial liberador de los seres humanos, sí en el acrecentamiento de las posibilidades de regulación intraindividual, interindividual, y entre los seres humanos y las creaciones sociales a que den lugar. Para dificultar cada vez más que unos puedan vivir a costa de otros, que unos se puedan apropiar del hacer de otros, para desarrollar potencialidades emancipadoras insospechadas. Desde esta opción se asocia el «interés» personal al colectivo, a partir de la conciencia que aquél no puede garantizarse sin el segundo. Esta es la postura de «izquierdas».

Esta postura no supone necesariamente la creencia en la bondad inherente del ser humano, como ciertos roussonianismos políticos, mesianismos y expresiones anarquistas han propugnado.

Los seres humanos estaremos sujetos siempre a contradictorios condicionamientos desde los que parten nuestros proyectos, nos debatiremos siempre entre tendencias

* Andrés Piqueras. Profesor de Sociología y Antropología Social. Universidad Jaume I de Castellón (España)

opresivas y alienantes y potencialidades emancipatorias¹. La utopía de la emancipación total: a) es enriquecedora porque abre constantemente nuevos horizontes; b) puede ser entorpecedora, si paraliza o desdeña sin más las construcciones y logros mundanos al no ser los ideales. Quedamos, en esta segunda opción, suspendidos de la utopía en su forma más reificada, inmaterial.

Desde estas líneas se propone más bien la utopía como una pasarela que va desde nuestros anclajes materiales a otros nuevos pero menos constrictivos, lo que supone un deshilachamiento continuo de lo dado, una perpétua desinstitucionalización de la realidad social con miras a optimar las posibilidades de realización humana colectivas. La utopía como mera «idelidad» que desconozca aquellos anclajes (que no los desafie en la construcción material del día a día) no puede conducirnos nada más que a la fantasía. Pero no podrá decir nada apenas sobre el protagonismo de los seres humanos en su propia historia. Sobre su consolidación como *sujetos* cada vez menos sujetados.

En la consecución de esas aspiraciones la Humanidad terminó gestando la utopía socialista como utopía realizable.

Su construcción llevó un largo y cruento proceso, especialmente agudizado a lo largo de los dos o tres últimos siglos. Los principios socialistas² tal como son explicitados por primera vez en el siglo XIX se han basado hasta hoy en unos vectores irrenunciables:

- suponen una crítica ética, social y política de cualquier orden social que produzca la explotación entre seres humanos, o relaciones de privilegio estructurales³;
- fundamentan las posibilidades de superación de esos órdenes en la capacidad humana de cooperación (por encima de la competencia) y en el enriquecimiento de la conciencia de la especie para percibir la superioridad de los procesos y resultados de la solidaridad e igualdad por sobre los de jerarquización, desigualdad, competencia, etc.;
- compatibilizan los intereses propios con los colectivos, o defienden que la satisfacción de aquéllos se consigue mejor a través del beneficio común (no se puede estar bien donde todos los demás están mal);
- sustentan la libertad en la igualdad de posibilidades socioeconómicas y políticas;
- defienden que siempre hay una oportunidad para la intervención humana, a pesar de los condicionamientos estructurales;
- infieren que rechazar o negar el orden no deseado no es suficiente: hay que procurar el cambio. Del cambio estructural e institucional pueden provenir nuevas formas de relación humanas y una transformación en esencia de lo que se concibe como *intereses* de cada quien⁴.

Sin embargo, a finales del segundo milenio de nuestra Era (o era europea) contemplamos contra ese proyecto el triunfo casi global del capitalismo salvaje, aparentemente fortalecido, imparable e irreversible (como si fuera el destino que desde siempre esperó a la Humanidad)⁵.

Un Sistema que para su propia estabilidad depende en medida creciente de la entropía social y ambiental.

Con el viciado decurso y lastimoso derrumbe de la mayor parte de las experiencias de transición al socialismo que se dieron en el siglo XX, pareciera además como si

cualquier intento de la Humanidad por dotarse a sí misma de un orden social justo estuviera descartado, e incluso desterrado de los presupuestos programáticos de las izquierdas en todo el mundo. ¿Fue sólo un sueño de los dos últimos siglos?

Probablemente no. Probablemente se trate de un proceso de maduración de la vida reflexiva sobre este planeta. Hablamos, en cualquier caso, de algo que está ya en el imaginario colectivo de la Humanidad y que por consiguiente forma parte de su potencialidad.

El ideario socialista y las praxis que ha generado en todo el planeta en los dos últimos siglos ha implicado a millones de seres humanos (a costa demasiadas veces de su libertad, de su integridad y de sus vidas) y se ha extendido también por todos los continentes. Estos dos últimos siglos nos dejaron, para concretar esas experiencias y objetivos, el concepto de lucha. El cual hace referencia a la necesidad de abordar en el plano estructural (político) las razones y las posibilidades de vida de los seres humanos (que son de dependencia y subalternidad para la mayoría). Lo que quiere decir también, enfrentar estratégicamente a quienes menguan esas posibilidades de vida de las mayorías⁶.

El discurso y la práctica de clase había ligado a los individuos a su clase social, fomentando la *solidaridad* (concepto parejo a la conciencia política que hoy nos quieren confundir con la caridad o la «ayuda») entre ellos aun más allá de la inmediatez de su mutuo conocimiento⁷. Ha servido asimismo para explicar las relaciones del individuo con el orden social, dándole la oportunidad de ser más protagonista en el mismo, esto es, más sujeto, al posibilitarle organizarse colectivamente para la obtención de intereses comunes, e incluso generales de la sociedad. Por contra, la imaginería del individuo-ciudadano hace que las posibilidades se personalicen y sólo se perciban a través del propio esfuerzo, esto es, de la competencia: sin explicación profunda de los procesos sociales que motivan la propia situación (Bilbao, 1995).

Curiosamente, a diferencia de otras coyunturas históricas, el actual contexto de descomposición social (que genera *ideologías empotradas* o surgidas de la experiencia inmediata que tienen como referente la competencia, el individualismo, clasismo, sexism, racismo, etc.), se produce en medio de un escenario ideológico mundial deudor del desarrollo de las fuerzas sociales y políticas de al menos los tres últimos siglos. Ellas lograron la hegemonía de principios unidos a las viejas concepciones de libertad, fraternidad e igualdad, tales como «democracia», «derechos humanos», «cooperación», igualdad ciudadana, respetabilidad de cualquier ser humano, a los que se unía una creciente declaración de preocupación por el entorno natural, etc. La hegemonización mundial de las sociedades centrales donde esos principios (*supraestructurales*) cobraron predominancia como referentes ideológicos nominales, los expandió con diferente intensidad y grado de penetración, al resto del planeta, aunque obviamente a conveniencia de aquellas sociedades⁸. Este paraguas ideológico ha proporcionado hasta la fecha al Sistema Capitalista Mundial, en conjunto, una buena coartada: en realidad los principios de conducción del sistema son buenos, sólo que hay algunos malos gobiernos -Segundo y Tercer Mundo- que no los aplican. Mientras, las prácticas diarias de las gentes dictan, en todas partes, valores y pautas (*empotrados*) muy distintos.

Sin embargo, para algunos de los más importantes equipos de investigación del Sistema Capitalista Mundial en la actualidad (como el Centro Braudel, el Grupo de

Investigación sobre la Economía Política del Sistema Mundial o el Foro del Tercer Mundo), el modelo capitalista, al menos tal como lo conocemos hoy, se está agotando. Wallerstein en concreto hace referencia a tendencias que no pueden insertarse simplemente en una fase B de estancamiento, sino que suponen serios reveses para el Sistema en conjunto. El cual, además, se enfrenta a dilemas irresolubles hoy por hoy. También Amín habla de desafíos probablemente insalvables para el sistema capitalista.

Haciendo síntesis de estos dos autores, podríamos al menos mencionar:

***) El dilema de la acumulación: la creciente polarización mundial.**

La miserabilización de la mayor parte de la población del planeta la aleja de las posibilidades de consumir los propios productos del capital. En forma creciente, esto comienza a atentar también contra la propia posibilidad de explotarla (extensión-reaparición de enfermedades, desnutrición, absoluta falta de cualificación, lumpenización, cultura de la violencia, etc, etc.). Sobre el Sistema planea constantemente el fantasma de la sobreproducción.

***) El dilema de la legitimidad política: la alienación socioeconómica de clases y pueblos.**

Las clases y pueblos desposeídos son condenados a una subordinación creciente para continuar permitiendo altas cotas de plusvalía y rentabilidad al Capital: los elementos legitimadores del Sistema, que en general le han servido también como escaparate (progreso, orden, bienestar, consumo, libertad, participación política, democracia...) están cada vez más lejos de más y más gente. El debilitamiento del componente social del Estado hace que éste pierda cada vez más recursos para la amortiguación del descontento, la cooptación o el clientelismo.

El universalismo de que había hecho gala el Sistema Capitalista se descompone en fuerzas desintegradoras, que permiten reintegrar a la vez, sin embargo, nuevas realidades y agentes sociales, sea en torno a esencialismos raciales, patrios o religiosos, o sea en una versión alternativa (recomposición de fuerzas transformadoras expresadas en una amplia diversidad de sujetos colectivos).

***) El dilema del agotamiento de los recursos y sumideros: pillaje irracional del ecosistema.**

El cálculo económico a corto término que caracteriza al Capitalismo Monopolista Transnacional choca con los límites naturales (en cuanto a fuentes y sumideros) cada vez más acuciantes, lo que no sólo le impone unos cotos de continuidad a él mismo, sino que pone en peligro toda la vida del planeta.

Esto además, obligará a enfrentarse entre sí cada vez más enconadamente a los distintos centros (países), facciones (productivo, comercial, financiero, rentista) y entidades (multinacionales, transnacionales, corporaciones, Estados, empresas...) del Capital.

¿Se trataría, en definitiva, de una crisis final de civilización de un sistema histórico (o al menos de un ciclo de larga duración) que comenzó hacia 1450 y que quizás no

dure más allá del 2050, como sostienen los teóricos del Sistema Mundial?.

Pero entonces, ¿qué alternativas más probables se abren ante estas perspectivas?. Wallerstein (1997) las resume en:

+/ Un fascismo planetario con o sin apariencia democrática: gobierno mundial con un sólo centro de poder, omnímodo (una isla de ricos rodeada de miseria y barbarie).

+/ Un neofeudalismo mundial: poderes incontrolados sin centro hegemónico, con generalización universal de mafias.

+/ Un orden mundial muy descentralizado y altamente igualitario, con una verdadera generalización de patrones de vida.

Es obvio que es un resumen demasiado simple del abanico de posibilidades que puede presentar el futuro⁹. Entre otras cosas, es fácil que nos encontremos ante una nueva fase expansiva del Capital y que pueda haber otras en adelante en virtud de factores que ahora no podemos prever. Pero el propio desarrollo del Capitalismo parece haber demostrado hasta ahora que más tarde o más temprano vuelve a extender la pauperización de las mayorías y la polarización social (y hoy por hoy las fronteras de la acumulación primitiva sobre las que se sustentaba el auge de unos centros, se han completado). Cada recesión suya es más destructiva a nivel planetario.

Y todo parece indicar que el Sistema, una vez alcanzados muchos de sus límites, tiene cada vez más difícil la sostenibilidad de fases de expansión hacia adelante en la profundización capitalista, por lo que sus posibilidades de involución o combinación con formas no capitalistas aumentan (Arrighi, 1999). Su entrada en una dinámica de todo o nada parece por momentos más evidente.

En este sentido no podemos desconocer que las contradicciones y los límites del Sistema provienen de nosotros mismos. De nuestras resistencias. De la lucha de clase a nivel consciente o inconsciente de toda la población mundial. Cada vez que alguien actúa contra su denigración, contra la indignidad de la vida a la que la somete el Sistema, contra su sobreexplotación. Cada vez que se combaten las tristes condiciones laborales, cada vez que se exigen derechos sociales, políticos o civiles. Cada vez que se preservan los recursos contra la depredación del interés cortoplacista.

Tenemos la ventaja de que precisamente en las fisuras entre los grandes ciclos, como el propio Wallerstein apuntara, cuando un Sistema se debilita, es cuando la intervención humana, por pequeña que parezca, puede cobrar mayor protagonismo. Y es cierto que el Capital genera también las posibilidades de transnacionalización de la resistencia y lucha contra él.

Hay posibilidades de que pueda ir cuajando un frente común de fuerzas de oposición también transnacional contra el desorden neoliberal actual¹⁰. Redes de diferentes formas organizativas que pueden devenir tanto del mundo obrero, como de tantas otras formas de fractura social (género, conciencia ecológica, liberación sexual...), así como de los crecientes excluidos del Sistema: campesinado empobrecido (enajenado de sus medios de subsistencia), pueblos lumpenizados (convertidos a menudo en «abo-

rígenes»), Sin menospreciar la posible incorporación de clases inéditas proletarizadas y población precarizada en general por la división internacional del trabajo y la desregulación del mercado laboral a escala planetaria.

Por eso, si el concepto de clase y la lucha de clase va a seguir diciendo algo en lo sucesivo (es decir, va a ser capaz de movilizar y organizar gente), debe necesariamente incorporar la **lucha** contra otras formas de explotación, desigualdad y, en general, usurpación de oportunidades de vida, para abrirse e interpenetrarse con los *sujetos* que la conciencia hoy ya también global de subalternidad respecto a esas otras formas ha conformado. Y a la inversa, los otros agentes y proyectos de liberación deben incorporar necesariamente la lucha de clase, con la que se articulan de muy diferentes maneras, en este contexto de Capitalismo Transnacional".

No es exagerado afirmar que por eso mismo la gran batalla de los agentes del Capital Mundial, consiste en impedir que los individuos devengan *sujetos*, y que éstos puedan formar redes de unión, estructuras organizativas globales. Su autodesafío actual radica en borrar de la faz de la tierra la conciencia, y por tanto, la *realidad* de clase: que ese referente deje de existir.

El gran reto, de la otra parte (tan descuidado por los análisis sistémicos), es cómo se da ese paso cualitativo del interés particular al interés general; cómo pueden surgir nuevas identidades políticas que sean capaces de construir, más allá de sus contextos y objetivos inmediatos, proyectos *transmediatos*, en un mundo social ultralfragmentado por el Capital, y en medio de una alienación global planetaria¹².

De todas formas, quiérase o no, se ha de tener en cuenta que el estancamiento o retroceso de la conciencia y proyecto de clase, y la relegación del mismo respecto a otras conciencias e intereses menos transitivos (como lo nacional o lo étnico¹¹), que ponen en juego fuerzas más numerosas, conlleva hoy por hoy la necesidad de buscar un cierto consenso *transformador* en torno a supuestos comunes hegemonizados del liberalismo burgués, como la «civildad», «democracia» o «derechos humanos». Sin descuidar los agentes sensibilizados con la tercera generación de derechos (los sociales): sobre el reparto de plusvalía, mayor y mejor cobertura estatal de las necesidades básicas, atención a la «calidad de vida», etc.

Si el **socialismo** va a seguir siendo un referente para los seres humanos en el nuevo milenio, no hemos de olvidar que es el primer intento en la historia de nuestra especie de construirse conscientemente un sistema socioeconómico, con sus correlatos de valores y relaciones humanas. Pero como todo lo que existe en este Universo, nunca va a dejar de enfrentar profundas contradicciones e incertidumbres. En nuestro caso concreto, también numerosos dilemas que se presentan, además, entrelazados. Entre ellos podríamos citar:

* los límites a la diversidad-discrepancia: si se trata de un proceso consciente de construcción debe haber unos mínimos de acuerdo. Si queremos que todo el planeta quede libre de explotación y desigualdad estructurales, no quedan tantos márgenes de diversidad sociocultural¹⁴.

* el ejercicio (institucionalizado) de coacción contra quienes estén interesados en mantener o reeditar formas de explotación, dominación o desigualdad, parece hacerse necesario¹⁵, aunque no deseable: en breve sería ineficaz si no se retroalimenta con

formas de incentivación autónomas.

* la carencia de ciertas formas materiales de incentivación personal, al tenerse que trazar límites a la acumulación y desigualdad entre las personas. Ello apunta también a la reducción de los estímulos diferenciales a funciones diferentes y la consiguiente disminución jerárquica de funciones dentro de cualquier formación social.

* la dificultad de convencer con alicientes de orden no material y colectivos a quienes pudieran vivir materialmente peor que antes de realizado tal proyecto social (pero que no necesariamente estarían dispuestos a combatirlo, por no tener intereses directamente antagónicos con él). Se trata a menudo, además, de personas que por su preparación-cualificación son importantes para cualquier proyecto social¹⁶.

* los distintos niveles de conciencia en la asunción de cualquier proyecto humano colectivo. Esto por una parte dificulta el proyecto sin ciertos niveles de dirigencia (perpetuada tendencia a la formación de vanguardias), e incluso puede ponerlo en peligro si la disonancia cognitiva aumenta por encima de determinados límites.

* la tendencia a la concentración de poder o lo que es lo mismo, la percepción de que el orden social puede ser totalmente dirigido desde una especie de «mente única» (burocracia estatal), en vez de apostar por una pléthora de formas organizativas autogestionadas, organismos públicos y entidades colectivas, autónomos y corresponsables (Blackburn, 1993).

* la dificultad de casar las distintas utopías, conformando una (continuamente renovada) izquierda que deje de devorarse a sí misma o de maltratarse entre sí.

Además se ha de considerar insalvablemente:

* la necesidad de planificación (éste no es un mal del «comunismo» sino un anhelo ancestral de los seres humanos para tener alguna seguridad sobre su porvenir, y que hoy aplica el capitalismo con notable éxito)¹⁷

* la democracia en los procesos, formas y estructuras (ésta no es un resabio burgués, sino un requisito excluyente: sin él, sin su práctica cotidiana, no puede construirse nada igualitario ni justo)¹⁸.

Probablemente nunca tendremos un sistema social muy justo ni igualitario, y desde luego, ni será *definitivo* ni devendrá fruto exclusivo de nuestra planificación, dada la multitud de dinámicas socionaturales que siempre se escaparán a los seres humanos¹⁹. Pero se trata de intentar levantar estructuras sociales que reproduzcan la igualdad de oportunidades de vida de los seres humanos (de autorrealización y bienestar, de influencia política y de estatus social), que optimicen el control humano consciente de los procesos económicos y dificulten las pretensiones de quienes estuvieran interesados en vivir a costa de otros o de aumentar sus posibilidades a expensas de las de los demás. Una vez que los seres humanos han aprendido que la autonomía es un proceso irrenunciable, se pueden posibilitar expresiones culturales (con todas sus implicaciones en las formas de conciencia humana) que sostengan aquellas estructuras y se retroalimenten con ellas [como en un mecanismo lamarckiano que impida la reproducción de instituciones y estructuras que favorezcan altos niveles de desigualdad, al demostrar su peor valía para el conjunto de la especie].

Es decir, estamos hablando de procurar formas sociales que a la larga no sean suicidas, como las presentes, que no sólo implican la miseria o incluso eliminación de seres humanos y pueblos enteros (al menos 2/3 de la Humanidad sufre condiciones de empobrecimiento) o la fiera competencia entre todos, sino también la destrucción de las posibilidades de vida en y del ecosistema en conjunto.

La propuesta y el objetivo del **socialismo** continúa siendo la búsqueda de formas sociales *razonables*²⁰ que intenten mantener a raya la desigualdad y el aprovechamiento de unos a costa de otros. Lo que de tener algún éxito implicaría algo así como acabar con la prehistoria de la Humanidad, como soñara Marx. Y con él muchos millones de seres humanos que en los dos últimos siglos creyeron que algo parecido era posible. Y *lucharon* por conseguirlo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Muchas son las lecturas y experiencias de vida que conforman el pensamiento y los conocimientos que después se vierten en cualquier texto. Si aquí presentado se nulre de innumerables aportaciones de autores contemporáneos, y por supuesto de los inolvidables clásicos. Iis por eso que sólo se citan a continuación las escasas referencias que fueron explicitadas en el texto. Cualquier consulta ulterior al respecto puede ser hecha directamente al autor: piqueraa@fis.uji.es

Amghi, G. (1999). *El largo siglo XX*. Akal. Madrid.

Bilbao, A. (1995). *Obreros y ciudadanos*. Trotta. Madrid.

Blackburn, R. (1993). *Después de ja cuida*. Crítica. Barcelona.

Roemer, J J (1995). *Un futuro para el socialismo*. Crítica. Barcelona.

Wallerstein, I.(1997). *El futura de la eivilizueión capitalista*. Icaria. Barcelona.

* Este trabajo forma parte de uno más amplio que lleva por título *Del movimiento obrero a las ONGs. , El fin ije una utopía colectiva!*. Publicado en Papeles de la I-M (fundación de Investigaciones Marxistas),nº1 5, Madrid, 2000.

1 Somos producto de lo dado y lo dado en cada momento marea los límites también de nuestra propia insubordinación, aunque éstos pudieran expandirse con cada acto insurreccional. Hay una dialéctica insalvable entre lo dado y lo por dar, entre potencialidades y autorrestricciones o aulonegaciories en todo lo vivo.

2 Con el término *socialismo* se quiere abarcar aquí tanto la tradición marxista como la no marxista, incluyendo la anarquista, que persiguen los punios desarrollados a continuación en el texto. Sus diferencias fundamentales se encuentran en las vías para conseguir la sociedad que los llaga posibles.

3 La explotación (o *relación de clase*) hace referencia a un proceso mediante el cual ciertos individuos se apropián de alguna parte del trabajo de quienes producen directamente los bienes necesarios para una determinada sociedad. Quienes reali/an la explotación obtienen como resultado la acaparación de una parte o de la totalidad de lo producido por otros.

tas relaciones de privilegio pueden provenir del propio proceso productivo: bien por posesión de cualificaciones (que otros no tienen) o por formar parte del engranaje directivo de aquel proceso (condiciones que suelen estar unidas). O bien por factores intrínsecos: género, generación o referencia étnica de los individuos, por ejemplo. In conjunto, las relaciones de explotación y de privilegio que adquieren carácter estructural suponen también una acaparación de oportunidades de vida, o lo que es lo mismo, la usurpación de oportunidades de vida de otros.

4 En nuestros días, Roemer (1995) ha formulado así los tres principios que a su juicio persiguen los socialistas, y que pasan por la igualdad de oportunidades de:

1) autorrealización y bienestar

2) influencia política

3) estatus social

El autor hace clara referencia a que la "igualdad de oportunidades" no implica necesariamente una igualdad lática (o un igualitarismo), debido precisamente a las diferencias humanas de orden no social

así como al propio "arbitrio" de los individuos. Pero si supone un sentido de responsabilidad referida a la autorrealización (desarrollo y aplicación de los talentos de cada individuo) y bienestar (aquello con lo que cada quien disfruta), para hacerlas compatibles con las colectivas. Es decir, compromete a elegir objetivos generadores de bienestar que sean razonables social y ecológicamente.

- 5 Un mundo «postcomunista» que sueña con eliminar para siempre de la historia las fuerzas del socialismo, y decide acabar con los pactos de clase intra-estatales (ataque a las organizaciones obreras y progresistas en general) e inter-estatales (menosprecio de entidades supranacionales anteriormente pactadas, como la UNESCO, o control sobre las mismas, para ponerlas al servicio de la acumulación de capital, como la ONU).
- 6 La dinámica de explotación no sólo requiere de otros para aprovecharse de su trabajo. Precisa que esos otros no tengan suficientes recursos como para poder vivir sin trabajar para quienes les explotan. Estos últimos siempre necesitarán que otros seres humanos no puedan garantizar su subsistencia por sí mismos, y actuarán para que así sea. Esto significa que en contra del auto-mito de que el modo de producción capitalista no necesita de la violencia para reproducirse (lo hace, se dice, a través de la propia dinámica de sus relaciones económicas), en realidad, históricamente, siempre ha necesitado de la coerción violenta. El concepto y las praxis de lucha reflejan la conciencia de ello, y otorgan así a *Xas sujetos* una dimensión más completa.
- 7 Obviamente la acción social o la movilización colectivas pueden deberse a muchas motivaciones de desigualdad o privilegio, que a su vez pueden desunir. Por otra parte, no habría que perder de vista que la clase no es un sujeto, sino un referente para quienes luchan contra su explotación, que permite establecer vínculos solidarios de suma positiva para quienes los establecen, y que una vez alcanzada cierta conciencia política (y ética) puede superar el determinismo de las condiciones materiales y de posibilidad, o el de unos estrechos intereses economicistas o «racionales», para la movilización y la «lucha» (permitiendo incluso alianzas entre sujetos de clases diferentes). Con lo cual no se quiere decir que la conciencia o la identidad por sí solas basten. Factores de interés común más o menos inmediatos, la posibilidad y logro de beneficios tangibles, la organización o el conjunto de recursos colectivos con los que se cuenta, la estructura general de posibilidades, ciertos desencadenantes históricos, los propios marcos de interpretación construidos, etc., coadyuvan o dificultan decisivamente la movilización colectiva coordinada.
- 8 Utilizados a antojo (esto es, cuando se pretende atacar o derribar algún gobierno) contra el resto del mundo. La cuestión es tanto más hipócrita cuanto se sabe que las condiciones estructurales a que se somete y se ha sometido históricamente al resto de la humanidad no permiten esos DD.HH. Es más, en realidad los países centrales hacen todo lo posible para que los demás no puedan cumplirlos: su poder transnacional les impone patrones económicos, políticos, militares, sociales e ideológicos de obligada observancia. No conviene olvidar, para entender este juego, que la ideología dominante es la que está *empotrada* en unas relaciones sociales de producción dominantes. La clase dominante puede servirse de las banderas ideológicas de las clases-que-viven-del-trabajo, de forma tan manipuladora como desactivadora, mientras la correlación sociopolítica de fuerzas así lo aconseje: pero esas no son las ideologías que *realmente* se practican en el día a día.
- 9 En cualquier caso, el propio Wallerstein afirma que tal como están las cosas las dos primeras opciones o posibles combinaciones de ellas se presentarían mucho más probables.
- 10 La conciencia de clase restringida al ámbito nacional, (a pesar de las reiteradas llamadas internacionalistas a trascenderlo) es propia del contexto histórico en el que surge: prácticamente a la par de la conciencia nacional y de la formación o consolidación de la forma estatal de organización socioproduktiva. Hoy, sin embargo, tiene oportunidades tan inapreciables como apremiantes de ponerse al ritmo de la mundialización capitalista.
- 11 Tal vez estemos también por fin en condiciones de abrir expresiones avanzadas de un nuevo sindicalismo, universalista, no limitado al ámbito de la economía formal ni a intereses inmediatos de posibles afiliados, entre otras cosas porque esos intereses sean cada vez más conscientemente vinculados a (la incidencia en) lo global. La lucha de clase, en cualquier caso, no se encuentra sólo en los procesos productivos.
- 12 Sin embargo, esa alienación (producto, además de las propias relaciones sociales de producción, del férreo control del aparataje mediático, «cultural» y de socialización en general), debe enfrentar continuamente el incremento de reflexividad general de la humanidad parejo al desarrollo de las fuerzas productivas.

Lo cual no tiene nada que ver con el mito de la sociedad informacional, que apenas sería válido para cuatro

- rincones del planeta (la información, supuesto elemento central caracterizador de esa sociedad, es un recurso que controlan muy pocos*, y que en píldoras adulteradas se transforma en mercancía de consumo masivo: "información basura" que no sirve para entender nada).
- * En realidad, una decisiva línea de fractura que marca la dualización de nuestras sociedades, viene dada por la separación entre los pocos que están en los canales de información y decisión social, y el resto de ciudadanos (subalternizados) a los que les deciden la vida, sin control alguno sobre los procesos socioeconómicos en los que están inmersos. Lo cual no se desliga tampoco del control de los medios de producción.
- 13 Hoy este tipo de referentes e identidades tienen también el reto de ir más allá del compromiso autorreferencial, que se extingue en sí mismo, para convertirse en vectores de lucha contra la opresión y explotación interna y externa a las distintas sociedades. Alcanzando una versión *transmediaia* de sí mismos a través de interetnicismos e internacionalismos de incalculables potencialidades en procesos de liberación global, como parece que ya están descubriendo muchos de los antiguos pueblos de América Latina, por ejemplo.
- 14 Sin embargo esa diversidad no es sólo deseable, sino probablemente necesaria para las posibilidades de realización de la especie: la uniformidad y homogeneidad quiebran la flexibilidad que siempre ha caracterizado a aquélla para afrontar las cambiantes dinámicas ecosistémicas e históricas en general. Tenemos el reto de «inventar» diferentes caminos hacia la justicia e igualdad.
- Hasta ahora las experiencias de transición socialista del siglo XX buscaron el espejismo de la cohesión a través de la supresión de los derechos de segunda generación o derechos políticos y sin la consideración de buena parte de los de cuarta generación o ecológicos, como si fueran males asociados al mercado. Sus resultados ya se han visto.
- 15 El problema respecto a la posibilidad de *diálogo universal* está en que las clases explotadoras no es que simplemente tengan mayor bienestar material que las explotadas (lo que podría dar lugar a intereses diferentes), sino que lo tienen a expensas de éstas, con lo cual necesitan de su pobreza, al menos relativa, para que trabajen para ellas. Es decir, hablamos de intereses antagónicos, que difícilmente pueden ser resueltos por el diálogo o la concordia.
- 16 Hasta ahora, a esas personas bien se les daba más estímulos materiales (con el consiguiente mantenimiento de niveles de desigualdad) o a menudo abandonaban el proyecto (con la consiguiente pérdida de fuerza de trabajo altamente cualificada). Si el proyecto fuese mundial esa segunda opción no podría tener lugar, pero habría una probable falta de colaboración animosa en alguna medida, si no se dieran otras formas de conciencia social más desarrolladas. Por eso una de las claves del éxito de cualquier proceso de construcción de órdenes sociales con mayores niveles de justicia y solidaridad es fundamentar concomitantemente unas reglas de juego diferentes: que los individuos reaprendan a cooperar y a compatibilizar sus intereses personales con los colectivos. Esto es lo que algunos autores han llamado «el desarrollo de la conciencia moral» de la especie, o la teoría de la evolución de la cooperación como ventaja superior de la Humanidad.
- Lo que por otra parte sería volver a la conciencia de la necesidad de cooperar, como al principio de nuestra andadura sobre la Tierra.
- 17 De la misma manera, habría que entender que mercado no es igual necesariamente a capitalismo. Hay formas de mercado que pueden ser aceptables y compatibles con procesos de construcción socialista.
- 18 Se ha de decir, sin embargo, que la democracia no es una receta exclusiva, o un procedimiento único y acabado, sino un conjunto de procesos estratégicos, autoconstruidos, que permiten la participación y la decisión del conjunto de las poblaciones en su propio destino. Esto quiere decir que debe adquirir diferentes (y renovados) contenidos, pasos y formas en cada contexto sociohistórico para permitir tal fin básico (más allá de la caricatura electoralista a que el capitalismo desarrollado la ha querido reducir), evitando su anquilosamiento en moldes definidos, de fácil manipulación por unos u otros sectores de poder. E implica también, siempre, necesariamente, cotas (cada vez más) altas de igualdad en el acceso a las oportunidades de vida, y en concreto a los medios de producción, así como a los mecanismos de participación y reproducción sociales, algo de lo que el capitalismo no quiere ni oír hablar (y que las experiencias de transición socialistas del siglo XX desestimaron en buena medida a la postre).
- 19 Siempre estaremos obligados a buscar formas complejas, flexibles y negociadas, y por tanto a tener también necesidad de la Política. Algo que la utopía comunista en último término, y la anarquista desde el principio, contemplaron como posible y necesario de desterrar, en una simplificación extrema e ingenua de lo social.
- 20 Lo razonable, a diferencia de lo racional, no se juzga en virtud de parámetros internos al propio sistema

(el sistema capitalista según sus propios parámetros de funcionamiento y objetivos es altamente racional: hasta tal punto que ha pasado por representar la cúspide de la racionalidad socioeconómica humana). Por contra, lo *razonable* alude a las acciones y dinámicas de quien opera en relación con los demás y con los medios (sociales, ecológicos, etc.) en que se producen esas acciones o a los que ellas atañen: por tanto está sujeto siempre a referencias éticas y valorativas exógenas, de eficiencia, y no meramente de eficacia.

ha democracia y el problema del poder¹

Ernesto Laclau*

LAS DISCUSIONES sobre la viabilidad de la democracia en lo que puede ser llamada una era «posmoderna» ha girado principalmente alrededor de dos temas centrales: 1) La presente dispersión y fragmentación de los actores políticos, ¿no conspira en contra de la emergencia de identidades fuertes que podrían operar como puntos nodales para la consolidación y expansión de prácticas democráticas?; y 2) ¿no es esta misma multiplicidad la fuente de un particularismo de los objetivos sociales que podría resultaren la disolución de discursos emancipatorios más abarcadores, considerados como constitutivos del imaginario democrático?

El primer tema está conectado con la creciente conciencia de las ambigüedades de esos mismos movimientos sociales sobre los cuales se depositaron tantas esperanzas en los años setenta. No hay duda de que su aparición implicó una expansión del imaginario igualitario a áreas cada vez más amplias de las relaciones sociales. Sin embargo, también se hizo cada vez más claro que tal expansión no lleva necesariamente a una agregación de la pluralidad de demandas alrededor de una voluntad colectiva más amplia (en el sentido gramsciano). Hace algunos años, por ejemplo, en San Francisco, había una extendida creencia en la potencial formación de un poderoso polo popular, dada la proliferación de demandas de negros, chicanos y homosexuales. Nada de esto, sin embargo, sucedió, entre otra razones porque las demandas de cada uno de estos grupos chocaban unas con otras. Más aún: ¿no es esta fragmentación de las demandas sociales la que facilita que el aparato del Estado lidie con ellas de una forma administrativa - lo que resulta en la formación de redes clientelares capaces de neutralizar cualquier tipo de apertura democrática? La expansión horizontal de esas demandas, a las que el sistema político es sensible, conspira contra su agregación vertical en una voluntad popular capaz de desafiar el orden de cosas existente. Los proyectos políticos como la «tercera vía» o el «centro radical» expresan claramente este ideal que implica la creación de un aparato estatal sensible hasta cierto punto a las demandas sociales, pero que opera como un instrumento desmovilizador. En cuanto al segundo tema, su formulación va en la misma dirección. Con el quiebre de los discursos totalizantes de la modernidad, corremos el riesgo de enfrentarnos con una pluralidad de espacios sociales, goberna-

* Ernesto Laclau, Licenciado en Historia (UBA). Dr. en gobierno, por la Universidad de Essex (Inglaterra). Actualmente es Docente en Teoría Política Contemporánea, en dicha Universidad británica. Su trabajo de investigación se encuadra en los principales problemas teóricos planteados por la emergencia y transformación de las identidades políticas contemporáneas. Sus publicaciones, entre otras son "Política e Ideología en la Teoría Marxista". "Hegemonía y estrategia socialista", en colaboración con Chantal Mouffe.

dos por sus propios objetivos y reglas de constitución, dejando la gestión de la comunidad - en un sentido global - en las manos de una tecno-burocracia situada más allá de cualquier control democrático. Con esto, la noción de esfera pública, con la cual ha sido vinculada la *posibilidad* misma de una experiencia democrática, es seriamente puesta en cuestión. Sólo basta pensar en la imagen de Lyotard de un espacio social constituido por una multiplicidad de juegos de lenguaje inconmensurables, en la cual cualquier mediación entre ellos puede ser sólo concebida como *tort*, como una interferencia externa que algunos ejercen sobre los demás.

Estas afirmaciones son, sin embargo, exageradas y unilaterales. Presentan un cuadro muy optimista de las características de las experiencias y discursos democráticos clásicas socavadas por la «condición posmoderna», mientras ignoran las posibilidades de profundizar tales experiencias que abren las nuevas culturas de la particularidad y la diferencia. Podríamos, en este sentido, presentar al conjunto de la tradición democrática como dominado por una ambigüedad esencial: por un lado, la democracia fue el intento por organizar el espacio político alrededor de la *universalidad* de la comunidad, sin jerarquías ni distinciones. El jacobinismo fue el nombre del primer y más extremo intento por constituir al pueblo UNO (*to constitute the people ONE*). Por el otro lado, la democracia ha sido concebida también como la expansión de la lógica de la igualdad a cada vez más amplias esferas de las relaciones sociales - igualdad social y económica, igualdad racial, igualdad de género, etc. Desde este punto de vista, la democracia implica constitutivamente el respeto por las diferencias. Lo que no se dice es que la unilateralización de cualquiera de estas tendencias lleva a la perversión de la democracia como régimen político. La primera se enfrenta con la paradoja de afirmar una *universalidad inmediata* que, sin embargo, sólo puede lograrse mediante la *universalización* de algunas particularidades dentro de la comunidad. El etnocentrismo implícito que permea los discursos de varios ruidosos defensores de la razón universal es bien conocido. Pero la democracia, unilateralmente concebida como el respeto por la diferencia, igualmente se enfrenta rápidamente con sus propios límites, que amenazan con transformarla en su opuesto - es decir, puede llevar a la aceptación sin desafío de las comunidades culturales existentes, ignorando las fuerzas que, dentro de ellas, luchan por romper con sus estrechos y conservadores límites culturales.

Así, la ambigüedad de la democracia puede ser formulada en los siguientes términos: requiere unidad, pero sólo puede ser pensada a través de la diversidad. Si cualquiera de estas dos dimensiones incompatibles prevalece más allá de cierto punto, la democracia se vuelve imposible. Es evidente que las variadas formas que adquiere esta tensión en Europa Occidental están debilitando la democracia. Las difíciles cuestiones en relación al estatus de los inmigrantes en los países europeos y la explosión de todo tipo de particularismos son testigos de esto.

¿Cómo tratar, sin embargo, estas tensiones y esta ambigüedad una vez que se reconoce que son inevitables pero que no hay manera de encontrar una solución impecable, perfecta, a los problemas que nos presentan? Nuestro primer paso debería ser, ciertamente, aceptar que estas tensiones y ambigüedad están allí para quedarse y que nuestra única alternativa es no intentar suprimirlas sino encontrar una manera práctica de enfrentarnos con ellas. ¿Qué significa aquí «enfrentarnos con ellas»? Una primera y, aparentemente, obvia respuesta sería: negociar. Esta es, sin embargo, una respuesta

demasiado fácil, entre otras cosas porque no es para nada claro que es lo que supone una negociación práctica. Si supone encontrar un punto ideal de acuerdo entre tendencias inicialmente incompatibles - como en una situación dialógica concebida á la Habermas - es claro que la solución es teórica y no práctica, y que la palabra «negociación» es en realidad excesiva. Si, sin embargo, el resultado de la negociación es que cada una de las fuerzas intervinientes mantiene su propia identidad por separado e incommensurable y obtiene todo lo que puede - en relación a la fuerza que posee - estamos simplemente en el terreno of Lyotard's 'tort'. Es difícil ver qué puede resultar de todo esto en lo que concierne a una política democrática.

Quizás, sin embargo, la solución debe ser buscada en algún otro lado, alejándonos de la lógica de la «negociación». Quizás la manera apropiada de encarar el enigma de la democracia es preguntarse si no debe cuestionarse el silencioso presupuesto sobre el que están basadas la unilateralización de tendencias incompatibles y la negociación entre ellas: a saber, el supuesto de que todo juego de lenguaje que se puede jugar dentro, en esta incompatibilidad encuentra en esta última un límite absoluto. ¿No sería posible, partiendo de esta incompatibilidad, llevar adelante prácticas diferentes - contaminar tropológlcamente, por ejemplo, una tendencia incompatible con la otra y explorar la productividad política que deriva de esa contaminación? Quizás lo universal y lo particular, lo substantivo y lo procedimental, son menos impenetrables recíprocamente una vez que se acepta la ambigüedad (o indecidibilidad) como el terreno desde el cual tiene que comenzar todo movimiento estratégico-político.

Comencemos por considerar algunas de las categorías clásicas del análisis político y ponerlas bajo la presión de los requerimientos contradictorios dictados por la ambigüedad de la lógica democrática. Veremos que esta contradicción no es un límite absoluto sino más bien la condición de posibilidad de juegos de lenguaje más complejos que echan luz sobre los espacios discursivos que hacen posible la democracia. Permitanme decir, para empezar, que «hegemonía» es para mí la categoría central del análisis político. La concibo como una manera especial de articular lo universal y lo particular que evita los dos extremos de un universalismo fundacionalista - Rawls, Habermas - y de un particularismo que niega la posibilidad de cualquier lógica de mediación entre juegos de lenguaje incompatibles. En mi trabajo, he definido a la «hegemonía» como el tipo de relación política por la cual una particularidad asume la representación de una (imposible) universalidad enteramente incommensurable con ella.² Es, como resultado, una fugaz y contingente relación de *encarnación*. A esto agregaré que veo a la democracia como el tipo de régimen que hace completamente visible el carácter contingente de un vínculo hegemónico. Organizaré mis argumentos alrededor de cuatro tesis. Cada una comenzará definiendo una dimensión del vínculo hegemónico, luego sacaré algunas conclusiones de cada una de estas dimensiones para una comprensión de la lógica democrática.

I^a TESIS

Como dijimos, el vínculo hegemónico supone una asimetría constitutiva entre uni-

versalidad y particularidad. Esto corresponde a grandes rasgos a la distinción que hace Gramsci entre una clase corporativa y una clase hegemónica. Todos los grupos son particularidades dentro de lo social, estructurados alrededor de intereses específicos. Pero sólo se vuelven hegemónicos cuando toman la representación de la universalidad de la comunidad concebida como un todo. La cuestión es, por supuesto, como es posible tal representación. Para comenzar a elaborar una respuesta a este problema vale la pena citar dos textos de Marx. El primero puede ser visto como el grado cero de la hegemonía:

El proletariado sólo comienza a nacer, en Alemania, mediante el movimiento *industrial* que alberga ... Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya se personifica en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad.³

Esto es, no hay dialéctica entre las dimensiones corporativas y hegemónicas: el *cuerpo particular* del proletariado representa, en si mismo, la universalidad sin mediación. La diferencia entre este camino a la emancipación y uno hegemónico puede ser identificada contrastando el pasaje citado más arriba con el siguiente - del mismo ensayo - en el cual todos los momentos estructurales de una operación hegemónica están contenidos *in nuce*:

¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe una parte de la sociedad burguesa e instaure su dominación general, sobre el hecho que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su especial situación ... Para que coincidan la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad burguesa, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general.⁴

A diferencia del primer camino, que consistía en una emancipación no política - porque la sociedad civil construía la universalidad de la comunidad sin pasar por una esfera política separada - el segundo camino presupone una mediación política como un momento constitutivo (la identificación de los intereses de una clase particular con aquellos de la sociedad como un todo). Y si para Marx solamente el primer camino constituye la verdadera y última emancipación, es suficiente que la posibilidad de emergencia de una «clase universal», anclada en la simplificación de la estructura de clase bajo el capitalismo, no se vea corroborada, para que la hegemonía política quede como el único camino hacia la emancipación social.

El punto importante de nuestro argumento es que la asimetría entre la universalidad de la tarea y la particularidad del agente social capaz de llevarla a cabo es la condición misma de la política, porque es sólo como resultado de esto que el dualismo entre sociedad civil y esfera pública puede emerger. Mientras que para Hegel la dualidad

Estado/sociedad civil estaba basada en la reducción de la sociedad civil al particularismo de un sistema de necesidades, la dialéctica de emancipación *política* de Marx (nuestra segunda cita) supone un proceso de mutua contaminación entre particularidad y universalidad que le otorga a la emancipación un carácter político.

Ahora, si cierta particularidad es capaz de liderar la lucha en contra de un régimen percibido como un crimen «general» o «notorio», no es tanto porque su particularidad diferencial, óntica lo predetermina para jugar este rol hegemónico, sino porque - dada una cierta constelación de fuerzas - es la única que tiene el poder para hacerlo. Sin esta desigualdad de poder a nivel de la sociedad civil no habría «política» ni «hegemonía» (en el extremo, ambos términos son sinónimos ya que ambos son maneras alternativas de designar la constitutiva asimetría entre universalidad y particularidad). Aquí encontramos una primera dimensión definitoria de una relación hegemónica: *la desigualdad de poder es constitutiva de tal relación*.

Esto se puede ver aún más claramente si comparamos el vínculo hegemónico (= político) con formas no-políticas de alcanzar la universalidad de la comunidad: el Leviathan de Hobbes y la noción de Marx de emancipación *humana* (aludida en nuestra primera cita). Hobbes explícitamente niega la existencia de cualquier desigualdad de poder en el «estado de naturaleza». Para él, en tal estado, todos los miembros de la comunidad tienen igual poder. Como resultado, como cada uno tiende a sus propios objetivos, los cuales chocan con los de los demás, hay un punto muerto constitutivo. La comunidad es radicalmente incapaz de crear, ella misma, cualquier «orden» social. La consecuencia es que el acuerdo que entrega el poder *total* al soberano no puede ser un acto político, porque es solamente la decisión racional de todos los miembros de la sociedad y no presupone ningún conflicto entre voluntades antagónicas. Estrictamente por las razones opuestas, tiene lugar la misma eliminación de la política con la noción marxiana de una sociedad emancipada completamente autodeterminada. Como el proletariado como clase universal realiza la universalidad de la comunidad a nivel de la sociedad civil, no se necesita ninguna articulación hegemónica para alcanzar esta última. Poder y universalidad son estrictamente incompatibles el uno con la otra. El Estado está allí sólo para dar comienzo al lento proceso de su desaparición. El lema saint-simoniano the incorporó el marxismo - «del gobierno de los hombres a la administración de las cosas» - consuma esta transición hacia una concepción no-política de la administración de la comunidad.

Si volvemos ahora a la cuestión de la democracia, podemos ver que su precondición es la misma que la precondición de la hegemonía - la asimetría constitutiva entre universalidad y particularidad. La democracia presupone que el lugar del poder permanece vacío (Lefort) y que no predetermina en su estructura la naturaleza de la fuerza que va a ocuparlo. A diferencia de una sociedad jerárquica - como los *Anciens Régimes* - donde hay una estricta continuidad entre la forma universal de la comunidad y el contenido que la ocupa, la democracia presupone una drástica separación entre ambos. Para tener democracia necesitamos fuerzas particulares que ocupan el espacio vacío pero no se identifican con él. Esto significa que sólo hay democracia si la brecha entre universalidad y particularidad nunca es llenada sino que es, por el contrario, siempre reproducida. Lo cual también significa que la democracia es sólo posible en un terreno hegemónico. Sin embargo, esto último implica, como hemos visto, que las

relaciones de poder son constitutivas, de lo que podemos deducir que el poder es también constitutivo de la democracia. Mientras en la noción de emancipación humana de Marx la obsolescencia del poder era sinónimo con la misma substancia del proceso emancipatorio, la emancipación *política* sólo puede querer decir el desplazamiento de las relaciones de poder existentes, la construcción de un nuevo poder, pero no su radical eliminación. La percepción de este problema fue el mérito histórico de Gramsci, cuya teoría de la hegemonía subvirtió la teorización marxista a través de la introducción de un arsenal de nuevos conceptos - bloque histórico, guerra de posición, Estado integral, liderazgo moral e intelectual - que reintrodujeron la dimensión política en la lógica misma del proceso emancipatorio. Esto es muy relevante para las sociedades contemporáneas, donde la fragmentación de las identidades sociales le da a la democracia su específica fragilidad, pero también sus inherentes posibilidades políticas.

La conclusión principal de este argumento es que es inherente a la democracia cierta visibilidad de su propia contingencia - esto es, una propuesta y, al mismo tiempo, una retraimiento de sus propios contenidos. Uno tiene que proponer ciertos objetivos sustanciales concretos en el curso de una competencia política democrática pero, al mismo tiempo, uno tiene que afirmar la *contingencia* de estos objetivos - si uno afirmara su carácter constitutivo tendría que afirmar, al mismo tiempo, que el lugar del poder no está vacío, porque no habría democracia si no estuviera ocupado de alguna manera. En ese caso, la democracia sería un programa sustantivo más de la sociedad. Si este no es el caso, si la visibilidad democrática supone la propuesta de algunos objetivos y la afirmación de su carácter contingente, uno tiene que concluir que una diferencia ontológica entre los contenidos ónticos de los objetivos propuestos por las diversas fuerzas políticas y una dimensión ontológica específica permeando esos contenidos, que yace en la afirmación permanente de su naturaleza contingente, es constitutiva de la democracia. Uno podría presentar este argumento en términos de una distinción entre metáfora y metonimia. La metáfora basa su trabajo en relaciones analógicas - en ese sentido tiende a esencializar el vínculo entre los términos de la analogía (en nuestro caso, tiende a suturar la relación entre el espacio vacío del poder y la fuerza que lo ocupa). La metonimia, por el contrario, se basa en meras relaciones de contigüidad - en ese sentido, el carácter contingente del desplazamiento tropológico que inicia se vuelve completamente visible. La democracia es suspendida en un juego indecidible entre la metáfora y la metonimia: cada una de las fuerzas en competiendo en el juego democrático tiende a hacer los más permanente posible la ocupación del espacio vacío del poder; pero si no hubiese una simultánea afirmación del carácter contingente de esta ocupación no habría democracia. ¿No es esto lo mismo que afirmar que el terreno de la democracia es aquel de las lógicas hegemónicas?

2º TESIS

Que el poder está arraigado en la hegemonía es, sin embargo, sólo una primera dimensión del vínculo hegemónico - una que hemos explicado en términos de la

asimetría entre la particularidad de la fuerza hegemónica y la universalidad de la tarea. Pero si eso fuera lo único que hay en un vínculo hegemónico, el apoyo popular a la fuerza que derroca al régimen visto, en términos de Marx, como el «crimen notorio de toda la sociedad», estaría limitado a ese acto de derrocamiento y no daría lugar a una identificación más permanente por la cual emergería una coincidencia entre la «revolución de la nación» y la «emancipación» de una clase particular de la sociedad civil. ¿Cuál es la raíz de esta más prolongada coincidencia sin la cual la «hegemonía» es inconcebible? Pienso que la respuesta debe buscarse en el hecho de que el régimen que es «un crimen notorio» está construido alrededor de una escisión interna en su propia identidad. Es, por un lado, este régimen *particular* pero, por el otro, si va a ser el crimen notorio de toda la sociedad, su propia particularidad debe ser vista como el símbolo de algo diferente e incommensurable con él: el obstáculo que impide a la sociedad coincidir con ella misma, llegar a su plenitud. Pensemos qué sucede cuando la sociedad se enfrenta con un desorden generalizado: lo que se necesita es *algún tipo* de orden y el contenido particular de la fuerza que lo provee se torna un asunto secundario. Lo mismo sucede con la opresión: si un régimen es visto como la encarnación del mal o la opresión *en general*, su nombre pierde tendencialmente su referencia concreta y se vuelve el nombre de un obstáculo que impide a la sociedad coincidir con ella misma. Esta es la razón por la cual la caída de regímenes represivos siempre libera fuerzas más grandes de las que, como evento concreto, puede manejar: como el régimen era visto como el símbolo de la opresión general, todos los grupos oprimidos viven por un momento la ilusión de que todas las demandas incumplidas - en todos los dominios - van a ser satisfechas.

Es importante señalar que esta dualidad del «crimen notorio» supone la referencia a un objeto para el cual, estrictamente, no corresponde un contenido literal. Orden, en nuestro ejemplo, es sólo el nombre para una plenitud ausente, el reverso positivo de una situación percibida negativamente como «desorden». Y lo mismo puede decirse de otros términos políticos como «justicia», «revolución», etc. Siendo el contenido de algo a lo que no le corresponde *necesariamente* un contenido, toma prestado tal contenido de una fuerza particular capaz de encarnar contingentemente esa universalidad vacía en algún momento particular en el tiempo. Esta es la definición misma de la operación hegemónica. Vemos por qué, en términos de Marx, la «emancipación» de un sector particular de la sociedad y la «revolución de la nación» pueden coincidir: porque esta última no tiene un contenido propio y sólo lo adquiere a través del desplazamiento tropológico hacia los objetivos de la fuerza hegemónica. Si queremos persistir en esta imagen retórica, podríamos decir que, *sensu stricto*, la operación hegemónica no es sólo tropológica sino que también pertenece al orden de la *cathachresis*, ya que no hay contenido literal para nombrar a lo que el *tropoi* se refiere.

Podemos decir, en este sentido, que la operación hegemónica sólo es posible en tanto nunca consigue lograr completamente lo que intenta - esto es, la fusión total entre la universalidad (plenitud) del espacio y de la fuerza que encarna tal momento universal. Porque si esta sutura total fuera posible, implicaría que el universal habría encontrado su propio e indisputado cuerpo y que, de allí en más, ninguna variación hegemónica sería posible. Esta incompletitud del juego hegemónico es lo que llamamos *política*. La posibilidad misma de una sociedad política depende de la afirmación

y reproducción de su indecidibilidad en la relación entre el universal y el particular. Es por esto que todas las versiones de un sociedad utópica en las que la esencia humana habría encontrado la reconciliación última con ella misma han estado invariablemente acompañadas por una u otra versión del fin de la política.

Pero esto también muestra que *la democracia es la única sociedad verdaderamente política*, porque es la única en la que la brecha entre el lugar (universal) del poder y las fuerzas sustantivas que contingentemente lo ocupan es requerida por la lógica misma del régimen democrático. En otros tipos de sociedad el lugar del poder no es visto como vacío, sino como esencialmente vinculado a una concepción sustancial del bien común. De este modo, las condiciones de la democracia, las condiciones de la hegemonía y las condiciones de la política son básicamente las mismas.

Podemos resumir nuestra segunda tesis en los siguientes términos: sólo hay hegemonía si la dicotomía universalidad/particularidad es constantemente renegociada: la universalidad sólo existe encarnando - y subvirtiendo - la particularidad pero, a la inversa, ninguna particularidad puede volverse política sin ser el locus de efectos universalizadores. La democracia, como resultado, como la institucionalización de este espacio de renegociación, es el único régimen verdaderamente político.

3^a TESIS

Hemos visto que la representación de un «crimen notorio» escinde la identidad del régimen que la encarna entre su contenido concreto, óntico, y su función de significar el obstáculo que impide a la sociedad reconciliarse con ella misma. Ahora, si hay un «crimen general» debe haber también una «victima general». La sociedad, sin embargo, es una pluralidad de grupos y demandas particulares. Entonces si va a haber un sujeto de cierta emancipación global, un sujeto antagonizado por el crimen general, sólo puede ser construido políticamente a través de la equivalencia de una pluralidad de demandas. Como resultado, estas particularidades también están escindidas: a través de su equivalencia no permanecen simplemente como ellas mismas, sino que constituyen un área de efectos universalizantes. La equivalencia supone que las demandas no pueden ser tratadas aisladas unas de otras, de una manera administrativa. Es su presencia al interior de una cadena de equivalencias con otras demandas lo que le da su carácter político: si prosperan prácticas despolitizantes, administrativas, en el campo de la pura particularidad, la articulación hegemónica de una pluralidad de demandas sólo puede ser satisfecha a través de cambios en las relaciones de fuerzas en una sociedad. Esto es lo que quería decir la distinción gramsciana entre clase corporativa y clase universal. Una cierta universalización de los actores sociales deriva de esta agregación de particularidades que es, en gran parte, lo exactamente opuesto a la homogeneización del sujeto emancipatorio en la noción marxiana de clase universal.

Así, tenemos un movimiento de contaminación mutua entre el universal y el particular. El universal (la plenitud de la comunidad) sólo puede ser representada a través de los objetivos del sector hegemónico. Será, en este sentido, una universalidad conta-

minada, particularizada. Pero la misma contaminación opera en el sentido contrario: como los objetivos del grupo hegemónico vienen a representar, a través de su universalización, una cadena de equivalencias más extendida que esos mismos objetivos, sus vínculos con las demandas originales de ese grupo se debilitan. Tenemos, en este caso, una universalización del particular. Podemos decir que, como resultado de esta doble contaminación: 1) cuando es más amplia la cadena de equivalencias que un sector hegemónico particular representa y cuando su nombre se vuelve cada vez más el *nombre para la emancipación global*, más débil serán los vínculos de ese nombre con su significado particular original y más se acercará al status de un significante vacío⁵; 2) como esta coincidencia total del universal y el particular es, sin embargo, imposible - dada la inadecuación constitutiva de los medios de representación - un resto de la particularidad no puede ser eliminado. El mismo proceso de nombrar, como no está constreñido por ningún límite conceptual a priori, es el que determinará retroactivamente - dependiendo de articulaciones hegemónicas contingentes - lo que es en efecto nombrado. Esto significa que la transición desde la emancipación política de Marx hacia la emancipación *total* nunca puede llegar. Esto nos muestra la tercera dimensión de la relación hegemónica: *ella requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la incommensurabilidad entre universal y particular, le permiten a este último tomar la representación del primero.*

En cuanto a la democracia, es precisamente esta tensión insoluble entre el universal y el particular lo que hace posible abordar algunas de sus aparentemente más intratables aporías. Una concepción puramente formalista de la democracia, privando a ésta de todo contenido substantivo, lleva a la paradoja de un abordaje enteramente procedural que hace posible abolir esos procedimientos como resultado de su seguimiento estricto. Pero emerge una paradoja de signo diferente si la democracia es tan estrechamente vinculada a un contenido substancial que hace desaparecer la posibilidad de toda rearticulación hegemónica. Ambas paradojas resultan en efecto de basar a la democracia en un terreno absoluto - procedural o substantivo - que no está determinado por un juego hegemónico. Si, por el contrario, nos situamos en esta última posibilidad, inmediatamente vemos que la tensión entre el universal y el particular es constitutiva de la democracia, ya que no hay principios universales que no estén tendencialmente vacíos y que, sin embargo, no retengan rastros de la particularidad que les da su contenido histórico específico. La democracia es simplemente el nombre del terreno de esa indecidibilidad entre contenido y procedimientos (*¿no es, por cierto, la separación de ambos una operación intelectual artificial?*) que nunca puede fundirse en un *clear-cut blueprint of society*. Dar algún tipo de prioridad suprahistórica ya sea a los procedimientos o a los contenidos es ponerlos más allá del poder, olvidando que las relaciones democráticas *son* relaciones de poder, ya que presuponen ese juego indecidible entre universalidad y particularidad que les da su específica dimensión hegemónica. Esto significa que la democracia requiere la producción social de significantes vacíos y las relaciones de equivalencia que suponen la propuesta y el retramiento del particular.

4º TESIS

Un corolario de nuestra previa conclusión es que la «representación» es constitutiva de la relación hegemónica. La eliminación de toda representación es ia ilusión que acompaña a la noción de emancipación *total*. Pero, en tanto la universalidad de la comunidad sólo se consigue a través de la mediación de una particularidad, la relación de representación se vuelve constitutiva. Encontramos aquí la dialéctica entre nombre y concepto. Si la representación pudiera llegar al punto de eliminarse a sí misma como momento significativo - esto es, si lo representativo fuera enteramente transparente para lo que representa - el «concepto» tendría una primacía indiscutible sobre el «nombre» (en términos de Saussure: el significado subordinaría enteramente al orden del significante). Pero en ese caso no habría hegemonía porque no se podría obtener su requisito, que es la producción de significantes tendencialmente vacíos. Para tener hegemonía necesitamos que los objetivos sectoriales de un grupo operen como el nombre de una universalidad que los trasciende - esta es la sinédoque constitutiva del vínculo hegemónico. Pero si el nombre (el significante) está tan sujeto al concepto (significado) que no es posible ningún desplazamiento en la relación entre ellos, no podemos tener ninguna rearticulación hegemónica. La idea de una sociedad totalmente emancipada y transparente, en la que se eliminaría todo movimiento tropológico entre sus partes constitutivas, supone el fin de toda relación hegemónica (y también el fin de la política democrática). Aquí tenemos una cuarta dimensión de la «hegemonía»: *el terreno en el que se expande es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de la constitución del orden social*. Esto explica por qué la forma hegemónica de la política tiende a generalizarse en nuestro mundo contemporáneo globalizado: como el descentramiento de las estructuras de poder tiende a incrementarse, cualquier centralidad requiere que sus agentes estén constitutivamente sobredeterminados - esto es, que siempre representen *algo más* de su mera identidad particular.

Esta es la razón por la cual el argumento de Claude Lefort que dice que con la democracia el lugar del poder se vuelve vacío debería ser suplementado, pienso yo, con la siguiente afirmación: la democracia requiere la constante y activa producción de ese vacío. Si lo nombres con los cuales la comunidad alcanza su imagen simbólica universal estuviesen tan sujetos a los *significados* particulares tal que la mediación representativa perdiese toda autonomía, tendríamos simplemente el fin de la democracia. Esto puede suceder de varias maneras: a través de la reemergencia de una sociedad jerárquica, a través de una clausura autoritaria, o simplemente a través de prácticas administrativas que tratan burocráticamente temas sociales, impidiendo que se transformen en el lugar de una confrontación política.

Pero decir que la democracia requiere la constante recreación de la brecha entre el universal y el particular, entre el espacio vacío del poder y las fuerzas pasajeras que lo ocupan - en otras palabras, que la democracia sólo puede florecer en un espacio construido hegemónicamente - es lo mismo que decir: 1) que las relaciones de representación son constitutivas de la democracia; 2) que la función de lo representativo no puede ser puramente pasiva, transmitiendo una voluntad constituida en algún otro lugar, sino que tiene que jugar un rol activo en la constitución de esa voluntad. Es sólo

a través de la agregación hegemónica de demandas - las cuales no tienden espontáneamente a unirse alrededor de un punto de confluencia a priori - que cierta universalidad emancipatoria puede ser constituida. Y entonces el nombre representando esa voluntad colectiva no es nunca la expresión pasiva de una unidad conseguida previamente; por el contrario, el nombre constituye retroactivamente la voluntad misma que reclama representar.

Es por esto que la democracia *representativa* no es un segundo mejor*, como pensaba Rousseau, sino que es la única *democracia posible*. Sus insuficiencias son en realidad sus virtudes, ya que es sólo a través de esas insuficiencias que puede ser recreada la visibilidad de la brecha entre universalidad y particularidad - sin la cual la democracia es impensable. Esa es también la razón porque los intentos de homogeneizar el espacio social en el que opera la democracia (la clase universal en Marx, la disolución de la diversidad social en una esfera pública unificada en el jacobinismo) tienen necesariamente un déficit democrático. La democracia enfrenta el desafío de tener que unificar voluntades colectivas en espacios políticos de representación universal, haciendo compatible tal universalidad con una pluralidad de espacios sociales dominados por el particularismo y la diferencia. Esta es la razón por la que democracia y hegemonía se requieren mutuamente.

Esbocemos algunas conclusiones para cerrar nuestro análisis. Deberíamos centrarnos en tres temas que hemos mencionado en las páginas previas y que están estrechamente vinculados con la experiencia contemporánea de las prácticas democráticas, de sus limitaciones pero también de la potencialidad que abren a nuevas formas de construcción de espacios comunitarios.

El primer tema concierne a los juegos de lenguaje que es posible jugar con las dicotomías básicas alrededor de las cuales ha estado organizada la teoría democrática clásica. Para un punto de vista clásico, cuanto más democrática sea una sociedad, más absoluta será la oposición entre el poder y la plenitud de la comunidad. Hemos visto, sin embargo, que ese poder, como el medio a través del cual se muestra la incommensurabilidad entre particularidad y universalidad, no es la antípoda sino la condición de la democracia. El poder, sin duda, supone dominación; pero la dominación muestra, a través de la contingencia de sus orígenes, sus propios límites: sólo hay dominación si ésta abre la posibilidad de su derrocamiento. A la inversa, sólo hay emancipación si lo que es emancipado no es una esencia recuperada en última instancia, sino, en cambio, una nueva *instantiation* en el juego indecidible dominación/emancipación (hegemonía). O, para ponerlo en otros términos que quieren decir lo mismo: sólo hay emancipación si el orden óntico a ser emancipado nunca agota, en algún tipo de *Aufhebung* fundamental, lo que está implicado en la lógica emancipatoria. Nuevamente: sólo hay emancipación si no hay auto-determinación última, si la brecha entre necesidad y libertad nunca es finalmente salvada. El nombre de esta asimetría puede ser llamado - dependiendo de la dimensión que queramos enfatizar - ya sea democracia, poder o hegemonía.

El segundo tema - relacionado con nuestras presentes urgencias en sociedades posmodernas - concierne al conjunto de problemas que han sido resumidos bajo el término «globalización». La actitud dominante de la izquierda vis-a-vis este tema ha sido principalmente defensiva y negativa. Un orden globalizado sería uno en el cual

hay una total concentración del poder, por un lado, mientras que en el otro hay solamente una fragmentación de fuerzas sociales. Lo que quiero sugerir es que el problema es mucho más complejo que eso: que si ciertamente hay una crisis de los viejos esquemas dentro de los que se constituyeron centros de poder, actores y estrategias sociales, no hay un nuevo esquema emergente claramente definido de poder - hay, en cambio, un terreno más radicalmente indecidible como condición para el pensamiento estratégico. Un universo peligroso, ciertamente, pero no uno en el que el pesimismo sea una respuesta pensable.

Finalmente, y por las mismas razones, no pienso que la pluralidad y fragmentación de las identidades y actores sociales en el mundo contemporáneo deberían ser una fuente de pesimismo político. Los indicadores tradicionales de certeza están indudablemente desintegrándose y los límites *sociales* de la lógica hegemónica están claramente replegándose. Pero esto no sólo muestra los peligros sino también las potencialidades de la democracia contemporánea. «Les jeux sont faits», pero precisamente por eso uno no debería considerarse un perdedor de antemano. Especialmente, uno tiene que recordar siempre que las victorias y derrotas colectivas tienen lugar en gran medida al nivel del imaginario político. Construir una perspectiva política, en las nuevas condiciones, en la cual el mantener abierta la brecha entre universalidad y particularidad se vuelve la matriz misma del imaginario político, es el verdadero desafío que enfrenta la democracia contemporánea. Una aventura peligrosa, sin duda, pero de la cual depende el futuro de nuestras sociedades. En 1923, Ortega y Gasset comenzó la publicación de la *Revista de Occidente* con las siguientes palabras: *'There are, in the Western air, dissolved emotions of travelling: the excitement of departing, the tremor of the unknown adventure, the illusion of arriving and the fear of getting lost'*

*Traducción de Sebastián Barros
Universidad Nacional de Villa María*

1 Algunas secciones de este trabajo fueron publicadas en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality* (Londres: Verso, 2000)

2 Véase mi libro *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996. [N.T. Hay traducción castellana Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.]

3 Karl Marx "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción" en Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1986, p. 14-15.

4 *Op. cit.* p. 13.

5 Véase mi ensayo «Why do Empty Signifiers Matter to Politics?» en *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, pp. 36-46. [N.T. Hay traducción castellana en Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.]

* NT: *a second best*, la segunda opción, pero no tan buena como la primera.

Límites Neoliberales a la IP en Perú

Leopoldo Rodríguez Boetsch*

DESDE mediados de los años 70, un proceso de transformación democrática parece manifestarse a nivel mundial, generando gran interés entre políticólogos. Lo que Huntington (1991) llamó la Tercer Ola de democratización, ha probado ser sumamente resistente frente a condiciones aparentemente adversas.¹ Alrededor del mundo, pero principalmente en el medio académico de los Estados Unidos, ha surgido una nueva rama de la Ciencia Política en el estudio de teorías de democratización.² En un gran número de naciones, la Tercera Ola coincide con la implementación de políticas económicas de corte neoliberal, lo que ha llevado a que las teorías de democratización, casi invariablemente, tomen la apertura de mercados y liberalización de la economía como un inseparable dúo. Hay quienes advierten de los peligros a la estabilidad de la democracia presentados por el alto costo social de las medidas neoliberales, pero sus advertencias pasan desapercibidas en el gran festejo del doble triunfo de la democracia y el capitalismo.³ Dar por sentada una estrecha relación entre el neoliberalismo y la democracia debería causar sospecha ya que es bien conocido el antagonismo entre el liberalismo y diversos movimientos democráticos.⁴ En el presente artículo me propongo cuestionar la relación entre el neoliberalismo y la democracia que proponen los teóricos de la democratización. Comienzo mediante el estudio de la teoría política del neoliberalismo, procedo con el análisis de su implementación como política de gobierno y finalizo con una discusión sobre el sentido y significado de una democracia de carácter neoliberal.

ORÍGENES DE LA TEORÍA POLÍTICA NEOLIBERAL

Podemos definir al neoliberalismo como la doctrina económica que favorece la liberación de las fuerzas de mercado. Se lo asocia generalmente con políticas de privatización, desregulación, libre comercio internacional y la globalización de mercados financieros y de producción. El neoliberalismo básicamente constituye una es-

* Leopoldo Rodríguez Boetsch. Es profesor de economía en la Universidad del Este del Mediterráneo, Chipre del Norte. Nacido en Buenos Aires, Argentina, vivió parte de su infancia y adolescencia en la Ciudad de México. En 1999 se recibió de doctor en economía de la Universidad de Texas-Austin. A partir de Septiembre será catedrático en la Universidad Estatal de Portland, EE.UU.

trategia para la acumulación del capital a nivel global, lo cual a resultado en que se le preste mayor atención a su dimensión económica. Sin embargo, su dimensión política es igualmente importante ya que la acumulación del capital requiere condiciones políticas adecuadas. Debemos recordar que las políticas neoliberales irrumpen en la esfera pública a fines de los 70 y principios de los 80 en respuesta a la precipitosa caída del Keynesianismo como doctrina económica y del estado Keynesiano como institución política. Es en las críticas al Keynesianismo y las raíces políticas de su crisis donde encontramos información sobre la teoría política del neoliberalismo.

En el período entre la Segunda Guerra Mundial y comienzos de los años 70, las ideas Keynesianas disfrutaron de absoluta supremacía sobre otras doctrinas económicas en los países no comunistas. El estado Keynesiano había logrado incorporar ideas de armonización de clases en un sistema institucional que gobernó por más de 30 años. Bajo el estado Keynesiano hubo rápido crecimiento económico y una aparente paz social, principalmente en los países desarrollados, pero también en muchos de aquellos en vías de desarrollo. El antagonismo de la clase trabajadora y sus organizaciones al capitalismo parecía sojuzgado por políticas que alentaban la distribución de los beneficios del crecimiento de la productividad. A pesar de su posición predominante, el Keynesianismo fue severamente criticado. Frederick Hayek y Milton Friedman quizá sean los críticos más conocidos del Keynesianismo durante el apogeo de su hegemonía. Sus ataques son dirigidos principalmente al rol que el Keynesianismo provee al estado en detrimento de las libertades económicas del individuo. Las ideas de Friedman, particularmente en referencia a la teoría política del neoliberalismo, están claramente expresadas en su libro *Capitalismo y Libertad*. El monetarismo, una doctrina económica producto del pensamiento de Friedman, emerge a fines de los 70 como una atractiva alternativa a un Keynesianismo en crisis, y ha tenido una duradera influencia en la formulación de políticas neoliberales.

Al centro de la relación democracia-neoliberalismo está la afirmación de que toda transacción de mercado es puramente voluntaria. La gente libremente elige entrar en una transacción, y lo hará tan sólo si la considera benéfica. Friedman considera que el mercado es un «sistema de representación proporcional. Es como si cada hombre pudiera votar por el color de corbata que quiere y obtenerla; el no tiene que ver que color quiere la mayoría y entonces, si está en la minoría, someterse.» (Friedman 1962:15) Desde su punto de vista las transacciones de mercado son verdaderamente democráticas porque son voluntarias y un dólar no puede contar por más que un dólar. Nadie puede forzar a otro a gastar un dólar y el color de la piel o la religión de aquel con un dólar es irrelevante. La gente básicamente elige libremente y emite su voto mediante la demanda de productos. En cambio el estado usa la coerción para cumplir sus funciones. Aún si todas las decisiones de estado pudieran sujetarse a consultas, salvo aquellos extraños casos cuando haya unanimidad absoluta, siempre habrá una minoría que tendrá que aceptar la decisión de la mayoría. Friedman (1962:15) nos advierte que «el peligro más fundamental para la libertad es el poder de coerción.» El poder coercivo del estado queda como el polo opuesto a la libertad suministrada por el mercado.

Según Friedman, para proteger la libertad del estado, las fuerzas de mercado deben contener al rol de la política en la sociedad. «La preservación de la libertad requiere la eliminación de la concentración del poder en su máximo alcance y la dispersión y

distribución de cualquier poder que no pueda ser eliminado - un sistema de controles y balance.» (Friedman 1962:15) Friedman reconoce que existen áreas de legítima intervención del estado, pero procura reducirlas al mínimo para eludir la pérdida de libertad implícita en decisiones políticas. «El mercado reduce enormemente el número de problemas que se deben de decidir por medios políticos, y así minimiza el papel que el gobierno debe de tomar directamente en el juego.» (Friedman 1962:15) Cuando el estado expande la arena de la política, sobrepasando sus límites y entrando en la arena de lo económico, las fuerzas de mercado deben de ser activadas para prevenir una reducción de la libertad. «Mediante la separación de la organización económica del control de la autoridad política, el mercado elimina esta fuente de poder coercivo. Permite a la fuerza económica actuar como control del poder político y no ser su refuerzo.» (Friedman 1962:15) En breve, Friedman cree que la libertad se da en el campo de lo económico, donde los mercados, si se les permite operar sin impedimentos de fuerzas políticas, no sólo producirán resultados eficientes económicamente hablando, sino también prevendrán la excesiva concentración del poder en unos pocos individuos o grupos.

El análisis de Friedman cobró relevancia a principios de los años 70, cuando el sistema Keynesiano entra en una severa crisis. Académicos analizando la dimensión política de la crisis del estado Keynesiano confirmaron la preocupación de Friedman con la intervención del estado en la economía, llegando a recomendaciones similares. Mientras que Friedman proveyó el marco para una teoría política del neoliberalismo, los analistas de «la crisis de la democracia» exploraron aquellos aspectos del estado Keynesiano que eran particularmente intolerables. Un informe de la Comisión Trilateral que tiene como autores a Jiji Watanuki, Michel Crozier y Samuel Huntington (1975) es sumamente informativo respecto al punto de vista predominante en los círculos gobernantes del momento. Los autores encuentran que la democracia capitalista, particularmente cuando se la acompaña de políticas económicas Keynesianas, contiene la semilla de la auto-destrucción e ingobernabilidad porque erosiona las herramientas de control social tradicionales, socavando la legitimidad de diversas formas de autoridad y permitiendo la sobrecarga de demandas sociales sobre el estado. (Crozier et al 1975:8) La expansión del sector público y los sindicatos fueron vistos como importantes pulpitós contribuyentes a la crisis económica y la turbulencia política. (Crozier et al 1975:103) Pero no era tan sólo la expansión de las actividades del estado que representaban un problema, sino que la excesiva sensibilidad del estado a las presiones democráticas. El informe encuentra la habilidad de diversos grupos sociales para presionar al estado como la principal amenaza a la acumulación del capital.

La expansión de la participación en la sociedad se refleja en marcados niveles superiores de auto-conciencia por parte de negros, Indios, Chicanos, grupos étnicos blancos, estudiantes y mujeres - todos ellos se movilizaron y organizaron en nuevas maneras para alcanzar lo que consideran son su apropiada porción de la acción y los beneficios. (Crozier et al 1975:61)

Fue entonces un «exceso de democracia» y no exclusivamente la intervención del estado lo que llevó a la crisis. (Crozier et al 1975:113) El informe concluye que la movilización social «creó una 'sobrecarga' en el gobierno y la desbalanceada expansión de las actividades del gobierno, [haciendo] difícil, sino imposible, que un gobier-

no democrático pudiera reducir el gasto, subir impuestos, y controlar precios y salarios.» (Crozier et al 1975:161)

La filosofía política de Friedman tuvo una clara influencia en el análisis de la «crisis de la democracia.» El problema del Keynesianismo fue identificado en la expansión de las decisiones políticas a la arena económica bajo la presión de movimientos sociales de corte democrático. El asumir excesivas responsabilidades dejaron al estado Keynesiano incapaz de contener demandas sociales, convirtiéndose en inefectivo como regulador de la acumulación del capital.

La política económica Keynesiana dejó gran parte de las variables económicas abiertas a la manipulación política - demandas democráticas no acarreaban responsabilidades equivalentes en aquellos que las hacían respecto a las leyes de escasez económica . (Crouch 1979:16)

Severas dislocaciones en la esfera económica continuarán y se empeorarían mientras el estado continuara abierto a las presiones democráticas por la redistribución de ingresos. Una restructuración mas conduciva a la acumulación del capital requeriría no sólo la desahución del Keynesianismo de los más altos escaños del poder, sino que principalmente el aislamiento de aquellos con poder de decisión de las demandas populares que se llevan a cabo en la arena política. La renovación de la acumulación requería la eliminación de decisiones públicas del área política en general, y de la arena de política democrática en particular. Soluciones de libre mercado tendrían que implementarse donde la política había reinado. En las pocas áreas donde mecanismos de mercado no fueran adecuados, la toma de decisiones debería de aislarse de las presiones democráticas, y en lo posible, traducirse en reglas que involucren un mínimo de discreción.

En 1962 Friedman había propuesto despojar a la Reserva Federal de los Estados Unidos (equivalente al Banco Central) de todo poder discrecional sobre el dinero en circulación mediante la imposición de reglas técnicas aplicadas por economistas profesionales. Aunque la política monetaria nunca alcanzó este estricto método basado en reglas, la despolitización de la política monetaria era vista en los años 70 como un digno objetivo:

El rígido control del dinero en circulación y el aislamiento de bancos centrales de influencias democráticas son vistos como las nuevas barreras que limitarán la habilidad de demandas populares de influir políticas públicas (Crouch 1979:16)

La llegada de Paul Volcker a la dirección de la Reserva Federal de los Estados Unidos en 1979, marca inequívocamente la inauguración de políticas monetaristas en las mas altas esferas del gobierno Norteamericano, y con ello un definitivo giro hacia políticas neoliberales a nivel mundial.

Proyectos similares surgieron para despolitizar radicalmente la política fiscal. Dónde muchas voces pedían terminar con el gasto anti-cíclico Keynesiano, Buchanan y Wagner (1977) proponían una medida aún más drástica: la introducción de un artículo requiriendo el balance del presupuesto en la constitución de los Estados Unidos. El artículo hubiera despojado completamente a las fuerzas políticas de control alguno sobre un importante instrumento de política económica y hubiera impuesto disciplina de mercado a representantes electos democráticamente. A pesar del gran apoyo a esta medida proveniente de poderosos círculos conservadores, el artículo no llegó a ser votado en

el congreso Norteamericano. Sin embargo, el ascenso de Ronald Reagan a la presidencia en 1981 llevó a una particular versión del conservadurismo fiscal al poder, inicialmente reduciendo el gasto social como porcentaje del gasto total, y eventualmente socavando la habilidad del congreso y la presidencia a mantener un déficit presupuestario.⁵

Simultáneamente, había economistas trabajando arduamente en el desarrollo de modelos que demostrarán que el estado tiene un fuerte impacto negativo en la eficiencia. Anne Krueger (1974) y Jagdish Bhagwati (1982) propusieron modelos de «comportamiento de búsqueda de renta» y «actividades de búsqueda de ganancia directamente no productiva» como nuevas categorías de análisis para explicar la necesidad de recortar el rol de estado en la sociedad. Al cuerpo de teoría que se ha tejido alrededor de estos conceptos se le llama «política económica neoclásica» o «teoría de elección pública.»⁶ El estado es visto como un títere potencial de intereses especiales, reforzando la visión del estado y la política, promulgado por Friedman. Desde este punto de vista el mercado es un bien público. Mientras que las reformas neoliberales benefician a la sociedad en general, algunos grupos resisten las relaciones de mercado porque la intervención del estado les provee de protección contra fuerzas de mercado adversas. El estado politiza las actividades económicas mediante la intervención, creando oportunidades de corrupción y enajenación de fondos que resultan en ineficiencias alocativas y de producción. Estas teorías fueron rápidamente adaptadas para su aplicación a países en vías de desarrollo, jugando un importante papel en el cambio a políticas neoliberales.⁷ En su conjunto han proporcionado una acerba crítica a las teorías de desarrollo tradicionales que llama al desmontaje del estado intervencionista en las economías de los países en vías de desarrollo y un regreso a los incentivos de mercados como motor del desarrollo.⁸ Como resultado, el neoliberalismo desplazó a las teorías de desarrollo económico tradicionales como fuente de inspiración alrededor del mundo.

CRÍTICA A LA TEORÍA POLÍTICA NEOLIBERAL

La teoría política neoliberal ve al estado como una entidad coerciva predispuesta a la corrupción, susceptible a la manipulación de intereses especiales y después de todo ineficiente. El mercado, nos dicen, es conducente a resultados imparciales que además son eficientes. Pero el neoliberalismo promueve la expansión de mecanismos de mercado para resolver cuestiones sociales, y subsecuentemente el recorte de la política, no sólo por la eficiencia, sino también en el interés de la libertad y la democracia. Para evaluar el mérito de la teoría política neoliberal debemos reconsiderar críticamente los conceptos de política, libertad y democracia presentados por el modelo.

El neoliberalismo ve a la inserción del estado en asuntos económicos como legítima en tan sólo unas cuantas circunstancias relacionadas a la producción de bienes públicos. En la mayoría de los casos el poder político, ya sea en las manos del estado o individuos, es visto como una amenaza a la libertad. El mercado encarna la libertad porque las transacciones que lo forman son voluntarias y descentralizadas. El poder político representa una amenaza al estado, no porque se concentre en el estado, sino

porque es capaz de ejercer presiones para la distribución de recursos mediante lógicas fuera del mercado, aún cuando esté disperso en un gran número de gente y organizaciones tales como los sindicatos, movimientos estudiantiles, movimientos étnicos, etc. La versión del neoliberalismo a todo sistema de gobierno, democrático o no, que pueda llevar a la redistribución de la riqueza se debe en la primada de la propiedad privada para la acumulación del capital. Para prevenir transgresiones de la libertad, el estado o cualquier otra entidad con poder político debe ser balanceada por el poder del mercado. Después de todo el mercado mismo es la encarnación de la libertad y la democracia ya que cada dólar cuenta como un voto. Para prevenir la peligrosa acumulación del poder político, el cual es visto como coercivo por naturaleza propia, la esfera política debe ser contenida por el disperso y voluntario poder del mercado.

Inmediatamente podemos identificar muchos problemas de la visión neoliberal de la política. Un sistema de controles y balances entre cuerpos gubernamentales es una bien conocida característica de democracias liberales, pero el balance debe de existir entre entidades políticas que directa o indirectamente responden a los ciudadanos. Mientras que el neoliberalismo reclama limitar la esfera de la política, la democracia liberal llama a que se prevenga una excesiva concentración del poder político en una u otra entidad del estado, no la reducción del estado en sí mismo y mucho menos de la política. A pesar de que las dos versiones del balance del poder no se contradicen, la conceptualización neoliberal, claramente difiere de la liberal. Al empujar por reducir la política y expandir el mercado, el neoliberalismo promueve formas de participación y representación económicas en detrimento de formas políticas. Según el neoliberalismo, la democracia es la oportunidad brindada por el poder de compra del dinero de elegir el color de un automóvil, o el sabor del helado. Un prerequisito es el poder participar de transacciones de mercado mediante la tenencia de suficiente dinero para entrar en intercambio. Aquí se derrumba la proposición neoliberal sobre la naturaleza democrática del mercado. La equidad de dólares en el mercado no puede ser comparada con la equidad política de todos los ciudadanos, un concepto esencial en la formulación de la democracia liberal. Grandes diferencias de riqueza, una característica no solo común a economías dominadas por el mercado, sino también reforzada por su expansión, implica que alguna gente puede participar, y por lo tanto influir los resultados económicos mucho más que otros, difícilmente una característica de la democracia y la libertad. La versión neoliberal de la democracia beneficia a individuos y grupos que son capaces de amasar riqueza como medio de participación en el mercado, y socava la posición de individuos que poseen poco más que su poder político y derechos de asociación. Mientras más se aleje la política del centro de toma de decisiones de la sociedad, mayor será la pérdida de poder de aquellos sin poder de mercado. Cuando un estado democrático, conformado principalmente por cuerpos políticos elegidos por la población basados en el *dictum* de «una persona, un voto,» cede el poder al mercado, donde se le da prioridad a la propiedad privada, el resultado es un incremento en la brecha que separa a la élite económica de la masa de la población. La afirmación de Friedman de que el mercado es democrático no solo se revela como farsa, sino que resulta ser un velo que oculta la oligárquica, o más precisamente plutocrática naturaleza del neoliberalismo.⁹

DEMOCRACIA NEOLIBERAL

Queda en pie la pregunta referente a que sistema de gobierno es preferido por el neoliberalismo. Robert Barro, un hombre de impecables credenciales neoliberales, es bastante explícito respecto a sus preferencias. El nos advierte que la democracia exhibe una «tendencia del voto mayoritario en apoyo de programas que redistribuyen el ingreso de ricos a pobres.» (Barro 1996:2) Por otro lado, «régimenes autoritarios pueden parcialmente evadir estos inconvenientes de la democracia. Nada en principio impide a gobiernos no democráticos mantener libertades económicas y propiedad privada.» (Barro 1996:2) Economistas neoliberales no encuentran objeción a gobiernos autoritarios mientras se proteja a los mercados y sus prerrogativas. Los poderes de coerción de estados autoritarios pueden llegar a ser esenciales para contener demandas populares e imponer políticas favorables al mercado como fuera el caso de Chile bajo Pinochet. Aunque sería una exageración reclamar que Barro representa puntos de vista común a todos los analistas neoliberales, parece que el neoliberalismo está cómodo con un régimen autoritario mientras las libertades económicas sean respetadas. El apoyo dado por conocidos economistas neoliberales a la temprana implementación de políticas neoliberales por régimenes autoritarios en el Cono Sur apoyan esta percepción.¹⁰

El único problema que Barro ve en el autoritarismo es que no existe fórmula alguna para prevenir que dictadores transgredan las libertades económicas, dejando las puertas abiertas al estado para volver a una posición dominante. A pesar de que la democracia representa una potencial amenaza a las libertades de mercado debido a demandas populares para la distribución de recursos por medios políticos, ésta sería preferible si se la pudiera edificar de tal manera que las demandas populares estuvieran controladas mediante límites al papel que la política puede jugar en la sociedad. En un estudio económétrico sobre la relación entre la libertad política y el crecimiento económico, Barro (1996:6) encuentra «alguna indicación de una relación no-lineal en la cual mayor democracia incrementa el crecimiento cuando las libertades políticas son débiles, pero disminuye el crecimiento cuando una cantidad moderada de libertad ha sido obtenida.» Barro nos dice que el nivel de libertad política existente en México y Taiwán en 1994 es óptimo para la acumulación del capital porque «mayor expansión de la democracia crea presiones por programas sociales que redistribuyen la riqueza. Estos programas diluyen incentivos para la inversión y el esfuerzo de trabajo y por ende son adversos al crecimiento.» (p. 6) El mensaje de Barro es sumamente claro. La democracia debe ser contenida para favorecer la acumulación del capital. Existen estrictos límites sobre el grado de democracia que puede ser permitido si habrá crecimiento económico y acumulación de capital. Haciendo eco de las conclusiones de Crozier et al (1975), Barro encuentra al «exceso de democracia» contraproducente.

Una nueva pregunta surge. ¿Cuál es el nivel de libertad política adecuado para la democracia neoliberal? Los límites están aparentemente determinados por lo que el neoliberalismo considera las necesidades de acumulación del capital. La creación de políticas económicas debe quedar fuera del alcance de presiones populares, mediante legislación cuando fuera posible, o mediante la creación de barreras artificiales cuando no. Las leyes hubieran de garantizar un Banco Central independiente, el estricto

acatamiento de políticas de cambio de moneda extranjera (Ley de Convertibilidad), la disminución del poder de los sindicatos (Ley de Flexibilidad Laboral), la sacrosantidad de la propiedad privada, la extensión de derechos privados sobre propiedades previamente colectivas o públicas (privatizaciones), un presupuesto sin déficit (Ley de Responsabilidad Fiscal), etc. Otras barreras a la participación popular en decisiones de índole económico pudieran incluir el bloquear el acceso de representantes populares a los mas altos cargos con poderes de decisión, el uso de métodos indirectos para la elección de representantes tales como el uso de colegios electorales o distritos electorales con un solo miembro, la criminalización y hostigamiento de movimientos sociales, o la creación de «superministros» con poderes legislativos ala Cavallo. La responsabilidad de crear políticas públicas recaería en grupos de profesionales, quiénes convencidos de la superioridad del conocimiento que han adquirido mediante su entrenamiento técnico, están «dispuestos a violar los deseos del electorado o disavenir con superiores burocráticos.» (Markoff 1996:119). Para mantener barreras a la participación popular en la toma de decisiones, gobiernos neoliberales también hacen uso de la disminución de libertades políticas tales como la imposición de decretos presidenciales, o la reducción de las libertades de expresión, prensa y asamblea. El nivel de democracia y libertad política se vuelven una función de las necesidades del mercado. Donde las presiones para redistribuir la riqueza son altas, representando una amenaza a principios neoliberales de propiedad privada, supremacía de mercado y acumulación de capital, las libertades políticas serían necesariamente reducidas para prevenir qué impulsos democráticos se lancen al cuello del orden neoliberal.

La democracia neoliberal se muestra principalmente preocupada con la protección de libertades económicas al mismo tiempo que exhibe un alto desagrado por la participación política abierta y directa. ¿Qué relación tienen estos rasgos con la democracia liberal? Una característica en común es el alto valor que se le da en ambas a la propiedad privada y otros derechos asociados con la misma. El raciocinio íntegro del neoliberalismo, tanto como doctrina económica o política, se desarrolla alrededor de este concepto. Sin embargo, la democracia liberal requiere otros elementos de libertad individual y gobierno de leyes que en ocasiones contradice los objetivos neoliberales. En el esfuerzo de liberar a la sociedad del poder coercivo de la política y el estado, el neoliberalismo no duda en atrepellar derechos individuales, particularmente aquellos de carácter político. Dado que el objetivo del neoliberalismo es el restablecer la acumulación del capital en tierra firme, y no el establecimiento de un régimen basado en el gobierno de leyes y libertades políticas, no debería de sorprendernos que las democracias neoliberales no se conformen a definiciones de democracia liberal. A pesar de la obvia contradicción en términos, el concepto de la democracia «iliberla» de Zakaria (1997) se puede aplicar fácilmente a muchos regímenes neoliberales. Zakaria (1997:22) usa como ejemplos a varios regímenes con credenciales claramente neoliberales tales como la Argentina bajo Menem y el Perú bajo Fujimori. Zakaria los define como regímenes que «rutinariamente ignoran límites constitucionales sobre su poder y le privan a sus ciudadanos de derechos básicos y libertades.» (p. 33) ¿Esto significa que la democracia «iliberla» de Zakaria es equivalente a la democracia neoliberal? Zakaria (p. 34) respondería en negativo ya que está convencido que la exitosa introducción de reformas económicas requiere liberalismo constitucional para «proteger derechos in-

dividuales y crear un marco de ley y administración.» Falla en reconocer que aunque la democracia neoliberal requiere la protección de derechos individuales en particular, principalmente de propiedad privada y otras libertades económicas, puede ser necesario que otros derechos sean pisoteados para incrementar las posibilidades de éxito de las reformas económicas.

Barro contribuye a la formulación de una alternativa. Sugiere que «naciones con un alto nivel de vida tienden a desarrollar niveles de democracia más alto con el tiempo.» (Barro 1996:7) Consecuentemente, diversos grados de democracia pueden ser adecuados para diferentes niveles de desarrollo económico si se quiere fomentar el proceso de acumulación y crecimiento económico. «Los países avanzados del Oeste contribuirían más al bienestar de naciones pobres mediante la exportación de sus sistemas económicos, especialmente derechos de propiedad y libre-mercados, que exportando sus sistemas políticos, los cuales fueron típicamente desarrollados después de que niveles razonables de vida fueran adquiridos.» (Barro 1996:11) Según Barro no son las libertades civiles en general las que deben de ser protegidas, sino aquellas que dan pie a relaciones capitalistas de producción y a un mercado fuerte. Tan sólo cuando el mercado ha adquirido un papel dominante y ejerce control hegemónico sobre la sociedad, podrán establecerse otros derechos individuales asociados con libertades políticas. Desde este punto de vista las libertades políticas deben ser suministradas a la población en general tan sólo cuando la esfera política ha sido suficientemente reducida para garantizar la absoluta supremacía de relaciones de mercado para la producción y la distribución. La importancia de estas ideas para la democracia neoliberal no se puede exagerar. El neoliberalismo puede encontrar a la democracia liberal aceptable bajo ciertas condiciones, pero la democracia debe ser limitada y llevada a empujones a un estado «iliberl» si fuese necesario cuando los objetivos neoliberales se ven amenazados por presiones populares.

La figura de la democracia neoliberal emerge como un sistema político sumamente restringido dentro de los límites de la acumulación dictaminados por mercados y sus funcionarios, los economistas neoliberales. Para sociedades con altos niveles de desigualdad, donde las presiones populares para la redistribución de la riqueza suelen ser altos, regímenes neoliberales rápidamente adoptaran métodos de democracias «iliberales» para poder llevar a cabo y proteger sus reformas económicas. En sociedades donde hay una larga tradición de dominación del mercado, o una mejor redistribución de la riqueza, o son simplemente más ricas y por lo tanto más capaces de responder a demandas, las presiones populares para la redistribución de la riqueza pueden ser contenidos dentro de los parámetros de la democracia liberal. Sin embargo, haber alcanzado un alto grado de desarrollo material en conjunto con la democracia liberal no implica verdadera participación ciudadana. El surgimiento del neoliberalismo a nivel mundial, que se benefició de la caída del estado Keynesiano como marco institucional favorecido, ha resultado en la implacable expansión de la esfera del mercado, a menudo en detrimento de las libertades políticas.

Aún en aquellos regímenes que presentan todas las señales de democracia liberal tales como el gobierno de leyes, el balance de poderes políticos, y el respeto a los derechos individuales, el surgimiento del neoliberalismo socava la capacidad del ciudadano común de convertirse en un efectivo participante de las decisiones que dan

rumbo a la sociedad. Los canales a través de los cuales individuos y la sociedad civil pueden influir al gobierno, y la capacidad del estado para responder a estas demandas, casi por definición, han sido prácticamente eliminadas mediante la introducción de políticas neoliberales. No nos olvidemos que el objetivo original del neoliberalismo en la arena política es reducir su alcance y con ello proteger a quiénes toman decisiones de las presiones populares. El neoliberalismo, mediante la erosión de la esfera de la política y la exaltación del mercado, mina la importancia de derechos individuales y libertades políticas, inevitablemente haciendo de la democracia un sistema puramente de procedimiento y no de participación.¹² Tourine (1997:8) nos advierte que la democracia «puede ser destruida desde dentro cuando el poder queda bajo el control de oligarquías o partidos que acumulan recursos económicos o políticos para imponer sus preferencias en los ciudadanos, quienes han sido reducidos al papel de votantes.» A medida que la democracia neoliberal avanza, la sociedad es arrastrada al cinismo de encuestas electorales que carecen de significado alguno, cada vez mas lejos del ideal del gobierno para y por el pueblo.

Obras citadas:

- Barro, Robert. 1996. *Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society*. The MIT Press, Cambridge.
- Bhagwati, Jagdish. 1982. "Directly Unproductive Profit-Seeking (DUP) Activities." *Journal of Political Economy*. Vol. 90, October, pp. 988-2002.
- Bobbio, Norberto. 1989[1985]. *Liberalismo y Democracia*. (Translation: José Fernández Santillán). Fondo de Cultura Económica, México.
- Borón, Atilio. 1996. "Democracy or Neoliberalism?" *Boston Review*. October/November.
- Borón, Atilio. 1995. *State, Capitalism, and Democracy in Latin America*. Lynne Rienner Publishers, Boulder.
- Buchanan, James and Richard Wagner. 1977. *Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes*. Academia Press, New York.
- Colander, David (Ed.). 1984. *Neoclassical Political Economy: The Analysis of Rent Seeking and DUP Activities*. Ballinger, Cambridge.
- Crouch, Colin (Ed.). 1979. *State and Economy in Contemporary Capitalism*. Croom Helm, London.
- Crozier, Michael; Samuel Huntington and Jiji Watanuki. 1975. *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracy to the Trilateral Commission*. New York University Press, New York.
- Diamond, Larry; Jonathan Hartlyn, Juan Linz and Seymour Lipset (Eds.). 1999. *Democracy in Developing Countries: Latin America*. Second Edition. Lynne Rienner, Boulder.
- Diamond, Larry and Marc Plattner (Eds.). 1996. *The Global Resurgence of Democracy*. Second Edition. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*. The University of Chicago Press, Chicago.
- all, David and Jan-Willem Goudriaan. 1999. «Privatization and Democracy.» *Working Papers on Local Governance and Democracy*. No. 1, pp. 60-68.
- Hamilton, Nora. 1997. "Thinking Globally, Acting Nationally: Political Reconfiguration in an Era of Economic Restructuring." Conference paper delivered at the 1997 Latin American Studies Association meeting, Guadalajara, México, April 17-19.
- Hayek, Friederich. 1960. *The Constitution of Liberty*. Routledge, London.
- Huntington, Samuel. 1991. "Democracy's Third Wave." *Journal of Democracy*. Vol. 2, Spring.
- Karl, Terry Lynn. 2000. "Economic Inequality and Democratic Instability." *Journal of Democracy*. Vol. 11, No. 1, pp. 149-156.
- Krueger, Anne. 1997. "Trade Policy and Economic Development: How We Learn." *American Economic Review*. Vol. 87, No. 1, pp. 1-22. March.

- Krueger, Anne. 1974. "The Political Economy of the Rent-Seeking Society." *American Economic Review*. Vol. 64, No. 3, June, pp. 291-303.
- Lal, Deepak. 1983. *The Poverty of Development Economics*.
- Mainwaring, Scott. 1999. "The Surprising Resilience of Elected Governments." *Journal of Democracy*. Vol. 10, No. 3, pp. 101-114.
- Markoff, John. 1996. *Waves of Democracy*. Pine Forge Press, London.
- Marx, Karl. 1977. *Capital*. Vol. 1. Vintage Books, New York.
- Robinson, William. 1996. *Promoting Polyarchy: Globalization, US Intervention and Hegemony*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schumpeter, Joseph. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper Torchbooks, New York.
- Touraine, Alain. 1997. *What is Democracy?* Westview Press, Boulder.
- Williamson, John (Ed.). 1990. *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Institute for International Economics, Washington DC.
- Zakaria, Fareed. 1997. "The Rise of Illiberal Democracy." *Foreign Affairs*. Vol. 76, No. 6, pp. 22-43. November/December.

- 1 Mainwaring (1999) habla de «la sorprendente resistencia de los gobiernos elegidos» en América Latina.
- 2 Como ejemplo de esta nueva rama de las ciencias políticas véase Diamond et al (1999). Entre los más ilustres exponentes de la teoría de democratización se encuentran los hispanoamericanos Guillermo O'Donnell de la Universidad de Notre Dame y el Chileno Juan Linz de la Universidad de Yale.
- 3 Entre otros está Afilio Borón (1996) y Nora Hamilton (1997) y Karl (2000).
- 4 Norberto Bobbio (1989:7) lo expresa claramente cuando dice que «El Estado liberal no es por fuerza democrático: más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en el gobierno no está muy restringida, limitada a las clases pudientes. Un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal: incluso, el Estado liberal clásico hoy está en crisis por el avance progresivo de la democratización...»
- 5 La inflada deuda del gobierno federal que resultara del incremento del gasto militar durante los primeros años de la presidencia de Reagan creó gran presión pública sobre el Congreso y el Presidente para reducir el gasto, presión que continúa hasta el día de hoy.
- 6 Véase Colander (1984).
- 7 Véase Krueger (1997).
- 8 Véase Lal (1983).
- 9 Por una interesante crítica del concepto de libertad en Friedman véase Borón (1995), capítulo 2. Lo que Friedman presenta como voluntaria entrada a transacciones de mercado es en realidad el resultado del cruel despojo de enteras poblaciones de los medios de subsistencia, originalmente discutido como «acumulación primitiva» por Marx (1977).
- 10 El lector debe recordar que las prescripciones económicas desarrolladas por Friedman y otros en la Universidad de Chicago fueron primero probadas en Chile, Argentina y Uruguay bajo el tutelaje de los más brutales y represivos regímenes de la historia de estos países.
- 11 Véase la discusión del concepto de poliarquía por William Robinson (1996).
- 12 A la democracia de procedimiento también se la conoce como democracia electoral dado su énfasis en el proceso electoral, y como democracia Schumpeteriana dado el uso del concepto por aquel economista. Véase Schumpeter (1942).

Una crítica al "pensamiento único" en teoría política

Arturo Fernández*

La Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires agradece profundamente al Dr. Alberto Kohen la posibilidad que se le ha brindado de incluir en esta publicación los artículos de sus docentes Francisco Naishtat, Mabel Thwaites Rey y Arturo Fernández.

ENTRE la Filosofía y la Ciencia existe una vinculación histórica indisoluble, al punto que todas las ramas del conocimiento son la prolongación del pensamiento filosófico; al mismo tiempo la Filosofía continuó ocupándose de temas que la multiplicidad de ramas científicas no abordaron ni abordarán, ello es evidente en el ámbito de la Filosofía Social.

En la evolución de la Filosofía y sus diversos campos hay permanentes tentativas de establecer concepciones dominantes o excluyentes; asimismo esfuerzos por separar de manera radical sus líneas de reflexión de aquéllas del estudio científico, concebido como la constatación de hechos empíricamente demostrables.

Si en las ciencias físico-matemáticas "lo demostrable" es un permanente y cambiante devenir, en las ciencias humanas se restringe el ámbito de los estudios que puedan verificarse con la experimentación. El conocimiento se expande a través de la observación y las prácticas sociales; las leyes son tendencias o regularidades que el libre albedrío de los grupos y los individuos modifican de manera incesante. Ello puede ser afirmado para cada una de las artificiales divisiones del conocimiento de "lo social", incluida la economía.

Sin embargo, la aplicación del método científico genera la ilusión que es posible una percepción de los hechos sociales y políticos que pueda modelizarse a través de cálculos matemáticos que conducirían a aprehender la realidad social, analizándolo con una precisión semejante a la de las ciencias de la naturaleza; se habría logrado entonces separar el mundo de la Filosofía (el del "deber ser" inexplicable o discutible) del estrictamente "científico".

La aplicación de la tecnología informática a esos intentos de modelización y los enormes avances de los conocimientos físico-químicos y biológicos han profundizado, a fines del Siglo Veinte, la ilusión de "una" Ciencia Social en general y de "una" Ciencia Política, capaces de determinar leyes naturales sobre la evolución de fenómenos propios del comportamiento humano. Hay en la actualidad una fuerte corriente de ese tipo en Teoría Política.

Creemos que esta ilusión , por cierto característica del período 1830-1900, ha sido desmentida por la evolución de las sociedades humanas en los últimos cien años; y, sobre todo, se contrapone a una rigurosa perspectiva de las bases epistemológicas y de

* Arturo Fernández. Investigador Principal del Conicet. Director y Profesor Titular Regular de la Carrera de Ciencia Política de la UBA.

los condicionamientos del conocimiento humano, tanto filosófico como científico.

Por ello, nos permitiremos algunas reflexiones sobre el sentido y los alcances de la aplicación del método científico, las cuales pretenden refutar todo intento de una "ciencia única" en condiciones de develar la opacidad de las relaciones humanas y sociales y aun las del ser humano con la naturaleza.

1.-Acerca del método científico

En primer lugar, constatamos que el conocimiento científico no es el único tipo de conocimiento humano, y que puede definírselo como el descubrimiento progresivo de las leyes objetivas que regulan la naturaleza y la sociedad. En este sentido, la ciencia completa el conocimiento sensorial e intuitivo que está al alcance de cualquier ser humano que observa los fenómenos que lo rodean y en los cuales está inserto. Los conocimientos científicos adquieren una relevancia social significativa en la medida que implican un cierto grado de control social, teniendo importantes efectos económicos y políticos. Sin embargo durante miles de años la historia del hombre ha caminado y avanzado guiada por el conocimiento puramente sensorial y por intuiciones e "instintos" como el de supervivencia. Por ello, no se puede afirmar taxativamente que la evolución de la humanidad está sujeta solamente al desarrollo del conocimiento científico.

Tampoco podemos sostener que la ciencia es algo "nuevo" y exclusivamente correspondiente a los últimos tres siglos. En realidad, ella es el producto de una azarosa búsqueda de las sociedades por develar las leyes que rigen la naturaleza para poder controlarlas y, de esa forma, superar los temores y las calamidades que derivaban de la dependencia ciega que imponía esa naturaleza ignota y, en cierto modo, hostil. A esta tarea se abocó la Filosofía durante gran parte de la historia.

Sin caer en un mecanismo economicista, queremos significar que el conocimiento científico surge y se desarrolla como resultado combinado del crecimiento de las fuerzas productivas y de las luchas sociales que promueven ese crecimiento. La historia nos muestra que la ciencia permite comprender y mejorar las diversas tecnologías que condicionan la producción, y que ello es causa y efecto de profundas mutaciones sociales y políticas, tal como sucedió con la "revolución" científica y tecnológica del siglo XVIII, la cual se expresa en la llamada "Revolución Industrial".

El conocimiento científico es un proceso social en virtud del cual la realidad se refleja en el pensamiento humano; su finalidad estriba en alcanzar una reproducción exacta de esa realidad objetiva, es decir "la verdad objetiva"; así es que este tipo de conocimiento resulta del descubrimiento de las leyes que realmente explican los fenómenos observados, gracias a la utilización del método científico.

Por lo tanto, para que exista conocimiento científico es preciso que se den las siguientes condiciones:

- a) Un cuerpo teórico que esté en relación a un objeto bien determinado.
- b) Un cuerpo teórico que ofrezca un mínimo de certidumbre frente a las críticas internas y externas.
- c) La utilización del método de la investigación científica para que las teorías sean sometidas a la prueba de la realidad.

d) La posibilidad de explicar los fenómenos estudiados a partir de la aplicación del método de investigación científica y, eventualmente, la de prever las tendencias generales de su evolución (predicción científica).

Evidentemente, las ciencias que estudian la naturaleza (la materia y las formas de movimiento de la misma) fueron las primeras en desarrollarse y las que han alcanzado un más alto grado de precisión teórico-metodológica. En ellas no hay identidad entre el sujeto que observa la realidad y el objeto estudiado, por lo que la contaminación político-ideológica es menor. Asimismo la naturaleza, aun cuando está en movimiento, no se encuentra determinada por la historia social inmediata.

Por su parte, las ciencias sociales y la psicología estudian al hombre y deben hacer frente al desafío de la confrontación empírica, a partir de la ineludible ligazón entre sujeto y objeto (el hombre que estudia la realidad social está inmerso en ella); sus explicaciones están profundamente condicionadas por el marco histórico-social y por las presiones ideológicas.

No es el objeto de este ensayo resolver las cuestiones epistemológicas muy complejas que se plantean en las ciencias humanas y, particularmente, en las ciencias sociales. Simplemente queremos enunciar el problema, con la finalidad de aportar algunas reflexiones que enriquezcan el debate sobre la validez del conocimiento en ciencias sociales.

Como hemos dicho, la ciencia en general requiere de las teorías y del método de investigación para poder cumplir con su finalidad esencial que es develar las apariencias fenoménicas de la realidad.

Vamos a conceptualizar someramente "teoría" y "método" para poder relacionar estos dos elementos constitutivos de la ciencia y, asimismo, situar el alcance y los caracteres de las técnicas de investigación social.

La teoría científica es un sistema de saber generalizado que explica determinados aspectos de la realidad; ella es distinta de la práctica científica pues constituye una reproducción mental de la realidad. También es distinta de las hipótesis; es decir, de los saberes no comprobados ni verificados. Sin embargo, la teoría está indisolublemente ligada a la práctica científica que permite, a través de la verificación de las hipótesis, construir cuerpos teóricos válidos.

Los caracteres que presenta una teoría científica son los siguientes:

- a) La conformación de un sistema de conceptos y categorías y, eventualmente, de un sistema de leyes.
- b) La ligazón estrecha y necesaria con la práctica científica.
- c) La existencia de un condicionamiento social e histórico, cuya mayor o menor gravitación depende del tipo de teoría.
- d) El desarrollo de una estructura interna compleja, constituida por aspectos formales (ecuaciones matemáticas, símbolos lógicos, etc.) y por interpretaciones sustanciales.
- e) La tentativa de reflejar objetivamente la realidad (la consistencia de una teoría dependerá principalmente del hecho de que esa tentativa tenga éxito).

Las categorías y leyes que conforman las teorías científicas no existen dadas de antemano, sino que son el producto de un proceso de análisis de la realidad que exige la aplicación de un método adecuado. No hay posibilidad de construir una teoría si no

se recorre previamente el "camino" de la investigación.

El método es la manera de reproducir en el pensar y en la práctica los pasos necesarios para llegar a elaborar una nueva teoría o, al menos, para verificar una hipótesis derivada, a su vez, de una teoría preexistente. En este sentido, el método es "el camino" que debe recorrer el científico para investigar la realidad. Algunos rasgos del método científico son los siguientes:

- a) El carácter de medio para alcanzar un objetivo y de procedimiento para ordenar una actividad.
- b) La elaboración de hipótesis que deben ser comprobadas y verificadas a través de la práctica científica; esas hipótesis derivan directa e indirectamente de teorías que pueden ser completadas o desvirtuadas.
- c) La correspondencia con el objeto que se estudia y con la teoría que se utiliza para estudiarlo.
- d) La intención de explicar la realidad que, a veces, implica el criterio de la predicción.

De estos caracteres surge la estrecha unidad entre teoría y método; a un paradigma teórico corresponde un método lógico y estructuralmente apropiado para desplegar ese paradigma. Ello expresa una interdependencia entre la elaboración teórica y el camino para investigar la realidad. No puede haber método sin una teoría que lo oriente, pero la teoría necesita del método para su construcción y su desarrollo ulterior.

Las técnicas de investigación están ligadas relativamente al esquema teórico-metodológico pero tienen una cierta autonomía también relativa. En esta autonomía residen su carácter "universal" y, al mismo tiempo, sus limitaciones. El caso de técnicas como las matemáticas y la estadística parece ejemplificador; ellas pueden usarse al servicio de diversos esquemas teórico-metodológicos con singular eficacia, pero no pueden ocupar el lugar de la teoría, y ni siquiera el de la metodología. Con el uso de las mismas técnicas, manejadas con idéntica habilidad, se obtendrán resultados diversos y hasta opuestos si las investigaciones realizadas parten de supuestos teórico-metodológicos diversos u opuestos.

El grado de precisión obtenido por la aplicación de ciertas técnicas matemáticas a la realidad social puede provocar confusiones en la cuestión de diferenciar el método y las técnicas de investigación. Por ello, conviene definir con claridad estas últimas e intentar establecer el lugar que ocupan en relación con la metodología.

Las técnicas de investigación son medios y mecanismos de recolectar, conservar y transmitir datos obtenidos de la realidad.

Aunque el método y las técnicas suelen presentarse muy ligados entre sí, no se identifican. Las técnicas separadas del método (y, por lo tanto, de la teoría) no adquieren un verdadero grado científico; sólo pueden ordenar datos con cierto grado de precisión, pero nunca pueden explicar la realidad observada.

Sus rasgos esenciales son los siguientes:

- a) Proporcionar las normas para ordenar las etapas de la investigación científica a través del llamado diseño de investigación.
- b) Aportar instrumentos y medios para la recolección y conservación de datos; respecto al acopio de información se distinguen la técnica de investigación bibliográfica y la de trabajo de campo.

- c) Elaborar sistemas de clasificación.
- d) Cuantificar, medir y relacionar los datos, aplicando técnicas como las matemáticas, la estadística y la cibernética.
- e) Proporcionar a la ciencia el instrumental experimental.

Estas consideraciones generales son plenamente aplicables a las ciencias sociales, en las cuales hoy existe un acuerdo general en que los métodos no pueden sustituir a la teoría ni prescindir de ella, y en que no pueden ser sustituidos por las técnicas ni carecer de ellas.

Sin embargo, en las ciencias naturales los paradigmas teórico-metodológicos se suceden en el tiempo, en la medida que uno se revela más comprensivo y explicativo que el históricamente anterior.

Por su parte, en las ciencias sociales coexisten diversos métodos, cada uno de los cuales remite a una teoría social determinada y privilegia ciertas técnicas de investigación en desmedro de otras. La pluralidad de paradigmas teórico-metodológicos no se complementa sino que ofrece visiones explicativas contradictorias del objeto social estudiado.

Esta diversidad sucede, al menos, por dos razones íntimamente ligadas entre sí:

a) La verificación de las teorías sociales se realiza en última instancia a través de la propia práctica social y queda confiada a la historia; ello corresponde, sin lugar a dudas, al desarrollo de los principales paradigmas teórico-metodológicos. Existen supuestas "teorías" sobre fenómenos micro-sociales y limitados en el tiempo que podrían escapar a esta afirmación general, pero pensamos que es abusivo hablar de teoría social cuando se fragmenta grandemente la percepción del objeto social. Por lo tanto, las teorías que pueden explicar y, en cierta medida, predecir los hechos que ocurren en la sociedad son aquéllas que parten de la certeza que su objeto de estudio es "una totalidad" y que su comprensión es también "una totalidad". En este sentido, las teorías sociales propiamente dichas corresponden a cuatro o cinco paradigmas teórico-metodológicos principales.

b) Las teorías sociales globales y explicativas se pueden clasificar entre aquéllas que justifican la sociedad existente y que tratan de perpetuarla a través de metodologías de "ajuste"; y aquéllas que propugnan la reforma del orden social vigente y que tratan de transformarlo a través de metodologías de "ruptura". Esta división o desgarramiento de la teoría social parece corresponderse con la división social elemental que existe en todo tipo de comunidad humana histórica: "una" clase dominante y satisfecha y "otra" clase dominada e insatisfecha.

Por lo tanto, el análisis de la validez científica de las metodologías aplicables al estudio social conduce a la evaluación del proyecto teórico. Del mismo modo, la pertinencia en la aplicación de ciertas técnicas conviene juzgarla en función del paradigma teórico-metodológico que se está desplegado en una determinada investigación social.

Parece utópico pretender una superación del "conflicto teórico-metodológico" vigente en las ciencias sociales, en presencia de un mundo profundamente escindido entre pueblos y clases dominantes y satisfechas y pueblos y clases dominados e insatisfechos.

Creemos también que este camino teórico nos conduce a una bifurcación del pen-

Sarniento social (filosófico y científico): por un lado hacia la "negación" de la realidad ideológica que está implicada en la afirmación de la imposibilidad de un paradigma único; y por otra parte hacia la aproximación insegura que puede ensayarse relacionando lo ideológico con otras esferas sociales en las cuales el conocimiento científico está mucho más desarrollado y precisado.

2. Acerca de la influencia de la ideología

Vamos a partir de un concepto socio-histórico del término "ideología". Pensar esta realidad segregada de su contexto social, el cual se proyecta diacrónicamente, nos parece considerarla "independiente" de la sociedad que genera la ideología; más aún, ello nos puede conducir a identificar las "ideas" con la realidad pura y simple, lo cual nos parece francamente erróneo, en lugar de concebir esas "ideas" como expresión de dicha realidad económica, política, etc. Si la sociedad genera la ideología, ésta aparece como un proceso de creación de significaciones ideológicas por esa misma sociedad.

En este sentido, nos aproximamos a los autores que conceptualizan la ideología como un proceso ideológico, definiéndola en relación a los mecanismos de génesis del fenómeno estudiado. Formulamos en consecuencia el siguiente concepto de ideología.

Es un proceso, -denominado "proceso ideológico"-, que aparece como un conjunto de representaciones colectivas y un sistema de actitudes-comportamiento que resulta ser la exterioridad de un mecanismo profundo de producción de significaciones, cuyas facetas principales están en relación directa con las estructuras económica y política.

Este concepto implica:

a) Que la ideología es una entidad social en la cual la apariencia -representaciones y actitudes ideológicas- está en relación con lo económico y lo político; por lo tanto, lo que debe interesar al estudiante del tema es desentrañar esa relación, mucho más que el pensamiento de individuos o grupos considerados aisladamente.

b) Que la estructura ideológica está en una interrelación dinámica con las estructuras económica y política; por ello, hablaremos de "proceso ideológico" como término apropiado para definir la ideología, queriendo significar que ésta se encuentra en permanente estado de intercambio con el contorno social.

c) Que la práctica o proceso ideológico es la transformación que se opera en la conciencia social, de la práctica económica y política en significaciones y representaciones. Esas realidades económicas y políticas que tienen su función primera en el proceso de trabajo y en el de organización social, son combinadas de dos maneras principales a nivel ideológico:

1. Por reorganización de elementos o forma empírica.

2. Por construcción de un mecanismo o forma especulativa.

Es a este nivel que un análisis genético nos va a permitir estudiar justamente las relaciones sociales que determinan en última instancia la producción ideológica a través de las prácticas, las cuales serán modificadas por esta misma producción a fin de cada ciclo productivo. La "última instancia" de la creación ideológica explica por qué los productores de ideología han elegido un cierto mecanismo de transformación de

significaciones y no otro; y por qué las operaciones simbólicas de una producción dada presentan tales caracteres y no otros. Estas explicaciones son necesarias y posibles porque las clases sociales no son entidades estáticas; al contrario, ellas están en relación dinámica entre sí; y es justamente esta dinámica la que va a engendrar la producción ideológica. En efecto, las clases dominantes van a intentar siempre ocultar la realidad social para disimular o justificar su dominación y, de esa forma, controlar más fácilmente a los sectores dominados.

En consecuencia puede afirmarse que la ideología se manifiesta como "conciencia falsa" en toda sociedad desigual, puesto que ella es un instrumento de los grupos dominantes para disfrazar su hegemonía; y en realidad esto se reproducirá en toda sociedad en la cual un grupo social imponga su voluntad a otros grupos. En estas sociedades estratificadas las ideologías de los mismos sectores dominados estarán influenciadas por la producción ideológica dominante.

Pero, según nuestra conceptualización del proceso ideológico, las manifestaciones ideológicas forman también parte de la realidad social que las produce; y justamente la tarea de una búsqueda científica es determinar cuál es esa realidad social ocultada por la ideología.

Se pueden llevar a cabo diversas vías de desmitificación:

a) El macro-análisis genético del proceso ideológico de una formación social. Abarca la totalidad de las manifestaciones ideológicas y presenta la ventaja de respetar el carácter esencialmente unitario de los fenómenos socio-históricos, incluida la ideología como parte de los mismos. Presenta el inconveniente de toda observación demasiado extensa, es decir la grave dificultad de poder abarcar un campo tan vasto y complejo.

b) El macro-análisis de una región ideológica significativa en el seno de una formación social. Comprende las manifestaciones ideológicas de una parcialidad estructural distinguible, tal como la región-ideológica política, religiosa, científica, educativa, artística, etc. Permite estudiar en profundidad un área de observación relativamente reducida pero puede perder de vista la globalidad del fenómeno ideológico y su inserción en la totalidad social.

c) El micro-análisis de una manifestación ideológica concreta (un texto, un discurso, los titulares de diarios, etc.). Aquí se agrava el peligro de confundir la parte con el todo o viceversa, sea al ignorar el contexto global de la producción ideológica analizada, sea al pretender generalizar a partir de un fenómeno social demasiado restringido, i

Nos parece imposible concebir una actividad científica que no esté condicionada por la ideología y su rol justificador de la desigualdad social.

Ello resulta demasiado claro en las ciencias humanas; pero aun las ciencias fisicomatemáticas padecen el control de los grupos sociales más poderosos, aunque sea por el financiamiento del cual depende su desarrollo. Hay demasiados ejemplos actuales para abundar sobre este tema en un ensayo.

Sin embargo, del mismo modo que un estudio científico puede develar los mecanismos sociales que pretende ocultar la ideología, la marcha histórica de la Ciencia, tal como la de la Filosofía, ha servido también para denunciar diversos tipos de dominación, ha ayudado al ser humano a adueñarse de su destino y le ha permitido concebir

una sociedad libre y justa.

Es que hay dos perspectivas de la ciencia como del resto de las producciones sociales: una reproduce el orden social existente y otra lo cuestiona².

Esto sucede en el conjunto de la actividad científica, de formas a veces tan sutiles que sus propios hacedores no lo advierten.

A TÍTULO DE REFLEXIÓN FINAL

Es preciso partir de estas simples consideraciones (que no se atreven a denominarse epistemológicas) con la finalidad de afirmar enfáticamente que no puede haber un "pensamiento único" a nivel de la Filosofía y la Ciencia Política, del mismo modo que hay variados y contradictorios discursos políticos. Ello no invalida la actividad filosófica o científica; al contrario, le da sentido. Es necesario seguir buscando respuestas a preguntas permanentes y no verificables empíricamente; y asimismo tratar de analizar comportamientos socio-políticos a través de marcos teórico-metodológicos adecuados o que se crean adecuados. Ello contribuye muy lentamente a desmitificar las relaciones de poder y, por lo menos, a intentar humanizarlas.

Alguna Bibliografía orientadora

- BACHELARD, M., *La formation de l'esprit identifique*, Ed.Vrin, París, 1958.
BERNAL, J.D., *Historia social de la ciencia*, Ed.Península, Barcelona, 1968 (2 vol.).
DUVIGNAUD, J., *Sociología del arte*, Ed.Península, Barcelona, 1969.
GOLDMAN, L., *Structures mentales et création culturelle*, Ed.Antropos, París, 1970.
HAUSER, A., *Historia social de la literatura y del arte*, Ed.Guadarrama, Madrid, 1967-1972, 3 vol.
SERRANO, Manuel M., *Métodos actuales de investigación social*, Akal Editor, Madrid, 1978, pág. 7.
THALHEIMER, A., *Introducción al materialismo dialéctico*, Ed.Cultura Universitaria, Lima, 1970.

1 Hemos desarrollado esta problemática en nuestra tesis doctoral "Ideologías de los grupos dirigentes sindicales argentinos", Universidad de Lovaina 1976.

2 En principio los paradigmas teórico-metodológicos cuestionados hacen avanzar el conocimiento sobre las sociedades; sin embargo, el éxito en la investigación depende de cómo se apliquen. Puede haber aspectos sociales perfectamente abordables por otro tipo de enfoques...

Democracia, ayer y hoy S de la soberanía a la gobernabilidad

Francisco Naishtat *

La democracia representativa no sólo ha logrado, al culminar el siglo, mantener su fuerza normativa como referente institucional, *sino que ha alcanzado en los países de Occidente y en un gran número de países no occidentales un rango dominante como modelo excluyente de organización política nacional*. Las condiciones políticas y geopolíticas actuales hacen así que los actores políticos, individuales o colectivos, que pretenden una cuota de legitimidad en la arena pública deben manifestar su beneplácito con el sistema de democracia representativa. Esto la promueve a la condición de axioma o principio *sine qua non* de la política contemporánea. Pero el sentido constitutivo del planteo democrático moderno, esto es, el lugar problemático de la soberanía política -la vacilación teórica entre la soberanía del pueblo (Rousseau), la soberanía de las leyes (Locke) o soberanía de la nación(Sieyés)- ha sido sutilmente desplazado en provecho de la *gobernabilidad* (*governability, gouvernance*), una noción que se acomoda mucho mejor con la persistencia de las desigualdades estructurales acumulativas. Ya hace varias décadas que la distribución de la riqueza y las desigualdades sociales han evolucionado en todos los países en un sentido exactamente inverso al que tendría que haber sido su variación según un *desiderátum* democrático orientado por la participación del *demos* en los asuntos públicos. Esta constatación estadística adopta proporciones hiperbólicas cuando se ranquea las variables en una escala global, contando en un mismo cuadro las poblaciones de las ricas democracias del Norte y aquéllas pobres del Sur. Allí lo que antes aparecía como un *desiderátum* insatisfecho cobra ribetes de abismo infranqueable e irreversible. En este contexto el problema hegemónico de la democracia politológica es la gobernabilidad democrática de lo desigual y no la igual participación en la soberanía. Desde este punto de vista la democracia representativa, a pesar de la apariencia eulógica¹ que neutraliza su contenido polémico y relega su concepto al archivo de las generalidades y tautologías de lo que es políticamente correcto, presenta una condición crítica que no es ajena al resurgimiento de la filosofía política. Intentamos aquí abordar esta condición en dos niveles, a saber, el de la agomística clásica, definida por las encrucijadas filosófico-políticas que la conforman (I), y el de su actual estado de la cuestión (II).

* Francisco Naishtat. Doctor en Filosofía. Profesor Titular Regular de la Carrera de Ciencias Políticas (FCS-UBA). Investigador del Instituto Germani. Director del Proyecto UBACyT TS28 y miembro del programa de investigación franco-argentino ECOS "Transformaciones del espacio público en Argentina y en Francia en el marco de la globalización".

I. EL CAMPO AGONÍSTICO CLASICO DE LA TEORIA DEMOCRATICA

La democracia no es ni ha sido nunca un asunto cerrado. Esto es lo que permite a los filósofos políticos y a los politólogos que actúan en los márgenes del paradigma hegemónico hablar de agonística, disenso o de «modelos de democracia»², englobando bajo esta terminología los elementos de tradición, doctrina y racionalidad política enfrentados. En esta primera parte analizamos los dos modelos clásicos significativos, a saber, el modelo republicano y el liberal. A pesar de sus variantes históricas, pasarelas e interconexiones, las cuales muestran de antemano el absurdo de reducir la cuestión democrática a un planteo dicotómico, sigue siendo relevante, con las salvedades del caso, organizar el campo a partir de estas polaridades por así decir *ideal típicas*. La persistencia de aspectos del conflicto clásico en el actual estado de la cuestión democrática muestra por otra parte que, en lo tocante a su dimensión filosófico-política, la cuestión democrática permanece, más alia de la posición dominante que enarbola el modelo liberal democrático, como una cuestión abierta.

1.1 EL MODELO REPUBLICANO DE LA DEMOCRACIA

Este modelo tiene como primera característica la amplitud de sus raíces históricas, ya que incorpora elementos de la Antigüedad, el Renacimiento, las Revoluciones Americana y Francesa, y de las tradiciones socialistas de la democracia comunal de concejos (Comuna de París y otras experiencias revolucionarias). Como bien señala David Held³, el modelo republicano no es en sí mismo una unidad homogénea y conviene abordarlo a partir de la riqueza y heterogeneidad de sus fuentes, para discernir luego en él los elementos unitarios o al menos los parecidos de familia que justifican su denominación común. Su primera fuente se confunde con el origen mismo de la democracia en la Antigua Grecia, es decir, con la democracia ateniense. Para los Antiguos la pregunta adecuada para discriminar la tipología política fue siempre *¿Quién gobierna?*. De entrada el criterio de demarcación entre los tipos de régimen político queda aquí establecido alrededor de la cuestión de la *soberanía política* en cuanto carácter de la participación en el gobierno de la ciudad. De esta manera, la democracia, como señala Platón en el *Político*, es el gobierno «del número»⁴, «de los muchos»⁵, o «de la multitud»⁶. La comparación con los otros dos tipos procede precisamente de la respuesta a esta pregunta del *Quién gobierna*; así, la monarquía es el gobierno de uno solo, mientras que la aristocracia es el gobierno de unos pocos⁷. Es sabido, sin embargo, que el número no permite definir por sí solo la calidad del régimen político considerado: es menester además considerar la vigencia efectiva de la ley, lo cual permite discriminar en cada caso entre el tipo puro (monarquía, aristocracia y democracia) y el tipo degenerado (tiranía, oligarquía y demagogia respectivamente). Distinguiendo así las formas buenas de las formas malas en base al criterio de la legalidad o de la ilegalidad, la democracia es considerada por Platón la menos buena de las formas buenas y la menos mala de las formas malas⁸.

Sin embargo la soberanía se encuadra a su vez dentro de una valoración que se hace de la política propiamente dicha. Como señala Hannah Arendt, la política es aquí

valorada en sí misma y no en cuanto medio para la protección de un segmento de realidad extrapolítico, como la vida doméstica (*oikos*), el culto religioso, el florecimiento del comercio y de las artes, etc.⁹ Esta autonomía normativa de la política respecto de las otras actividades vitales se traduce en una concepción de la política como ejercicio de la libertad; para los griegos la política no es un medio para proteger una libertad dada en cualquier otra parte sino que es ella misma libertad. Por otro lado, todo ejercicio de libertad positiva (aquella que no está definida por la mera condición de independencia respecto de una coerción externa) es para los Antiguos intrínsecamente político. De esta manera, Arendt constata que la relación entre política y libertad es aquí una relación de identidad, y no una relación de subordinación teleológica de la primera respecto de la segunda, tal como se verá mucho más tarde en la perspectiva liberal de la democracia¹⁰.

El otro elemento constitutivo de una política concebida así como autónoma respecto de las demás dimensiones vitales es la igualdad: la política es la relación de iguales con iguales a través del *logos*. Pero esta igualdad está desprovista de universalidad; no es la moderna igualdad normativa inherente a una condición individual natural y prepolítica, sino una igualdad conformada en y por una ciudadanía concebida, aristocrática y restrictivamente, como la franja social masculina y adulta que está liberada del peso del trabajo y de la esclavitud. La relación de iguales con iguales podía para los Antiguos ser una relación política sólo en la medida en que los participantes se encontrasen liberados de coerción y de preocupaciones pecuniarias. Esto establecía una relación entre la política y la esfera privada que invierte su sentido liberal moderno: el acceso a la condición política presupone el alejamiento del interés particular o privado en provecho del interés público o interés común de la polis; la esfera privada no sólo no es el fin de la vida política sino que además, en un sentido claro, es perfectamente incompatible con aquélla. No quiere decir que no haya vida privada en la *polis*, sino que el ciudadano que participa en la actividad política ha de haber trascendido radicalmente su condición privada. De allí una estrecha relación entre política, ocio (*skholé*), deliberación (*bouleusis*) y acción (*praxis*). La acción, tal como lo pone de manifiesto Aristóteles¹¹, tiene para el ciudadano un valor en sí misma y no como mero auxiliar para un fin extrínseco. Para la especie instrumental de la actividad, los griegos reservaban, como se sabe, el término fabricación (*poiesis*). A diferencia de esta última, la acción genuina (*praxis*- una noción que tendrá tanto peso en Marx) aparece como un comienzo nuevo y querido por sí mismo; ahora bien, en la Grecia del trabajo esclavo la condición material de este actuar libre es el ocio (*skholé*, *otium*), es decir, la libre disposición del tiempo propio, en antítesis con la condición del labrante, el artesano o el esclavo, cuyas situaciones están generadas por la necesidad. Como indica Arendt¹², por fuera del dominio de la necesidad, la acción puede identificarse con el ejercicio de la palabra y con la deliberación: para el griego no existía la moderna separación entre la palabra y la acción sino que el hablar, en las condiciones de igualdad de la vida política, es también un actuar. De allí el concepto central de *Isegoría* como el hablar de los iguales en la *polis*. Esto no quiere decir que no existan precondiciones instrumentales para el ejercicio de la vida política, tales como la seguridad militar, las relaciones interestatales, la provisión de fondos públicos, etc. Pero las mismas, en un sentido que contrasta radicalmente con el concepto

moderno o contemporáneo de política, se hallan fuera de la política. Así, la violencia, y en particular su administración, que ocupará un lugar central en el concepto weberiano de Estado, es para los griegos esencialmente antipolítica. Lo mismo ocurre para todo sentido de subordinación jerárquica: en el mandar y obedecer no se traban relaciones políticas ya que allí el hablar aparece siempre subordinado a un hacer¹³. El obediente por autonomasía, que es el esclavo, es considerado un ser sin palabra (*aneu logou*), lo cual no significa que no tenga capacidad de hablar, sino que no tiene capacidad de hacerlo libremente. En el extremo opuesto, el déspota (*tyranos*) se halla en la misma situación ya que, por efecto de estar siempre en situación de ordenar, no participa del hablar común entre iguales que es propio de la política.

La igualdad acotada al espacio de la ciudadanía, la libertad pensada como autonomía de *y en la política*, la publicidad cara a cara de la acción y el lenguaje en cuanto canales de la participación política directa son conceptos que entrarán rápidamente en reflujo no sólo a causa de un cambio en la *escala* de las relaciones políticas y de su consiguiente *mediatización* y *complejización* crecientes, sino a la luz de un cuestionamiento filosófico que se remonta a la misma Antigüedad. Desde la obra de Platón y, posteriormente, desde las escuelas del período helénico, el espacio público político, en cuanto lugar del lenguaje, de la autonomía y de la emancipación humanas, comienza a ser puesto en rivalidad con los espacios académicos reservados de la filosofía. La idea de que la política es el lugar privilegiado, único y común de una emancipación de iguales queda puesta en duda. La obra política de Platón, en efecto, concede de ese papel a la filosofía, la cual, en el marco particular de su doctrina, se ve investida con una posición vanguardista única, de dirección y responsabilidad políticas, respecto del conjunto de la sociedad. Ulteriormente decae incluso esta proyección política de la filosofía. Según las doctrinas sectarias que sucedieron a la filosofía clásica- unas elitistas y aun acósmicas como el neoplatonismo, otras simplemente de repliegue moral apolítico, como el escepticismo- la emancipación es una lucha moral que se da en el terreno de la interioridad a partir de una existencia abocada a la filosofía.

Este incipiente movimiento de enajenación de lo público se agudiza ulteriormente con la aparición del cristianismo. El temprano rechazo cristiano de toda participación en los asuntos políticos es un fenómeno congruente con una era imperial que ha modificado radicalmente las condiciones y la escala de las relaciones políticas. La política no podrá ser ya ni el espacio de unas relaciones cara a cara ni el ejercicio de una libertad valorada *per se*. Entre la política y la libertad, aún cuando la política no pierda aquí su relación con los fines últimos, no habrá ya una relación de identidad, sino de complementación a partir de una separación de esferas de incumbencia. Así, el patrón de la acción política será la eficacia y la competencia para asegurar la vida, pero no ya la libertad misma, relegada en la esfera más acotada y reservada de la filosofía o de la religión. Si la política puede entonces justificarse y extraer legitimidad a partir de unos fines de salvación, estos últimos permanecen exteriores y trascendentales respecto de la vida política como tal¹⁴.

A pesar, sin embargo, de este cambio de cuadro y del correspondiente debilitamiento de los aspectos salientes del modelo republicano antiguo, este último conservará un peso relativo, una vez concluida la era imperial, entre las ideas directrices que pautarán la vida institucional y política de las ciudades-estado italianas del Bajo

Medioevo y del Renacimiento¹⁵; ulteriormente, en los procesos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX que condujeron a la arquitectura institucional moderna de la democracia, este ideal político de raíces antiguas jugará un papel decisivo junto al liberalismo (y muchas veces en tensión con este último) en la conformación de los ideales políticos de igualdad, libertad y solidaridad que orientarán el pensamiento democrático. Es cierto que la mirada no es siempre la misma; los aspectos del ideal republicano clásico que se destacan en cada ocasión cambian de acuerdo al contexto histórico y cultural correspondiente. Durante el Renacimiento predominan generalmente los aspectos institucionales y legales, a saber: el ejercicio de la autonomía y soberanía políticas en los límites de un territorio, que son aquí los de la ciudad-estado, por parte de una ciudadanía (reservada a los individuos de sexo masculino y propietarios); la elegibilidad, revocabilidad y *accountability* de los funcionarios públicos; la continuidad de las instituciones civiles y políticas; la impersonalidad, continuidad y vigencia soberana de la ley en la totalidad del territorio de la ciudad-estado. Con este mínimo cuadro institucional de fondo el modelo se escinde tempranamente según que otorgue más importancia al Estado en cuanto protector y armonizador de una vida social estratificada y escindida en función de los intereses de la nobleza, la burguesía y el principio o, por el contrario, a la autonomía, igualdad y virtud pública activa del cuerpo cívico. En el primer caso tenemos una estructura marco que podemos designar con el mote de *modelo republicano tutelar*, en el segundo, con el mote de *modelo republicano de progreso*.

Estas dos vertientes del republicanismo, la tutelar y la de progreso, conforman sendos embriones de la oposición más tardía entre la democracia protectora y la democracia participativa. Para el republicanismo tutelar el *leitmotiv* de la política es la gobernabilidad de una sociedad dividida por intereses en pugna, en el marco de la legalidad impersonal del Estado y en función de la mejor protección posible de los intereses de la ciudadanía. La política tiene aquí solamente un valor instrumental y la participación política de la ciudadanía se mide en función de su eficacia para optimizar esta función pública de protección. Un corolario de esta concepción paternalista de la política es la idea de que hay una razón específica de los asuntos de Estado, la cual no es evaluable en la clave universal de la razón ordinaria. Tal es la moderna *raison d'Etat* que acompaña la especialización, secularización y emancipación epistemológica de la política a partir de Maquiavelo. Durante el siglo siguiente la *raison d'Etat* quedará encarnada, algo paradójicamente si se considera la raíz renacentista y republicana de la secularización de la política, en los absolutismos europeos del siglo XVII; figuras de grandes ministros admiradores de Maquiavelo como Richelieu y Mazzarino ejemplifican, mediante su habilidad y virtuosismo estratégicos en el uso del secreto político y de la intriga al servicio del Estado, el moderno divorcio entre la política y una moral universal, coronado, en el plano de las relaciones interestatales, por la paz de Westfalia. De la *raison d'Etat* al carácter indispensablemente arcano de las intrigas y mecanismos de gobierno, y de este último al Estado absoluto, garante soberano e impersonal de la paz civil y de la seguridad interior mediante la administración monopólica y legítima de la violencia, hay apenas un paso que la historia se encargó así de franquear en el curso de los siglos XVI y XVII, como única alternativa a las guerras civiles de religión. Pero este giro absolutista de la racionalización y

secularización políticas no tardará a su vez en exhibir su agrietamiento, en conjunción con la emergencia, durante el siglo XVIII, de las críticas humanista y liberal, y del espacio público moderno¹⁶.

La aparición, en la Europa del siglo XVIII, de un espacio público ilustrado como lugar de un ejercicio crítico que abarca la filosofía, la moral, el arte, la ciencia y la política será la ocasión de un nuevo ímpetu republicano dirigido a la vez contra el absolutismo del Estado monárquico y contra la estratificación y jerarquización social imperantes en la sociedad feudal. *Ilustración, Luces, Iluminismo, Aufklirung* son, como se sabe, nombres generales para designar esta corriente inédita que sacude la Europa del siglo XVIII y que se alimenta, en su dimensión epistemológica y científica, a partir de la nueva ciencia de Francis Bacon, Descartes, Galileo y Newton, y en su dimensión filosófica y política, a partir de los contractualismos de Hobbes, Locke y Rousseau, del iusnaturalismo de Locke, de la antropología y filosofía política de Rousseau, de la filosofía del derecho de Montesquieu y de Kant. A diferencia de las repúblicas patricias italianas, esta reaparición del republicanismo se asienta en una perspectiva de ruptura revolucionaria con el orden feudal, en el marco de una singular rearticulación de la libertad y la igualdad, la cual encuentra su expresión histórica en la Revolución Francesa, la fundación de los Estados Unidos y las revoluciones europeas y latinoamericanas de la primera mitad del siglo XIX; su ímpetu en los ideales de libertad e igualdad le confieren un carácter histórico revolucionario.

1.2 EL MODELO LIBERAL DE DEMOCRACIA

A diferencia del republicanismo, que abreva en la Antigüedad, el liberalismo es una doctrina típicamente moderna; no hay un liberalismo antiguo, aun cuando esta concepción política, a través de su filiación con el iusnaturalismo, reconozca ancestros en temas antiguos específicos de la libertad civil, por ejemplo, en la tragedia de Antígona. El *leitmotiv* del liberalismo es la separación de la sociedad civil y del estado en el marco de una teoría coherente del orden político. Este tema, que supone la aparición del individuo en el centro de la escena social, tiene su inicio con el contractualismo moderno. Sin embargo, es recién como reacción contra el peligro de un despotismo de masas, durante y después de la Revolución francesa, que el liberalismo alcanza su expresión más nítida, como contendiente en un conflicto así planteado al interior del campo republicano. El bautismo de fuego del liberalismo es en este sentido la conferencia que Benjamín Constant pronuncia en 1819 en el Ateneo Real de París, y que llevó por título sugerente «*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*»¹⁷. Constant no entiende polemizar contra los Antiguos, sino contra el uso que de los mismos acababan de hacer los republicanos de 1789 y de 1792, al pretender interpretar en clave de libertad política antigua el proceso desencadenado por la Revolución francesa, y forzar de esta manera, según Constant, un proceso vivo y novedoso en el corsé de una forma feneida e inadaptable a nuestros tiempos. Es aquí donde el liberalismo aparece declarado como *cisma* al interior del mismo campo anti-absolutista. Constant sitúa las ideas liberales en un eje histórico y las entiende como característica de los tiempos modernos. Su línea de análisis anuncia en este sentido los estudios de

Tocqueville sobre la democracia. Su crítica de lo que él presenta como una «herencia obsesiva», a saber, el idílico cuadro de la política antigua, no se basa en principios normativos *a priori* o en axiomas universales, sino que es derivada de lo que Constant pretende una característica de nuestros tiempos modernos, esto es, nuestra marcha irreversible a un mundo de sociedad apolítica, donde prima la espontaneidad de la vida social y el afán egocéntrico. Es como fdósofo de la historia que Constant promueve de hecho el credo liberal.

Su perspectiva invierte así punto por punto los criterios de la política republicana. A la idea del valor superior de lo político, Constant opone el valor irrenunciable de la vida privada; a la fusión de la sociedad y el estado, opone el principio de su clara y absoluta separación; a la visibilidad pública de todas las acciones, opone el «derecho a la obscuridad»; a la idea de un estado que se ocupa de la felicidad, opone un estado perfectamente neutro, que sólo entiende en la provisión de la paz y de la seguridad comunes; a la consigna, que Constant tacha de voluntarista, de completar la revolución para transformar la sociedad, opone el imperativo de detenerla para dejar fluir las fuerzas que cobija el espacio social; al ciudadano, opone el «hombre social», a la felicidad política, la felicidad apolítica; a la prioridad de la libertad política, la prioridad de la libertad civil. Para Constant, estas oposiciones se resuelven a favor del liberalismo, no porque los términos liberales tengan comparativamente una ventaja normativa *a priori* ni porque describan mejor la estructura profunda de nuestra naturaleza humana, sino porque representan eso que nos hemos vuelto históricamente, es decir, modernos. «Nous sommes des modernes»¹⁸ es el juicio de identidad fundamental que permite a Constant operar con las verdades liberales y erradicar el embrujo de la revolución por una forma añorada de política. Somos «menos apasionados» por la libertad política¹⁹, estamos «menos englobados en una existencia política»²⁰, necesitamos políticos profesionales, una élite política que nos administre los asuntos de la misma manera que los intendentes administran los bienes de los ricos²¹.

Este breve excuso por Constant ha permitido «naturalizar» a Locke, al reformular algunas de sus proposiciones filosófico-políticas axiales como verdades inherentes a nuestra condición de modernos. El procedimiento es paradigmático de diversas reconstrucciones liberales que recurren, empero, a otras ciencias empíricas, y mayormente a la psicología social, como fundamento de sus principios prácticos. El utilitarismo de Bentham, sin ir más lejos deriva su credo utilitarista de la psicología y basa en el principio de utilidad decreciente, inducido de la psicología humana, una serie de verdades políticas y constitucionales, como la posibilidad de ampliar el voto electivo sin poner en riesgo la propiedad privada²². A efectos de poder concluir con este apartado sobre la matriz liberal, proponemos el siguiente cuadro de oposición:

Cuadro 1: la oposición de las matrices republicana y liberal

| | MATRIZ REPUBLICANA | MATRIZ LIBERAL |
|--------------------|----------------------------|-------------------------------|
| ONTOLOGIA SOCIAL | colectividades, ciudadanos | individuos |
| MOTIVACION | virtud pública | intereses |
| FORMA DE LIBERTAD | política | civil |
| CIUDADANOS | soberanía | influencia |
| FORMA DE EJERCICIO | participativa | delegativa |
| FIN POLITICO | realzar la vida pública | proteger la vida privada FE - |
| LICIDAD | pública | privada |
| ESTADO | voluntarista, activo | neutro, protector |

II. DEMOCRACIA HOY: ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1 *De la soberanía a la gobernabilidad*

El republicanismo y el liberalismo se han enfrentado en la cuestión de la soberanía. Para el primero el énfasis ha estado puesto en la voluntad; para el segundo en la ley. Uno ha denunciado en su adversario el riesgo que entraña una voluntad siempre inactual y de un pueblo que participa sólo delegativamente en el poder, en la circunstancia de las elecciones generales (Rousseau); el otro ha denunciado el riesgo de una voluntad desbocada que devora las garantías constitucionales y oprime a las minorías (Locke). Desde nuestra perspectiva contemporánea, ambas aprehensiones están históricamente justificadas. Hemos conocido en la breve historia reciente de la democracia tanto el despotismo paternalista de una voluntad, que en nombre de la soberanía popular, ha liquidado el estado de derecho, cuanto el vaciamiento político del espacio público en nombre la soberanía de las leyes. Estas derivaciones, sin embargo, no eran queridas por los padres fundadores.

El respeto del estado de derecho ha sido afirmado por ambas tradiciones, a la luz del proceso de secularización de la política moderna. Bobbio caracteriza al estado de derecho como una serie de universales democráticos de procedimiento, a saber, la impersonalidad del Estado, el constitucionalismo y el correspondiente control constitucional de las leyes, la garantía constitucional de los derechos individuales (civiles y políticos) y del respeto a las minorías políticas, la división de poderes, la praxis legislativa, la solución pacífica de los conflictos y la eliminación de la violencia institucional, la alternancia frecuente de la clase política, la tolerancia civil y religiosa, el sufragio individual, universal y secreto, la libertad de asociación civil y política y la libre contienda de grupos políticos, la existencia de alternativas políticas reales, el principio de mayoría numérica, el principio de que ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, y en particular el derecho de convertirse en mayoría, el principio de control parlamentario del gobierno²³.

Ningún teórico republicano renunciaría *prima facie* al estado de derecho, y si la dinámica republicana ha generado históricamente no sólo la institución del Estado de derecho, sino también su violación sistemática, esto se ha presentado como paréntesis histórico, legitimado bien como estado de excepción dado por la definición de la coyuntura política a partir de la polaridad amigo vs. enemigo y la guerra interna y/o externa, o por el análisis de la realidad en términos de sociedad de clases, que haría de la encamación histórica del estado de derecho, y no de su concepto, una ficción legal y encubridora de las desigualdades e injusticias estructurales enraizadas en la sociedad. La primera dinámica aparece tempranamente con la Revolución francesa y el despotismo revolucionario. La noción de «enemigo del pueblo» encuadró y legitimó la instauración del estado de excepcionalidad que barrió durante el Terror (1793-1795) con las garantías sancionadas por las Declaraciones republicanas de derechos²⁴. La segunda dinámica, en cambio, es propia de la evolución del pensamiento político marxista a la luz de la conocida crítica de Marx contra el Estado de derecho y su pretendida neutralidad, considerada como una mera fetichización encubridora de formas de dominación social²⁵. Una combinación de ambas lógicas permitió a su vez justificar

la dictadura en los procesos revolucionarios, por ejemplo, en la ex URSS y China.

Por otra parte, los liberales genuinos, o al menos los liberales reformistas²⁶, no habrían estado de acuerdo con la estructura de democracia delegativa²⁷ que conocemos en nuestros días ni con su consiguiente cortina de humo entre los asuntos de estado y una ciudadanía vuelta apática y telenarcotizada, sino que defendían una concepción de control permanente de la política por parte de una ciudadanía esclarecida, bien informada y con sentido crítico. Y si es delgada la línea que separa la concepción política *accountabilista*, es decir, aquella para la cual la participación de los ciudadanos queda reducida al control periódico e informado del ejercicio gubernamental a través del acto eleccionario y de otras instancias institucionales, de una concepción *elitista*, para la cual este control es un ideal que en los hechos se traduce en la disputa de los caciques políticos por el voto, entiendo que entre ambas versiones del liberalismo hay una cuña clavada por el desvanecimiento del optimismo ilustrado y el traspaso de la función democrática a una cuestión de gobernabilidad.

Joseph Schumpeter es el teórico más lúcido de esta segunda ola de secularización democrática, caracterizada por el desanclaje de la democracia respecto de toda sustancia optimista o ilustrada. Para Schumpeter el ideal clásico debe ceder su lugar a una representación más realista que, como afirma el austriaco, debe colocar en la «planta baja» del nuevo modelo de democracia aquello que el modelo clásico consideró siempre como una desviación aberrante y que nunca logró sin embargo extirpar²⁸, es decir, la formación de oligarquías políticas y la consecuente resignación del dominio del poder a la alternancia de selectas minorías, . El elitismo²⁹ considera que este fenómeno no es una negación de la democracia mientras la alternancia sea pacífica y se encuentre regulada por un procedimiento electoral. Aún más, el fenómeno de las élites traza para esta concepción el horizonte de la única democracia posible en la era de la sociedad de masas. Desde el punto de vista formal, el elitismo no altera ningún aspecto básico del estado de derecho, pero modifica la interpretación y el sentido general de la democracia, que transita de una cuestión de soberanía a una cuestión de gobernabilidad. Con este giro copernicano se resignan algunas de las «promesas incumplidas», a saber, los ideales de igualdad, de transparencia y de participación, que han sido los ejes del proyecto democrático de la Ilustración.

El factor distintivo de un régimen democrático no es así para el elitismo el número de los participantes ni el lugar de la soberanía, sino el procedimiento inherente a la formación, control y alternancia de las élites dirigentes. Mientras que en un régimen no democrático estas últimas se formarian y alternarian de manera hereditaria o violenta, la democracia consiste, según esta doctrina, en el traspaso pacífico del poder a través de la libre competencia electoral entre los grupos políticos, en el marco de una reglamentación constitucional estricta. Schumpeter compara de esta manera la selección de las élites políticas con un procedimiento de mercado: los grupos y sus dirigentes, en efecto, se disputan el voto popular de la misma manera en que las firmas se disputan sus clientes³⁰. Y al igual que en el dominio del mercado, la libre competencia es aquí, en el terreno político, funcional a la calidad de la selección. El razonamiento no se pretende normativo sino consecuencialista. La participación electoral no es una medida de la búsqueda justa del bien común mediante el ejercicio de la voluntad general, descalificada por Schumpeter como una quimera de Rousseau³¹, sino un

método para optimizar la selección de la dirigencia y el equilibrio del sistema político en un entorno complejo definido por una sociedad de masas en condiciones de difícil gobernabilidad.

Más allá de esta primera versión teórica del elitismo democrático esta doctrina se ha vuelto de manera general el paradigma dominante en la ciencia política, como resultado de una redefinición de la democracia para dar respuesta a tres fenómenos contemporáneos: la ingobernabilidad, en el marco de un cambio de escala signado por la sociedad de masas; la reflexividad de una sociedad seudoinformada que aspira a algún modo de control crítico sobre el aparato administrativo del estado; la complejidad, definida por la simultánea especialización e interrelación de los asuntos relevantes para la política y el correspondiente aumento de la dificultad de comprensión de los asuntos públicos por parte del ciudadano común. La gobernabilidad es una categoría politológica que remite a la multiplicación de las demandas reivindicativas de la sociedad como resultado, entre otras cosas, de una expansión de la política en términos de canales de participación y de manifestación crítica inherentes a las transformaciones culturales de amplio alcance que culminaron en los países occidentales, hacia la década del sesenta, en un tipo de sociedades altamente escolarizadas, expuestas a los medios de comunicación de masa, tendientes a la participación reivindicativa, lanzadas a desafiar a la autoridad en todos los campos y en todas las instituciones. El elitismo considera que este fenómeno define una crisis de la democracia clásica conducente a un desequilibrio democrático, que se expresa en la incapacidad del Estado para satisfacer la expansión simultánea de demandas sociales y políticas. La respuesta a esta situación es que existen límites para todo fenómeno de democratización, que pueden a su vez interpretarse sistémicamente, a través de una diferenciación funcional que conduce al control mediante la institución de jerarquías, o bien políticamente, mediante una institucionalización, legitimación y aceptación de los procedimientos y organizaciones políticas. A esta última solución converge la poliarquía de Robert Dahl³², la cual favorece condiciones, en el marco de un pluralismo político elitista, que garanticen el control del poder por el voto democrático, oponiendo así su pluralismo a un populismo signado por una participación de las masas entendida como desbocada. El elitismo implica un compromiso entre la democracia y el modelo moderno clásico de una ciencia política orientada por las ideas de *raison d'Etat* y de gobernabilidad, en una época que a su vez no admite ya, por la propia reflexividad que la caracteriza³³, una solución absolutista ni despótica a la cuestión del equilibrio y del poder políticos. Esta situación se traduce en una política que se ejerce a través de diferentes niveles: los líderes, que compiten por el voto en el *mercado electoral*, los expertos, que aconsejan a los jefes sobre la administración y gobernabilidad del sistema político, los grupos de interés, que compiten entre sí por los bienes políticos, los electores individuales, que consumen la propaganda política y que se expresan mediante el voto popular o mediante la corriente de una opinión pública a su vez moldeada por los medios masivos de comunicación.

Ahora bien, la consolidación del elitismo como expresión del liberalismo en la era de la democracia de masas no sólo deja como saldo un reajuste en términos de gobernabilidad y equilibrio de la teoría política democrática, sino que se ha traducido a su vez en una pérdida de la calidad democrática en los regímenes liberales, reflejada

en una democracia más extendida geográficamente pero menos profunda política y socialmente, que parece estar perdiendo sus principales cualidades políticas y que cede terreno a nuevas tutelas expertas y burocráticas. El elitismo es compatible con un edén de robots felices y opiniones públicas manipuladas y medidas periódicamente a partir de las estadísticas de los sondeos de opinión. Schumpeter, precisamente, advierte lúcidamente que en su teoría la noción de «voluntad general» es indiscernible de la noción de «voluntad fabricada»³⁴. Una sociedad civil cautiva de los aparatos de control, unos públicos telenarcotizados; unos gobiernos internos de las empresas capitalistas ampliamente jerárquicos y autoritarios; un despotismo de la gestión; un incremento de la desigualdad de los recursos políticos y una amplia violación de la igualdad política son todos parámetros que el elitismo no ayuda a erradicar sino que los cobija perfectamente en su seno.

2.2 Conclusión

Supongamos que mientras el público termina por acostumbrarse a la rutina del elitismo y a *desandar* la praxis política, el sistema político se corrompe, la concentración de capital y de riqueza se multiplican exponencialmente, las presiones del mercado terminan alterando el paisaje cultural y ecológico. En la escala privada individual las aguas seguirían aparentemente quietas, pero muy cerca estarían ocurriendo acontecimientos de suma gravedad para la vida. ¿Qué podría hacer aquí el público? Si la prensa democrática desempeña bien su papel, ese público podrá protestar. ¿Pero cuán seguros estamos de que ese público conserva una capacidad de acción social toda vez que su existencia ha sido enteramente tornada hacia el interés privado? En dicho universo orwelliano, que no es todavía totalitario sino que está en tránsito de serlo, y donde análogamente a la leyenda del inquisidor de Dostoievsky³⁵, los sujetos han terminado alienando voluntariamente su libertad política para conservar una pequeña porción de felicidad privada, podemos preguntarnos si esa forma de vida es un antídoto al riesgo de desviación autoritaria. ¿Logra allí el elitismo, gracias a sus cartas de triunfo en las sociedades ricas y a la gobernabilidad mejores condiciones que el republicanismo para cerrar el paso al autoritarismo?

Habermas, responde negativamente y su propuesta política es un intento por reforzar los insumos democráticos de la sociedad liberal, considerados ampliamente insuficientes. De allí su identificación con un programa de democracia «radical»³⁶. De esta manera, lejos de preconizar una sociedad civil apolítica, sostiene que las acciones de la sociedad civil son efectivamente indispensables para sostener la institucionalidad democrática. Al mismo tiempo Habermas no mantiene la ilusión de una sociedad civil prometeica, que termine emancipando el sistema político y transformándolo en una sociedad de acción comunicativa. En la complejidad que ha adquirido la sociedad de masas queda fuera de lugar imaginar que las relaciones de poder y los sistemas de partidos pudieran simplemente desaparecer y reemplazarse por las relaciones cara-a-cara del mundo de la vida. Toda promesa en ese sentido encierra por el contrario un potencial de integrismo y de fundamentalismo o, puesto en otros términos, un retorno a la teoría del sujeto³⁷. De allí que Habermas proponga la metáfora de las *esclusas*³⁸.

para figurar las conexiones entre la sociedad civil y el estado. En definitiva, la existencia de la sociedad civil hace que el estado no pueda cerrar sistémicamente sobre sí mismo; al mismo tiempo, la sociedad civil reclama una mirada democrática sobre el estado, en su condición de instancia reflexiva. Los conflictos que estallan en la sociedad, a saber, los movimientos sociales, acciones colectivas, reclamos públicos, son para Habermas *influjos democráticos* que alimentan el debate legislativo y la acción judicial en los países democráticos.

Por ende Habermas presenta una teoría democrática jánica, con una cara sistemática analizable según las teorías de la ciencia política empírica, y una cara informal, que se ubica del lado de los movimientos sociales, y que es analizable según los parámetros de la acción comunicativa. A diferencia de las teorías corrientes de estos movimientos, Habermas no los considera como sólo «sociales», dado que su específica interacción con el sistema político les da una dimensión política. Es paradigmático de este tipo de interacción el reclamo por los derechos civiles en los EEUU o el movimiento ecológico en Alemania³⁹.

A esta altura, albergamos algunos interrogantes: en primer lugar, Habermas parece estar manejando dos conceptos antitéticos de política, una *política-poder*, inherente a la interacción al interior del sistema político, y una *política comunicativa*, inherente a las interacciones de la sociedad civil y de la praxis legislativa. Las lógicas de cada uno de estos sistemas de acción es diferente, dado que mientras un tipo se orienta estratégicamente, el otro se orienta por la búsqueda del consenso⁴⁰. Quedaría entonces por establecer qué cosa justifica la subsunción de ambos tipos bajo el concepto de lo político y cómo ambos tipos pueden finalmente conectarse sin generar otra cosa que un diálogo de sordos. En segundo lugar, podemos preguntarnos qué distingue su propuesta de aquélla de los neocorporativistas, formuladas en términos de juegos entre el estado y los grupos de presión. Si es el mero hecho de que los movimientos sociales son portadores de acción comunicativa, nos parece débil la separación, dado que esos mismos movimientos recurren también a la acción estratégica. La respuesta parece más bien situarse en la relación de estos movimientos con el espacio público y con la universalizabilidad de sus reclamos inherentes a su carácter público.

Hemos querido aquí presentar haces agonísticos de visión en torno a problemas políticos vinculados con la democracia. El haber concluido con Habermas nos permite ver que el horizonte de construcción de una teoría radical de la democracia, que oponga una alternativa a su reducción teórica actual a cuestiones de gobernabilidad, ha de tomar sin duda elementos del liberalismo y del republicanismo, depurando sus contenidos progresistas de aquellos vinculados a sus pendientes totalitarias o elitistas. La teoría de Habermas es un intento por articular estos elementos a través de una teoría de la acción que compatibilice, en el marco de la sociedad compleja, el elemento sistemático de la acción política con su elemento comunicativo y emancipativo. No estoy seguro de que su propuesta logre realmente hacerlo, pero sí creo que cualquier teoría radical debe tomar ese problema como punto de partida. En su solución residen las condiciones de posibilidad de la forma de vida democrática en el presente horizonte histórico.

- 1 La expresión es de Macpherson, quien intenta precisamente trascender lo que él llama el «significado eulógico» de la democracia (es decir, adulterio e impreciso) para especificarla según sus diferentes especies con el rigor y la precisión del caso: Cfr. Norberto Bobbio, *Diccionario de Ciencia Política*, FCE, 1998, p. 452.
- 2 Por ejemplo, en Jürgen Habermas, «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*, Paidós Básica, 1999, pp. 231-247; David Held, *Models of Democracy*, Stanford Univ. Press, 1996. El uso del término *modelo* en este contexto no es excluyente respecto de otros términos de significado análogo como *tradición*, *paradigma*, *perspectiva*, *cosmovisión*, e incluso, en ciertos empleos, *teoría*, los cuales son perfectamente adecuados para el propósito de abarcar la matriz teórica y normativa de una concepción específica de la democracia.
- 3 David Held, *Models of Democracy*, Stanford University Press, 1996, pp. 40 y ss.
- 4 Platón, *Politique*, 291 d, Flammarion, pp. 222-223.
- 5 Ibid. 302 c.
- 6 Ibid. 303 a.
- 7 Ibid. 302 d.
- 8 Ibid. 303 a ,303 b.
- 9 Véase Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997, p. 68 y ss.
- 10 Ibid. pag. 79
- 11 Véase Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, ediciones de la UNAM, 1983.
- 12 H. Arendt, op. cit., p. 70
- 13 H. Arendt, op. cit., p. 70.
- 14 La obra filosófico política de Agustín es aquí significativa respecto del ensayo del cristianismo patrístico de reconciliar, a partir de la jerarquización de fines establecida entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Secular, la política y la religión; cfr. Agustín, *De Civitate Dei*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothéque Augustinienne, París. Igualmente, véase George H. Sabine, Historia de la teoría política, FCE, México, 1994, cap.XI,pp. 153-169.
- 15 Cfr. D. Held, *Models of Democracy*, Stanford Univ. Press, 1996, cap. II, pp. 36-69; véase asimismo Nicola Mateucci, «República», N. Bobbio et al: *Diccionario de Política*, S.XXI, México, 1998, pp. 1391-1393.
- 16 Analizado en profundidad por Kosellek en *Kritik und Krisis*| Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis*, MIT Press, 1988, parte II, pp. 53-126.
- 17 B. Constant, *Écrits politiques*, Gallimard, 1997, pp. 589-619.
- 18 Benjamín Constant, «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», *Écrits politiques*, Gallimard, 1997, pp. 611-612.
- 19 Ibid., p. 614.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid., p. 615.
- 22 Véase J. Bentham, *Theory of Legislation*, Truebner, 1986. Asimismo, véase C. B., Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford Univ. Press, 1962.
- 23 N. Bobbio, «Democracia», en N. Bobbio, N. Mateucci et al., *Diccionario de política*, S. XXI eds, 1996.
- 24 Daniel Lindenberg, en un encuentro académico reciente, señaló precisamente esta característica de la Revolución francesa, en el sentido de que la vida política republicana había quedado allí inaugurada a través de la tensión originada en la polaridad amigo vs. enemigo, la que había desempeñado allí un papel constituyente de la idea misma de «pueblo» y de «ciudadanía».
- 25 K. Marx, *La question juive*, P.U.F., 1976. Véase igualmente *Idéologie allemande*, éditions du Cerf, 1986.
- 26 Por ejemplo, en John Dewey; véase *The public and its problems*, Ohio Univ. Press, 1991.
- 27 Tomo el concepto de O'Donnell.
- 28 J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Alien and Unwin, 1976.
- 29 Entre sus destacados defensores, Gumplowicz, Gaetano Mosca y Wilfredo Pareto; véase N. Bobbio et al., *Diccionario de Política*, op. cit.
- 30 Schumpeter, op. cit.
- 31 Ibid.
- 32 R. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale Univ. Press, 1989.
- 33 Véase A. Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, 1994.
- 34 J. Schumpeter, op. cit.

- 35 F. M. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, Porrúa.
- 36 Cfr. *Fadicidad y validez*, Trotta, 1998, caps. VII y VIII, pp. 363-468.
- 37 Cfr. J. Habermas, « Tres modelos normativos de democracia », en *Inclusión del otro*, Paidos, 1999.
- 38 Cfr. J. Habermas, *Fadicidad y validez*, op. cit., cap. VII.
- 39 Cfr. J. Habermas, « La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho », en *Inclusión del otro*, op. cit., pp. 189-227. Véase además el interesante trabajo del discípulo norteamericano de Habermas sobre acciones colectivas y espacio público, en J. Bohman, *Public deliberation*, Cambridge Univ. Press, 1996; Véase F. Naishtat, «Acciones colectivas y regeneración democrática del espacio público » en P. Vermeren, S. Villavicencio y Hugo Quiroga comps., *Homo Sapiens*, 1999.
- 40 Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, 1998.

Sobre la política expulsada y la irrupción plebeya

Mabel Thwaites Rey*

IDEAS Y CLASES DOMINANTES

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

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

* Mabel Thwaites Rey. Abogada, Magister Scientiarum en Administración Pública y candidata a doctora, ambos por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular (Regular) de Administración y Políticas Públicas y de Sociología Política, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Miembro del Colectivo Editorial de la Revista DOXA.

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

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

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

evidente lo inmanente, es decir, comprender el carácter de la explotación y convertir este entendimiento en vocación de actuar para revertirla, es el territorio básico de la lucha política.

Puestos entre paréntesis los interminables debates sobre el sentido, validez y certeza de las principales tesis marxistas, no puede desconocerse que la confianza en proponer una transformación cuya justicia radica no en el mero deseo de igualdad en abstracto, sino en su posibilidad objetiva de ser materializada porque se entronca con el sentido del desarrollo histórico de las fuerzas productivas, resulta central para entender las luchas populares de este siglo. Ello no debe ser confundido, sin embargo, con las lecturas economicistas que tuvieron gran difusión durante el siglo XX, sobre todo a partir del empaquetamiento dogmático y simplificado que le propinó al marxismo la versión "oficial" stalinista. Lo que tratamos de subrayar es que la fuerza de la teoría marxista no reside en la propuesta utopista de un mundo feliz que sale de los buenos deseos de mentes piadosas y bien intencionadas, sino que arraiga en el conocimiento profundo del capitalismo "real y concreto" y que encuentra en él los rasgos liminares a partir de los cuales es teóricamente posible concebir su superación por el socialismo.

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

La pretendida imagen de "fortaleza" del capitalismo actual reside en mostrarse como el único sistema posible de organización de la vida humana. Como único, ya ni siquiera parece necesitar presentarse como el que resuelve los problemas de la humanidad y brinda las mejores oportunidades de acumular riqueza material. Es más, puede

darse el lujo de desembozar su cara más cruel sin necesidad de apelar a altos costos de legitimación. Pareciera que bastara, por el momento, con exhibir el fracaso de los intentos del siglo pasado de transformar radicalmente las relaciones sociales capitalistas, para afirmar con ello la propia dominación. De modo tal que ya no sería preciso inventar su bondad, ni argumentar su conveniencia, intentando asegurar la hegemonía en el sentido de dirección consensual, porque se impone el peso de una relación de fuerzas desfavorable a las clases subordinadas. El aspecto coercitivo de la dominación puede entonces aparecer menos embozado.

LA EXPULSION DE LA POLITICA

El corolario de este *pensamiento único* es elevar a la categoría de lo absoluto las opciones que apuntan a preservar la plena expansión global de las fuerzas de mercado. Más aún, se entronizan como excluyentes las alternativas más favorables a los intereses de los sectores hegemónicos, por sobre cualquier otra variable, que ni siquiera entra en consideración. *Pensamiento único* resulta así equivalente a no alternativa, a no chance, a no confrontación, a ausencia, en definitiva, de disputa económica, social y política seria. Esto trae como correlato el intento de vaciamiento de sentido de toda práctica que se encamine a cambiar, a rozar siquiera, la actual correlación de poder. Es decir, se pretende instalar la percepción de inutilidad de la acción política -en su acepción de confrontación y lucha por la toma del poder político-, en la medida en que las definiciones claves sobre el rumbo social se toman por fuera de las áreas estatales específicamente creadas para ello, porque las fuerzas del mercado son las que imponen su decisión sobre las cuestiones centrales, sean productivas o distributivas.

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

Este es el punto donde aparece la clásica escisión entre economía y política del liberalismo, reforzada por el sentido demonizador de la instancia político-democrática en el giro neoconservador que ha tomado desde los años ochenta y que en los noventa apareció como *pensamiento único*, como ausencia de alternativas. Pero como no se puede entender el capitalismo sin comprender cómo se entrelazan poder y capital, política y economía (Holloway-Picciotto, 1980), Estado y mercado, es preciso analizar lo que supone esa escisión fetichizada en la actualidad. El Estado es el garante de

la relación social capitalista y asegura su reproducción. (O'Donnell, 1984) Para poder hacerlo, tiene que aparecer como "por encima" de las parcialidades que existen en la sociedad y como instancia articuladora y mediadora de los conflictos que se desarrollan en su seno. Así, debe ser visto como el portador del interés general y, en última instancia, del "buen orden" que permite la convivencia y la prosperidad general. La disputa en torno al sentido de ese "buen orden", precisamente, es lo que define el campo de lo político y la forma de resolverlo es lo que diferencia a un ejercicio hegemónico-directivo, de una forma de dominación coercitiva.

La pretensión del pensamiento único es legitimar la primacía capitalista, básicamente desde el supuesto de que no hay alternativa a la organización social que propone, que no hay transformación posible, que no hay opciones de "buenos órdenes" en juego. Esto, que equivale a una virtual renuncia a lograr un convencimiento activo de las clases subalternas, nos lleva a plantearnos un problema clásico de la filosofía política: la justificación del poder. Bobbio (1985) señalaba que es un principio general de la filosofía moral que lo que tiene necesidad de ser justificado es la mala conducta, no la buena. Por eso el poder tiene necesidad de ser justificado y sólo la justificación, cualquiera que ésta sea, hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber, lo que equivale a transformar una relación de mera fuerza en una relación jurídica. Surge así una pregunta clave: ¿cuál es la razón última por la que en las sociedades hay gobernantes y gobernados, estableciéndose el vínculo entre ambos no como mera relación de hecho, sino como relación entre el *derecho* de los primeros a mandar y el *deber* de los segundos a obedecer? La respuesta a esta pregunta nos conecta con la dimensión del *consenso*. Los conceptos de legitimidad y hegemonía, en tal sentido, remiten a la cuestión clásica de los modos en que se fundamenta el poder político, es decir, cómo se justifica la dominación para obtener consenso en los dominados.

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

senso.

Es en esa búsqueda que Gramsci amplía la concepción del Estado y produce la consiguiente reformulación del concepto de hegemonía, que es uno de los aportes más significativos a la teoría del Estado contemporánea. La relación entre coerción y consenso, entre dirección intelectual y moral y dominio, entre hegemonía y dominación, indisolublemente ligadas a las bases materiales de producción y reproducción de la vida social, constituyen los términos nodales de la reflexión gramsciana de mayor relevancia para entender nuestras sociedades. Cuando, en las «Notas sobre Maquiavelo», Gramsci dice: *"Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción"*, amplía la noción de Estado para subrayar la complejidad de la dominación capitalista. Así, advierte como en las sociedades modernas el desarrollo de un denso entramado de instituciones de la sociedad civil, donde se amasa una "visión del mundo" que amalgama la reproducción de la sociedad capitalista, hace que el recurso a la coerción sea solo el límite último que garantiza tal reproducción.

La primacía del *pensamiento único*, en la etapa actual, puede indicar el sometimiento a una suerte de "visión del mundo" globalizada, que se impone con la violencia de la expropiación de los instrumentos para pensar y actuar un orden alternativo, antes que por la aspiración a obtener una adhesión consensuada, activa, verdaderamente hegemónica, arraigada en la experiencia material de inclusión en un sistema social. Lejos de ello, el *pensamiento único* florece en un momento histórico en que la exclusión es la norma para la mayoría de la población mundial, y cabalga sobre la idea de que, por fin, se entendió que deben aceptarse las reglas de juego del capitalismo, con sus fantasmales mercados globalizados, porque es la única fuerza capaz de imponer su lógica de organización social, se la acepte de buen grado o con resignación. Claro que Gramsci nos da también las pistas para pensar la alternativa contra-hegemónica, que arraiga siempre en la materialidad misma del capitalismo como sistema de dominación social, como veremos más adelante.

RELACIONES DE FUERZA Y PRACTICA POLITICA

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

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

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

Pero más aún, los procesos de redemocratización en América latina significaron una mayor visibilidad de la acción política, en el sentido de que apareció nítidamente el gobierno como cabeza de la administración pública. De modo que la impugnación a la burocracia pudo devenir, poco a poco y cada vez con mayor fuerza, en cuestionamiento de la "conducción política" de los aparatos estatales. Y es por aquí por donde se cuela la pretensión hegemónica del pensamiento único, que obtura los márgenes a través de los cuales es factible disrupir con alternativas de organización social. Precisamente, uno de los efectos más fuertes de la cruzada mundial del pensamiento único es acotar hasta límites insospechados el espacio donde el poder se hace explícito: la política, el Estado. Una consecuencia nodal, entonces, es que la libre competencia, pilar básico del desarrollo capitalista que la visión neoliberal volvió a poner en primer plano como principio legitimador y que abomina de las instancias de articulación que no sean interpersonales -contractuales-, pretende expulsar a la "política" a un lugar residual. Este operativo apunta a opacar la cuestión central: no hay razones económicas por fuera de las relaciones de poder. No hay economía sin política, no hay mercado sin Estado, porque ambas son las formas en que se expresa la relación social capitalista como unidad. La escisión que fuerza el pensamiento neoliberal apunta a eliminar la confrontación básica capaz de cuestionar las bases en que se sustenta la dominación económica: el poder.

Y esto se entronca con otra dimensión política fundamental: la pérdida de confianza en las instituciones públicas, en la lucha política misma como capaz de modificar la lógica económica dominante. En tal sentido, partiendo de la expectativa devaluada de que la política "puede y debe" conducir el ciclo económico, si desde la cabeza visible del poder institucional se renuncia a "gobernar" a lo económico, ya completamente "naturalizado" y regido por sus propias leyes inexpugnables, si no se puede alterar el

curso de la economía en el nivel mundial, si es preciso aceptar como dado el orden existente y, junto a él, las estrategias vigentes, ya que no hay alternativas viables, la desconfianza y la desazón frente a toda acción colectiva son consecuencias difíciles de evitar.

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

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

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

Es más, incluso corrientes políticas populares, surgidas de un ideario "progresista" -si cabe el impreciso término- en su camino por incorporarse a las estructuras de poder existentes terminan siendo cooptadas por las prácticas a las que pretendían com-

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

LA PARADOJA DEL EXTRAÑAMIENTO

La paradoja actual es que esa pertinaz aceptación de lo existente como invariable que promueve el pensamiento único y, en última instancia, el muy acotado papel mediador asignado al Estado y al sistema político colocan al accionar de las formas políticas tradicionales dentro de márgenes cada vez más estrechos. Y al mostrarlas en su esencia de inocuidad, las vacía del sentido necesario para generar adhesiones entusias- tas y promover la participación, requisitos a su vez imprescindibles para producir algún cambio, por mínimo que este sea. Por esta vía se degrada hasta límites insospechados la capacidad de hacer de las formas democráticas de elección de los gobernantes un "alfiler de seguridad" (como apuntaba Anderson)¹ potente y eficaz para garantizar un consenso hegemónico entre las clases subalternas.

De modo tal que se ahonda la distancia entre los representados y sus supuestos representantes, mientras crece el escepticismo, el "extrañamiento" profundo y la resignación en cuanto a la posibilidad de involucrarse en las prácticas políticas para modificar las condiciones de vida de la sociedad. Pero aquí también es preciso destacar que esta sensación de distancia y ajenidad frente al orden político existente no es, por cierto, algo novedoso, sino una característica frecuente en la conformación del

imaginario político de las clases populares en el capitalismo. Una prueba incontrastable es el alto índice de deserción electoral de las clases más postergadas en aquellos países que tienen voto optativo. O el descarnado cinismo con que amplios sectores pauperizados aceptan las dádivas del clientelismo en épocas electorales, pero no enajenan su adhesión en forma permanente y activa por obtener algunas efímeras ventajas.

Precisamente esa suerte de "extrañamiento" de la política ha sido la base sobre la cual históricamente han podido montarse las propuestas y prácticas contestatarias. Porque para abandonar la subordinación al Estado hace falta, en el plano político, que las clases populares se escindan de una "visión del mundo" que les propone-impone una integración que no es ni real ni plena en la sociedad burguesa. Para rasgar el velo tejido alrededor de una "explicación del mundo" que pretende hacer aceptable la explotación en la forma de producir y el reparto profundamente desigual de bienes materiales y simbólicos, es imprescindible que las clases subalternas puedan comprender no solo la distancia que las separa del orden político formal -extrañamiento-, sino que su situación no es coyuntural sino constitutiva. Pero es imprescindible no perder de vista que los altos niveles de "percepción de ajenidad" respecto al sistema político y la crisis de representatividad de quienes lo encarnan no tienen como correlato necesario una adecuada maduración del "espíritu de escisión"² del que hablaba Gramsci, ni suponen automáticamente un salto cualitativo en la capacidad de organización autónoma de las clases subalternas.

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

Muchas veces se perciben las acciones directas de los sectores expulsados, como por ejemplo las manifestaciones violentas frente a municipios o gobiernos provinciales que adeudan salarios, o más aún, los cortes de ruta de los "piqueteros" para reclamar trabajo y atención del Estado, como una pretensión de estos excluidos por insertarse en el sistema, algo que contradeciría el propósito "correcto", general y abstracto de impugnar el sistema. Aquí cabe subrayar con fuerza que aún en el reclamo que se dirige al Estado (en su obvia forma de existencia capitalista), aún en el formato inusual de las luchas para conseguir asistencia inmediata, alimentos, trabajo, existen ciertos "núcleos de buen sentido", en la medida en que lo que se demanda es lo que se concibe como un derecho mínimo a pertenecer como integrante de una comunidad específica, elemento esencial para poder imaginar siquiera una forma de organización alternativa. No es una mera -y por ello desdeñable- pretensión de "integrarse" y "ser explotados", sino una conciencia más o menos difusa de que solo como colectivos, como conjuntos sociales se podrá plantar la exigencia del derecho básico y elemental a la existencia

humana misma, hoy negada por las forma capitalista dominante. En las más simples e ingeniosas protestas contra la condena a la exclusión también está presente la búsqueda de la definición de una nueva ética de lo público, una nueva forma de "hacer-contratos", de actuar en el sentido más genuino de la práctica "política" y de ordenar el espacio colectivo diferenciándolo sustancialmente de los frustrantes formatos liberal-democráticos. La pelea por darle legitimidad a los reclamos y a su forma "plebeya" de expresión política conforman esos "núcleos de buen sentido", esas reservas que existen en la sociedad "ya desde ahora" para reconstruir sus lazos solidarios y dar forma a nuevas prácticas políticas. Y es a partir de ellos que puede pensarse la posibilidad de dar una batalla contra-hegemónica que imponga otras reglas de juego político, económico y social.

UNA NUEVA CULTURA, UNA NUEVA ORGANIZACION

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

Pese al fenomenal operativo del *pensamiento único*, el capitalismo, como forma histórica de dominación, tiende ineluctablemente a perpetuar las más flagrantes injusticias sociales, y a no garantizar siquiera la mínima reproducción de la mayoría de la población mundial. Por eso, la superación del (des) orden que propone sigue siendo una necesidad, y como tal debe expresarse en una «nueva cultura», al decir de Texier (1992). Esto no significa que sea preciso delimitar los rasgos concretos de un modelo a alcanzar. No se trata de diseñar la "sociedad perfecta" ni el hombre nuevo como metas fijas a las cuales perseguir sin importar los medios para alcanzarlas. Tampoco es necesario diseñar un programa detallado de medidas concretas, como suele exigirse para testear si hay realmente una "alternativa efectiva". Porque cuando ello es reclamado desde el esquema vigente, lo que se piden son remedios "técnicos" que partan de aceptar como dato inmodificable el reparto actual de poder económico y social. Todo lo que pretenda apartarse de esas coordenadas prefijadas es tildado así de "no técnico", de irreal, de impracticable, de indeseable. Lo que hace falta, en cambio, es insistir en demostrar que las "leyes" que gobiernan la economía, que determinan las condiciones de vida cotidiana no son fenómenos "naturales" ajenos a todo control. Es

preciso descorrer los velos que pretenden ocultar esa esencia de poder desigualmente repartido que impone la reproducción de un sistema social injusto. Es necesario mostrar que detrás de los difusos y temibles "mercados" hay relaciones de poder muy concretas entre personas -no entre cosas o entre esencias metafísicas incontrolables-, por lo que las supuestas "restricciones económicas" para la toma de decisiones "políticas" de los gobiernos no son otra cosa que la imposición absoluta de intereses materiales concretos de algunos grupos por sobre los intereses de las mayorías populares.

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

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

La noción de "nueva cultura" se entronca con la necesidad de construir una idea-fuerza, un modelo de sociedad oponible a la capitalista que pueda ser asumido como realizable y, en consecuencia, capaz de movilizar la enorme cantidad de recursos que se necesitan para enfrentar al orden existente. Pero, precisamente, un nuevo proyecto "intelectual y moral" que pueda exitosamente disputar con una visión hegemónica

que anula la posibilidad de la síntesis, y con ello condena a los des-favorablemente diversos (los explotados, las minorías, los minusválidos) a su fragmentación subordinada, requiere, precisamente, de un espacio común en el que puedan reconocerse los distintos fragmentos para coordinar una lucha conjunta en torno a algún ideal de convivencia superadora. Sin un proyecto de unificación, sin la creación de un sentido de posibilidad de un orden distinto, alternativo, sin la construcción, en suma, de una «utopía» operante, resultará muy difícil, si no imposible, que las fragmentadas clases y grupos subalternos puedan organizar su dispersión y afrontar las enormes tareas y los riesgos que supone el plantarse frente a los poderosos. Como señalaba Gramsci "no puede existir destrucción, negación, sin una construcción y una afirmación implícitas, entendida ésta no en un sentido "metafísico", sino práctico, o sea, políticamente, como programa de partido",³

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

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ANDERSON, Perry (1987), "Las Antinomias de Gramsci". en CUADERNOS DEL SUR, N° 6 y 7, Ed. Tierra del Fuego, Buenos Aires.
- BOBBIO, Norberto (1985) «Estado y Poder en Max Weber». en ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. DE HOBBES A GRAMSCI, Editorial Debate, Buenos Aires.
- CASTILLO José y THWAITES REY, Mabel (1999) "El Estado y el Manifiesto Comunista: las huellas de la concepción instrumentalista". En DOXA N° 19, verano 1998-1999.
- DINERSTEIN, Ana (1998) "Unidad en la Diversidad y Política como Necesidad. (Contra el fantasma re.nl del "pensamiento único"1". Ponencia presentada en el Primer Encuentro Nacional por un Nuevo Pensamiento: El Trabajo y la Política en este fin de siglo. Los desafíos del futuro,_23 al 25 de Octubre de 1998, CTA, Buenos Aires, mimeo.

GRAMSCI, Antonio (1978) NOTAS SOBRE MAQUIAVELO, SOBRE POLITICA Y SOBRE EL ESTADO MODERNO. Juan Pablos Editor, México,

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

MARX, Carlos LA IDEOLOGÍA ALEMANA, varias ediciones.

MILIBAND, Ralph (1988) EL ESTADO EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA, Siglo XXI, México.

NEGRI, Tony (1991) "John Maynard Keynes v la teoría capitalista del Estado en el 29". En EL CIELO POR ASALTO N° 2, Otoño.

O'DONNELL, Guillermo (1984) «Apuntes para una teoría del Estado», en TEORIA DE LA BUROCRACIA ESTATAL, O.Oszlak (comp.), Paidós, Bs.As

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

THWAITES REY, Mabei (1994) "La Noción Gramsciana de hegemonía en el convulsionado fin de siglo". En GRAMSCI MIRANDO AL SUR. SOBRE LA HEGEMONIA DE LOS 90, Colección Teoría Crítica, Editorial K&ai, Buenos Aires.,

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

- 1 Anderson (1987) enfatiza que el "alfiler de seguridad ideológico" del capitalismo occidental está dado por la forma general del Estado representativo -democracia burguesa-, cuya existencia priva a la clase obrera de la idea del socialismo como *un tipo diferente de Estado*. Este autor plantea que «*el Estado burgués «representa» por definición a la totalidad de la población, abstrayéndola de su distribución en clases sociales, como ciudadanos individuales e iguales*». Por su parte, «*el Parlamento, elegido cada cuatro o cinco años como la expresión soberana de la voluntad popular, refleja la unidad ficticia de la nación a las masas como si fuera su propio auto-gobierno. Las divisiones económicas entre los «ciudadanos» se ocultan tras la paridad jurídica entre explotadores y explotados y junto con ellas, se oculta también la completa separación y no participación de las masas en las labores parlamentarias. Esta separación es pues constantemente presentada y representada a las masas como la encarnación definitiva de la libertad: la «democracia» como el punto terminal de la historia*». He aquí donde reside, para Anderson, la fortaleza del Estado en el occidente desarrollado, lo que permite asentar el dominio en el consenso.
- 2 Gramsci escribía: "*El espíritu de escisión o sea la progresiva conquista de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a prolongarse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales; todo esto requiere un complejo trabajo ideológico, cuya primera condición es el exacto conocimiento de la materia volcada en su elemento humano*". Pasado y Presente, p. 220, edición española de Granica, Buenos Aires, 1977.
- 3 Notas sobre Maquiavelo (1978: 26).

la legitimación de los derechos humanos en el planteo de Jürgen Habermas*

Raúl A. Rodríguez **

EL ACTUAL desarrollo tecnológico en los medios de comunicación ha hecho de los detalles domésticos de nuestras vidas cotidianas un acontecimiento espectacular y mercantiliza la indiscreción en una falsa escena de comunicación espontánea. Pero también, el horror y los errores se han banalizado. Por que los horrores, ya sean estos donde las víctimas son masas humanas condenadas a la hambruna o sacrificadas por no ser "pueblo elegido" o la violencia sufrida en forma individual, se «expectacularizan». Esto es así, a tal punto que las injusticias sociales tienen la magnitud, la razón y la gravedad según la cantidad de veces que se repite en un medio, quién lo diga o el ranking de espectadores que se interesen por ella. Pero entonces, la injusticia que vive un hombre en cualquier rincón de una ciudad como Frankfurt o en un pequeño pueblo de Santiago del Estero ¿es igualmente una injusticia? Y esto, ¿es así aun y a pesar de que ella pase desapercibida por los medios de comunicación masiva o por las organizaciones que llegan a institucionalizar y legitimar la sensible pública para tales males? ¿Cuáles son los derechos humanos que tienen los hombres? ¿Cuáles derechos humanos, sociales y políticos son más relevantes? ¿Hasta qué punto podemos equiparar la gravedad de la violación del derecho a la preservación de las aguas no contaminadas de un río y, al mismo tiempo, el derecho a la vida frente al genocidio sistemáticamente cometido por pertenecer a una raza, a una religión, a una ideología o a un pueblo? Para nuestros principios éticos y conciencia ¿es equivalente la violencia moral cuando se trata de la matanza de ballenas que de las limpiezas étnicas, sean estas en Montenegro o en Palestina?

Hoy, los actos de gobierno y de fuerzas para gubernamentales, o las acciones colectivas de pueblos que se enfrentan encarnizadamente contra otros pueblos, están más expuestos al juicio moral de la humanidad y tienen la posibilidad de ser controlados aun desde fuera, sin, inclusive, esperar que entre ellos se alcance algún acuerdo. Estas son las invasiones y guerras cuyo sentido político se legitima como salvaguardia de los derechos humanos cuando previamente el horror ha sido instalado en imagen y en la conciencia pública. Todo esto merece ser valorado a la luz de nuestras reflexiones sobre los derechos humanos a pesar de las politizadas y mercantiles expectacularizaciones que se hagan de tales hechos; derechos que se enfrentan a las formas jurídicas que se dan los estados a la hora de reconocer su legitimidad social.

** Raúl A. Rodríguez. Profesor de Epistemología de las Ciencias Sociales, Instituto de Cs. Sociales, Universidad N. De Villa María y en la Escuela de Cs. de la Información, Universidad N. de Córdoba.

Pero también, tal reflexión debería echar luz sobre la legalidad y legitimación de la intervención de un estado o fuerza supranacional contra otro estado cuando esto se hace en nombre de los "derechos humanos".

En la nueva configuración de las escalas jerárquicas de tomas de decisiones, los estados nacionales están bajo la "auditoría" económica, política o del ejercicio de los derechos por diversas instancias supranacionales. Para tales instancias ¿hasta qué punto sus juicios morales no violentan el derecho a la identidad cultural de un pueblo? ¿Desde qué sustrato legitiman su autoridad para erigirse en sujetos capaces de juzgar los actos de otros individuos que poseen en muchos casos otros valores tradicionales, otra historia? ¿Qué es lo que legitima los actos de decisión según los cuales nuestros derechos son los derechos de todo hombre y los derechos que nosotros proclamamos encuncian los derechos de la naturaleza humana? ¿No estamos "naturalizando" los que son, en última instancia, principios o normas que se han constituido como rectores de nuestra vida y esto, a partir de nuestras propias *praxis* social e históricamente constituidas?

El mundo de la post guerra fría parece que no ofrece alternativas al Estado de derecho, la democracia parlamentaria y la economía de mercado. En nuestro tiempo, la realidad política mundial se caracteriza por una legitimación de los Estados por sus prácticas democráticas pero así también, por la vulnerabilidad o fortaleza económica. Junto a esto, los EE.UU. se presentan ante el mundo y ya, sin ningún camuflaje, como celosos guardianes de sus intereses nacionales y propios derechos políticos los que deben ser tomados, interpretados y reconocidos por la sociedad mundial como los intereses genuinos de la especie y los derechos de la humanidad.

A lo que asistimos es también, al "agotamiento de las energías utópicas" por la emancipación como objetivo realizable a través del desarrollo de la producción¹. La creciente concentración de poder y distribución desigual de la riqueza, el abandono infrahumano en el que se encuentran millones de individuos mientras para otros tantos, pesa el riesgo de una progresiva pauperización son todos ellos, consecuencias de un mundo que ha centrado en la producción su norte. Pero esto no implica la disolución de la polémica sobre posibilidades futuras y la conciencia histórica no está perdiendo las energías utópicas. "Antes bien, - como dice Jürgen Habermas - lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo"².

Como bien cita Fernando Vallespín³ a Cari Offe. Este señala que el abandono de la izquierda por todo ideal objetivo de sociedad se hace para seguir el principio negativo de que "nadie, ni individuos, ni categorías sociales, ni sociedades como un todo, debe ser privado de los medios de subsistencia materiales, de los derechos humanos y civiles, ni de las oportunidades para la participación política y social; ni de que nadie pueda llegar a ser víctima de desastres militares y ecológicos"⁴. No obstante ello, tras esta persecución de fines prácticos humanistas pervive el objetivo de una práctica política racional y emancipatoria. Lo que ha llegado a su fin es a la utopía que se cifraba en torno al desarrollo del potencial de la sociedad del trabajo. Es decir, la relación simbiótica de la razón instrumentalista que se manifiesta en las fuerzas productivas y la funcionalista, en la organización y administración de la sociedad con las

expectativas en tomo a una racionalidad vital. Racionalidad esta, orientada hacia el logro de una vida más digna, igualitaria y libertaria en cuyo contenido utópico conflúan las dimensiones de felicidad y emancipación con las de aumento de poder y de la producción de riqueza social.

Para Jürgen Habermas, el potencial renovador se ubica en el intercambio entre el sistema y el mundo vital. Este exige una nueva división de poderes de los recursos de la sociedad moderna a través de los que satisfacen sus necesidades de orientar operaciones de regulación y control: dinero, poder y solidaridad. Es necesario buscar un equilibrio nuevo para sus esferas de influencia. Se trata de que "el poder de integración social que la solidaridad genera ha de poder afirmarse, a través de instituciones y espacios públicos democráticamente diversificados, contra otros dos poderes, a saber, contra el dinero y contra el poder administrativo"⁵. La idea de una democracia radical sostenida por Habermas, se vislumbra como una perspectiva que recupera la dimensión utópica en una nueva versión afincada en las consideraciones históricas presentes.

La posibilidad de viabilizar la democracia radical no se logra sin que ella encuentre su forma jurídica y su legitimidad social. El estado de derecho y democracia se constituyen en Habermas en categorías o realidades que se implican recíprocamente. Los principios básicos que explican esta derivación podemos retomarlos de esta manera: 1) que la relación entre derecho y democracia es deducible desde el mismo concepto de derecho moderno, 2) que esto también es así por las circunstancias de que el derecho positivo no puede ya producir su legitimidad desde un derecho superior y 3) por que el derecho moderno se legitima en la autonomía acreditada de manera igual para todos los ciudadanos de forma que la autonomía privada y pública se presuponen mutuamente".⁶

El modo por el cual Habermas ha pasado de un intento por encontrar la fundamentación epistemológica de la tarea crítica a una teoría crítica de la sociedad implica unos procesos de desarrollo del pensamiento en el que tangencialmente se reflejan las teorías sociales emergentes en el siglo XX. En la génesis de esta preocupación por una teoría social renovada se encuentra como antecedente la Escuela de Frankfiert que estableció una conexión entre sociología y filosofía. Están también, las lecturas marxistas de la filosofía y la interpretación marxiana de la sociología. La filosofía es tomada como filosofía práctica mientras que la sociología, como perspectiva que en sentido amplio implica la economía. Esta conexión se articulan en torno al interés por desarrollar una teoría satisfactoria de la sociedad capitalista y, en consecuencia una teoría crítica de la modernidad y sus patologías.

Jürgen Habermas retoma el problema de la construcción conceptual de la sociedad a través de una teoría social que distinga y vincule dos niveles: el sistema y el mundo de la vida. Al evaluar la teoría de Marx en cuanto a su capacidad para elucidar "las aporías más chocantes de la modernización social"⁷ nos acerca, argumentativamente, al problema de la relación de intercambio entre el sistema y el mundo de la vida, y encuentra en el denominado proceso de "juridización" (*Verrechtlichung*) un claro ejemplo que evidencia empíricamente el proceso de colonización interna del mundo de la vida, o sea, de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente.

La juridización es el proceso social paulatino a través del cual el derecho incrementa

su carácter de normativa escrita, liste incremento se da tanto por extensión: regulando jurídicamente mayor cantidad de ámbitos sociales que estaban regulados informalmente, y por densidad, o sea, "desmenuzación de una materia jurídica general en varias materias particulares"¹¹. Tal proceso de juridización es identificado por Habermas como un movimiento dinámico históricamente conformado a través de cuatro etapas u "hornadas" que se dan en Europa y de allí, con proyección allende sus fronteras. El estado burgués del Absolutismo, primera etapa, antecede al listado de derecho en su forma paradigmática como en la monarquía alemana del siglo XIX. Como tercera etapa es el Estado democrático de derecho que surge con la Revolución francesa y la independencia de los EE.UU. Para llegar a la cuarta y actual etapa: el listado social y democrático de derecho. En este, las luchas obreras, señala Habermas, han institucionalizado sus reivindicaciones como derechos sociales.

Pero la juridización, a través de esta extensión de la regulación normativa a ámbitos más amplios de la vida pública y privada, se torna en ejemplo vivo del proceso creciente de la burocratización social, señalado por Max Weber. Así también, la penetración de la lógica del sistema ha impregnado a la vida privada. La regulación legal reglamenta y controla burocráticamente y jurídicamente espacios de la vida privada, de las relaciones interpersonales, la escuela, la familia, etc. Pero en todos estos ámbitos que aparecen ahora cada vez más normativizados como así también, los que corresponden al ejercicio de la libertad o los derechos civiles y sociales se produce una ambivalencia. La institucionalización jurídica tiene un efecto positivo (garantía, protección) y un efecto negativo (limitación, intromisión de los imperativos sistémicos) en el mundo de la vida.

En fin Habermas es posible el tratamiento racional de la ética y de la política. La teoría de la acción comunicativa que sostiene, considera la estructura dialógica como el *a priori* constitutivo de todo acto de discernimiento y conocimiento. Por ello, la estructura es la única base sobre la cual es posible establecer un planteamiento racional. Dado que la esencia del lenguaje radica en su carácter interrelacionante, la racionalidad ética se reconoce dentro de los cauces que corresponden a los requisitos procedimentales de la acción orientada al entendimiento: "la moral fundamentada en la ética discursiva se apoya en un modelo que, por así decirlo, está implícito desde el principio en el intento de establecer un entendimiento lingüístico".

Para analizar la legitimación basada en los derechos humanos, Habermas parte de un sentido restringido de legitimación porque este va a ser referido como la legitimación de un orden político y, más particularmente, del orden político del Estado constitucional democrático. Para Habermas, esto se explica a través de un nexo interno entre democracia y derechos humanos. La argumentación que articula democracia con derechos humanos plantea otros problemas: ¿Cuál es la concepción de derechos humanos surgida en occidente analizada en sus propios discursos y como así también, en los diálogos con otras culturas?.

La legitimación de órdenes a través de las formas de organización de la violencia se explica a través del concepto de poder político. Como el poder estatal se conforma por medio del derecho, los órdenes políticos requieren de la legitimidad del derecho. Así también, la aceptación del derecho implica no sólo el reconocimiento para su

acatamiento sino también, que sea "digno" de reconocimiento. A tal reconocimiento aporta todo tipo de construcción y argumentación públicas porque ellas contribuyen a hacer efectiva la pretensión del derecho de ser reconocido. En los Estados Modernos el poder político toma la forma de derecho positivo: estatuido y coactivo. Al mismo tiempo, la legitimación política se ve afectada por la transformación de sus "formas jurídicas". Así es como una descripción del derecho moderno le mostrará a Habermas su doble aspecto: la relación entre su estructura y sus pretensiones de validez pero también, sus correspondientes tipos de legitimación.

Los moderados órdenes jurídicos - señala Habermas - están construidos, esencialmente, a partir de derechos subjetivos. Es este, el reconocimiento de la orientación de la acción de un sujeto por cualquier mandato moral o principio con un límite, jurídicamente establecido y por el cual el individuo no está obligado a hacer lo que la ley no prohíbe. Este orden separa el ámbito de la moral del derecho porque la moral se presenta con normas y principios prescriptivos que exigen el cumplimiento del mandato mientras que la estructura jurídica nos legitima para hacer algo. En tales casos, las normas jurídicas se deducen de la restricción legal de las libertades subjetivas. Pero tales normas protegen la integridad de sus miembros en cuanto estos son considerados portadores de derechos subjetivos.

La imposición del derecho por parte del Estado se hace con la pretensión de un procedimiento racional para la producción del mismo. Son los sujetos destinatarios del derecho los que, a su discreción, acatan las normas jurídicas ya sea por un cálculo estratégico de sus acciones o bien, por el reconocimiento de la ley como mandato que obliga *per se* a su cumplimiento. Las normas jurídicas están consideradas así en su doble aspecto: leyes coercitivas y leyes de la libertad. Ahora bien, es de esperar que en sus fundamentos el acatamiento no debiera ser por su carácter coercitivo sino porque son legítimas. A la vez, la validez jurídica está dada por el ejercicio del Estado como legislador y garante de su cumplimiento. Es decir, garantiza la legalidad y la legitimidad. Pero esta legitimidad debe ser compatible con la dinámica misma del sistema político que garantiza también, la posibilidad de las transformaciones de las formas jurídicas. La garantida posibilidad de renovación de una ley está tan sujeta a cambios como las mismas garantías constitucionales que fundamentan tal posibilidad.

Son esas las particularidades que presenta la positividad del derecho producido en toda sociedad moderna. Esto es así, toda vez que el temporalizado derecho positivo no se remite a una fundamentación metafísica o religiosa avalada por la tradición y por ende, fuera del alcance de la discursividad racional y social de una sociedad pluralista.

En el marco de la teoría política se encuentra la tensión argumentativa entre la soberanía política y los derechos humanos. La soberanía popular no es otra sino la autonomía pública de los ciudadanos para su autoconstitución como ciudadanos con derechos de comunicación y participación. Por su parte, los derechos humanos se traducen para los ciudadanos en la garantía de la vida y la libertad privada en tanto condiciones de posibilidad para su autorrealización vital. Desde estos dos puntos de vista, son como el derecho positivo tiene legitimada la flexibilidad de sus cambios. Ellos, siempre, y en todo cambio, deben asegurar tanto la autonomía individual como así también, de la condición de ciudadanos en su ámbito privado.

La teoría política da prueba de esta doble tensión entre derechos humanos y soberanía política, sin distintas perspectivas se ha otorgado prioridad a uno ti otro. Para algunos, la legitimidad de los derechos humanos está garantida por la autodeterminación popular mientras que para otros, los derechos humanos limitan la soberanía popular para no poner en peligro las libertades privadas de los individuos.

Habermas se pregunta cuáles son los derechos fundamentales que deban otorgarse reciprocamente ciudadanos libres e iguales, si quieren regular legítimamente su vida común con los medios del derecho positivo. En la respuesta a esta pregunta se particulariza el carácter de la ética discursiva y su fundamentación racional: Los participantes en el discurso racional ejercen una práctica comunicativa y orientada hacia el entendimiento. Aun cuando se dé la posibilidad de un acuerdo estructurado sobre la base de una negociación de intereses recíprocos tal acuerdo supone también, un compromiso recíproco.

En tales contextos de discursividad racional puede formarse una voluntad política racional. Si las formas de comunicación son necesarias para el sostén de la voluntad racional y garantizan a la vez, el procedimiento democrático, las condiciones de posibilidad deben estar institucionalizadas jurídicamente. Como consecuencia de esto, se estructura el nexo entre democracia y derechos humanos. La institucionalización de la comunicación libre de coacción a través de los derechos humanos y la formación de una voluntad política racional, condición de posibilidad de la soberanía popular. Pero el valor de los derechos humanos no se agota en un carácter instrumental: garantía de la formación de la voluntad política racional para el ejercicio democrático. Los derechos humanos garantizan también, la igualdad de oportunidades para todo individuo y de la persecución de sus propios fines.

No existe ningún derecho sin la autonomía privada de las personas jurídicas. Sin el derecho fundamental a una igual libertad de acción, lista libertad es la condición de posibilidad de la *praxis* de la autodeterminación.

De este modo, Habermas, encuentra una relación transitiva entre autonomía privada y pública; entre democracia, listado de derecho y derechos humanos. Tal vinculación axiológica entre derechos fundamentales de libertad y derechos políticos públicos estructura sólidamente la relación que caracteriza el principio de legitimación de occidente. Pero así también, queda abierto el replanteo de estas argumentaciones en el contexto de la discursividad a través de la cual se estructura la legalidad y la legitimación de los derechos en las culturas no occidentales.

* Una versión anterior de este artículo fue publicada como "La legitimación de los derechos humanos en la cultura occidental. Una aproximación al planteo de Jürgen Habermas" en *ihrónesis*, lis. As., año 1, n.3, 2000.

1 J. Habermas, "La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

2 Ibid., p. 117

3 "Reconciliación a través del derecho. Apostillas a 'Facticidad y Validez' de Jürgen Habermas" en José Antonio Gimbernat (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997

4 "Bindings, shackles, brakes: on sellimilations strategies", en A. Loneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer

- (eds.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment*, Cambridge, MSS, MIT Press, 1992.
- 5 J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Barcelona, Paidós, 1991, p.283.
- 6 J. Habermas, "El nexo interno entre estado derecho y democracia" en J. A. Gimbernat (Ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- 7 Ibid., p. 429.
- 8 Ibid., p. 504.
- 9 J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 192 (citado por M. Boladeras, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 90)

Flaute de la Filosofía Política como síntoma

Roberto A. Follari *

EL SORPRENDENTE **auge** que ha ganado en la última década la Filosofía Política ayuda a comprender una serie de fenómenos, pero requiere a su vez ser explicado. La apertura de temas, el surgimiento de algunos autores o la abrupta reconsagración de otros, la imposición generalizada de determinadas bibliografías, han ido "naturalizando" una situación que nada tiene de natural, en tanto resulta contrastante con el peso relativo que esta disciplina había guardado en tiempos anteriores. La inflación un tanto súbita de la problemática, merece de por sí una reflexión.

De modo que ante el interrogante de si no existe un pensamiento único en la Filosofía Política -pregunta sin duda presente hoy en día-, cabe tal vez primeramente preguntarse si la centralidad de la Filosofía Política (al margen de sus diversas corrientes o de sus específicos contenidos) no puede ser ella misma pensada como parte de tal condición unificante en el plano del pensamiento a la que asistimos en tiempos de globalización.

Porque ciertamente no sucede que uno encuentre a todos los pensadores apelados en la Filosofía Política situándose en posiciones homologas entre sí: dada la discusión entre neocontractualistas y partidarios de la "primacía de la política", o la muy conocida entre comunitaristas y liberales, o la establecida entre diferentes tipos de liberalismo (desde Tocqueville hasta Hayek), sería difícil sostener que los autores -presentes, o pasados interrogados desde el presente- se sitúen en posiciones similares. Y tampoco me parece que pudiera afirmarse con rigor que sus discusiones sean irrelevantes: desde el rechazo de Arendt al totalitarismo, hasta la búsqueda de un consenso procedural por Habermas, plantean a su manera problemas cuyas soluciones podemos o no compartir en cada caso, pero que no resultan fútiles o carentes de significado frente al presente.

Sin embargo, una cierta sospecha puede sostenerse sobre este inesperado auge de la palabra filosófica. En tiempos en que desde el análisis científico-empírico tanto como desde la práctica política se encuentra poco para aportar alternativas efectivas a lo existente, no es casual que se apele de pronto a la discusión de principios, fundamentos y nociones abstractas acerca de la vida buena o la sociedad deseable. Puede tratarse de un escape a los cielos, de una sutil remisión a la idealidad, a partir de la impotencia en el plano de la proposición de transformaciones reales. Es la función

* Profesor de grado y posgrado, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina)

que en su tiempo Marx adscribió a la religión: buscar consuelo en el distante mundo de las ideas.

Porque es innegable que los caminos para la transformación social se ven hoy considerablemente cerrados. No es sólo el grado de concentración, fluidez y movilidad que ha alcanzado el capital en su nueva fase de hegemonía financiera: también se suma el fracaso de las previas opciones (socialismo real, populismos latinoamericanos, socialdemocracia), a más de la falta de convocatoria que ellas promueven actualmente en el plano político. I lay que agregar el redoblamiento de las dificultades para articular políticas desde el listado (debilitado por el aumento de peso de lo económico), a la vez que también se complica hacerlo desde una sociedad que se preocupa poco por lo proyectual, transida por la posmodernización cultural y la virtualidad mediática \

Si a esto sumamos el fracaso de intentos como lo fueran en su época el eurocomunismo y luego la Tercera Vía, se advierte que el problema no es sólo procedural en cuanto a cómo lograr atraer hacia una política alternativa, sino sustantivo: ¿cuál es el modelo de esa sociedad diferente?

Creo que se comprenderá fácilmente que no es esta lamentablemente- la pregunta que campea hoy en la filosofía Política, lista parece situarse en un definido postmarxismo donde aún posiciones como las de Laclau y Mouffe¹ están más cerca de la lógica pura que del análisis social, y del pensamiento de lo político en abstracto, que de su articulación estricta con las emergentes condiciones socioeconómicas que establecen su efectivo horizonte de posibilidad.

Marx había abandonado la filosofía como espacio específico del pensamiento que pudiera disociarse del análisis interno de las condiciones sociales y económicas, si el materialismo histórico no requería un *dia-mat* para justificarse, y cuando este último apareció, constituyó una clara regresión hacia la metafísica previa, si el materialismo rechaza pensar la moral, la noción de felicidad humana, o el valor del arte, fuera de las condiciones sociohistóricas específicas en que dicho pensamiento tiene lugar. Pensar sin ese anclaje es pensar idealísticamente.

Atendiendo a ello, este *retorno de la Filosofía* puede resultar sospechoso. La ligazón filosofía/economía aparece allí totalmente desplazada, y las relaciones mutuas que el marxismo italiano de los años setentas y ochentas solía realizar brillantemente entre ambos planos⁴ han desaparecido por completo del horizonte de comprensión, acusadas de reduccionismo o mecanicismo.

Y no es que no haya existido autores reduccionistas o mecanicistas desde lo económico, esto lo sabemos hasta el cansancio. Lo problemático reside en invertir simplemente la ecuación: suponer que lo económico pueda depender de la solución política (lo cual es en parte cierto, pero sin duda deja fuera la eficacia de las medidas económicas en cuanto tales) o peor -y actualmente lo más usual-, suponer que ambos espacios carecen de toda relación de peso entre sí. Esta curiosa "autonomía de lo político" pensada sin economía y sin sociedad concreta, permite suponer la independencia de la filosofía Política en relación con la Teoría Política.

Teoría Política que necesariamente debiera ser en primera instancia **ciencia** de lo político, con un imprescindible componente ideológico-lilosólico constituyente \ A su vez, ciencia de lo social que es la base de la ciencia de lo político: Marramao entre-

vió con claridad que una teoría política sería válida sólo si era capaz de mapear, de representar la complejidad social y su morfología⁶. Al interior de este análisis científico de lo social opera lo filosófico, como nociones acerca de la buena sociedad que orientan la perspectiva, y como principios epistemológicos de ordenamiento conceptual. Se trata, entonces, de una filosofía no autonomizada, quitada de aquel lugar clásico de Centro del Sentido que le concedió la metafísica. No el fundamento único ni último, sino el acompañamiento imprescindible al conocimiento científico, en tanto este último no puede responder determinadas preguntas acerca de lo bueno, lo deseable, acerca del significado de la experiencia humana personal y colectiva.

La Filosofía Política camina en sentido contrario, pretendiendo establecer por sí sola los principios abstractos que orienten hacia la sociedad deseable. J.Bidet ha entrevistado bien el problema: "Sobre sus escombros (del marxismo, RF)...hoy se pueden ver florecer toda clase de síntesis fofas, entre las cuales las de la más triste figura, son sin duda las reformulaciones social-liberales del marxismo en términos de teoría de la justicia o del contrato social"⁷; es decir -podemos interpretar- reformulaciones realizadas en términos de Filosofía Política, ya sea rawlsiana o neorroussoniana. Búsquedas de la sociedad ideal, al margen de las concretas determinaciones que las divisiones de clase y las nuevas modalidades que la sociedad capitalista a nivel planetario establece. Inútiles búsquedas, que practican a menudo el retorno a un ontologismo sorprendente: sin duda que el campo de quienes se sienten tributarios del marxismo no es ajeno a estas tendencias. Si no, véase el acontecimentalismo de Badiou, ubicado más cerca del derrideanismo que de cualquier análisis social⁸, para el cual la reformulación de lo político alcanza tal grado de desmaterialización en relación con la estructura y dinámica de lo social, que no es aventurado señalarlo como un retorno a la filosofización idealizante también presente en Derrida⁹.

Es cierto: si bien en Marx no había Filosofía Política, ni Filosofía autonomizada en general, tampoco había Teoría Política. La idea de que las clases sociales subordinadas se orientarían por sí mismas hacia modalidades de acción política emancipatoria salvaguardaba la autonomía decisional de esos sectores sociales, pero no ofrecía clave alguna para aventurarse en esa práctica con un mínimo de demarcación teórica. Ligado esto a la noción de *derrumbe del capitalismo*, parecía no necesario ocuparse de los procedimientos políticos que lo establecerían. Pero a fines del siglo XIX el derrumbe no acaecía y -por el contrario- el Estado había aprendido a acolchar las luchas obreras a través del sindicalismo, y el otorgamiento de una serie de mejoras en las condiciones de vida dentro del capitalismo. Ya los obreros tenían mucho más que sus cadenas para perder. Y no se veía avance alguno de las fuerzas revolucionarias.

Esta es la conocida situación que lleva al génesis de la II Internacional, de la cual surgen por una parte el reformismo de Bernstein, y por la otra la noción centralizada del partido revolucionario de profesionales, sostenida por Kautsky y Lenin. Este último sintetizaría conceptualmente la propuesta¹⁰, que luego sería practicada en la organización del Partido bolchevique, y en el asalto al Palacio de Invierno. Propuesta vanguardista y que autonomizaba al partido respecto de sus supuestos representados, lo que derivaría primero en la burocracia y luego en el terror. Pero que ciertamente hoy analizamos desde un horizonte histórico muy diferente al de su surgimiento. En aquel momento, constituyó una respuesta que parecía plausible a la falta de movilización

de masas, esa movilización que preveía como cuasi fatal la teoría de Marx. Pero en un error histórico enorme, Lenin no advertía que el fin no justifica los medios, y que estos operan obviamente como fines en sí mismos (es decir, materialmente no importa en absoluto si quien los intenciona lo hace como fines o como mediaciones): de manera que instrumentos elitistas para promover a las masas, sólo recondujeron al dominio por nuevas *clites*, sólo que más bárbaras que las anteriores, en tanto ensanchaban su supuesta legitimidad con la aducida "representación del proletariado en su conjunto".

En todo caso -y en condiciones hoy renovadamente complejizadas- el desafío que hoy exige la historia es parecido a aquel, entonces mal resuelto: pensar lo político. Pero ya no sólo como conjunto de procedimientos, sino como reconjunción de las formas de organización y combinación de las prácticas sociales, lis decir: lo político enclavado en lo social, pensado desde las formas de la socialidad misma, lisas que están cambiando fuertemente, y que estamos lejos aún de poder representarnos. Los "mapas cognitivos" de Jameson vienen aquí a cuento. Si el buho de Minerva vuela al anochecer, la enorme transformación histórica a que asistimos se hará plenamente configurable sólo en el final del proceso de ordenación privatista de la existencia al que hoy asistimos. Pero ello no nos exime ni de la lucha diaria, ni de la necesidad de escrutar y ver en la incertidumbre las zonas de definición que vaya resultando posible. Lo imperdonable sería renunciar a conceptualizar lo social, y refugiarnos en las idealidades de la filosofía y lo deseable pensado en abstracto. Más útil sería una teoría de sistemas como la que usa Morin, una noción del cambio en términos del caos según Prigogine, en fin, lo que la ciencia y la epistemología nos indican: es siempre aquello tendiente a producir *concepto*, claramente distingible de la meditación sobre principios extrasociales a menudo formulados *a priori*.

TIEMPOS DE DESFUNDAMIENTO Y ACIÓ

Lo curioso es que estos tiempos de desfundamentación que vivimos, podrían ser muy fecundos para acabar con la metafísica del pensamiento des-situado, lista época que algunos preferimos denominar "posmoderna" (en relación al campo de la cultura)", se caracteriza por la pérdida de la remisión a principios orientadores últimos, o a nociones trascendentales a la experiencia singular. Sin duda que ello plantea algunos problemas lógicos (es imposible pensar lo singular sin generalizaciones implícitas), además de no pocos en el plano de la ética y la cultura (como la pérdida del espacio de subjetividad desde el cual la responsabilidad se constituye). Pero no es nuestro teína aquí el clima cultural de estos tiempos: lo que nos importa destacar es que él posibilita pensar sin remisión a la metafísica, en tanto nos encontramos por vez primera desde los albores de la modernidad, con el espacio para rechazar las certidumbres, los llamados primeros principios, las supuestas evidencias en la sustentación.

El "clima cultural" ha depositado efectos en el espacio de la Filosofía, llevando a autores como Vattimo a sostener el final del énfasis, y de! fundamento. Por ello, el surgimiento de un pensamiento de la oscilación¹², para el cual la tolerancia y la diferencia serían conquistas irrenunciables.

Creemos que estos son logros de época, en los cuales la filosofía posmoderna no hace otra cosa que celebrar y plagiar a la realidad efectivamente existente. Verdad es que tenemos hoy más tolerancia a la diversidad, pagada -no puede ser de otro modo- con pérdida de las identidades. También lo es que ya no creemos en nada de manera fanática y asentada en asumidas seguridades, pero también lo es que faltan convicción y voluntad en la constitución de los sujetos políticos individuales y colectivos, como correlato necesario de lo anterior.

Pero ante esta nueva contradictoria realidad, hay más facilidad para dejar fuera los pensamientos metafísicos tradicionales. Resultan hoy ajenas al "espíritu de época" las pretensiones de universalizar modelos ideales, y más aún las de suponer criterios de "deber ser" que orienten con fuerza por encima de las tendencias objetivas de la economía. Desde este punto de vista, creemos que es una excelente ocasión para pensar no-metafísicamente. Es esa -glosamos aquí a Vattimo- nuestra *chance* histórica. Fortificada con el peso que han adquirido las remisiones a Nietzsche y a Heidegger, que pueden ser interpretados en clave dialéctica de "sentido-de-época". A lo que ha colaborado -sin duda decisivamente- Derrida.

Todo lo anterior debiera movernos hacia un rechazo de la lectura descorporeizada de la Filosofía Política. Esta habla de problemas reales, pero piensa en soluciones ideales. Piensa donde la cosa no está, como sugería Lacan. Pone la conciencia en el lugar del desconocimiento o -lo que no es mejor- en el del conocimiento fragmentario y parcial.

Porque: ¿de qué nos sirve pensar la política como lo sublime del ágora según Arendt frente a sociedades de la exclusión donde la gran mayoría no puede acceder a la condición de ciudadanos? ¿de qué vale el pacto social cuando hay quienes no están socialmente integrados, y por tanto son obviamente ajenos a las condiciones del pacto? ¿Sobre qué situación ideal de habla podríamos pensar seriamente en la Latinoamérica actual conformada por desposeídos, excluidos, desocupados, que no hablan -de lo público- siquiera en condiciones no ideales, dado que están fuera del juego político explícito?

Por supuesto que lo dicho no significa que debamos abstenernos de pensar hasta esperar que la situación de los excluidos esté solucionada. Por el contrario: hay que pensar para que algún día pueda solucionarse. Pero habrá que pensar en términos de no-fundamento, de no asunción de principios apodícticos y a priori en relación a la Historia. Es desde ella y con ella que se aprende y se piensa, y ello exige un más allá de la Filosofía. Que la época podría muy bien afrontar.

Por cierto, el materialismo es el que permite pensar que la mentalidad que hoy desecha los fundamentos (y que así abre espacio posible para huir de la Filosofía especulativa), deviene de condiciones materiales específicas de la contemporaneidad. La mentalidad que da lugar al posmodernismo teórico, surge de la desustancialización de la conciencia y del yo que se viene dando en nuestros tiempos debido a los cambios en las prácticas sociales en general, y muy especialmente las comunicacionales.

Ante el aumento del tamaño de las ciudades, la velocidad que permiten los viajes, la desterritorialización de la experiencia por el mail, la TV cable y el Internet (entre otros múltiples factores concurrentes), la subjetividad está modificándose radicalmente. Asistimos a sujetos móviles, de sostenimiento en creencias sin pregnancia, lábiles y

cambiantes. Iis decir, ya los valores se enraizan débilmente en los sujetos, pues estos mismos están débilmente constituidos, son atravesables cada vez por flujos nuevos que los redefinen y modifican permanentemente.

Podemos así asumir que hay una base material de las modificaciones habidas en la subjetividad, es decir, que hay una condición objetiva **que** establece las nuevas condiciones del yo y de las identidades, 'todo esto decisivo para el análisis de lo que pueda realizarse en lo ideológico y político en esta época- da a la vez la base material desde la cual la superación de la metafísica se hace más plausible.

Asistimos a una época histórica en la que el predominio de lo visual se ha instalado de manera efectiva y absoluta Una época donde triunfa la virtualidad, y hay un exceso de simbolización en relación a la condición del mundo real. Universo donde la hipertrofia de lo cultural es el signo dominante, en tanto la cultura se ha enraizado en la economía política concreta (formando parte del proceso *infraestructura*), a la vez que ha densificado su presencia en la vida cotidiana de los sujetos, saturándolos de mensajes de todo tipo, y enclavándolos de ese modo dentro del proceso del consumo (como ideología de nuestro tiempo, que ya no requiere *posiciones* valorativas ajenas al consumismo como tal).

Iis esta mcgapresencia de lo cultural lo que algunos autores han advertido (Jameson, Yúdicec) ", donde la cultura se vuelve "recurso", expediente, incluso el horizonte de sensibilidad en que se inscriben hoy la mayoría de los artistas, intelectuales, científicos y hasta empresarios (las publicidades de Benetton son un buen ejemplo).

Iis aquí donde la tradición de un materialismo amplio y no dogmático (que incluya la materialidad del signo y la subjetividad, pero no renuncie a pensar la dialéctica histórica de lo social como estructurante) se separa de aquellas posiciones que asumen la época en absoluta especularidad con ella, Iis decir: las posturas teóricas que son más un síntoma de las condiciones materiales del presente, que un análisis de este.

Iis ese el caso de los *estudios culturales*, y de muchas de las posiciones que en un amplio mareo se reclaman "posmodernas". La mayoría de estos desarrollos tienden a una celebración aerifica de lo hoy existente, y asumen la pérdida de referencia a una cuestión tan decisiva como es la del poder.

Iis este el suelo donde la Filosofía Política alcanza las posibilidades para su auge: un espacio donde la hiperpresencia de los signos puede hacer sentir una supuesta inmanencia de estos, su independencia en relación con cualquier realidad material o social. Paradojalmente, pueden volver Hobbes o Aristóteles muy fuera de los tiempos que les resultaron propicios. Pero su "retorno" viene en un envase histórico nuevo: es el de la liviandad de un espacio de las significaciones que se escinde de aquel que corresponde a las restricciones que lo real propone, fin un tiempo de sobredimensionamiento de los signos, podemos olvidarnos de las realidades. Y volver a pensar en los principios sin enclave histórico concreto, aun cuando también sin el compromiso valorativo "duro" que acompañara a la remisión filosófica en épocas anteriores a los años sesentas. Sólo así puede explicarse la asunción de Cari Schmilt desde autores que se plantean posmarxistas, sin demasiada necesidad de explicaciones sobre los peligros que podría engendrar esa referencia

La smtomatología de la época nos lleva, entonces, a dos polos diferentes, ambos ampliamente aceptados en los estilos académicos de nuestro tiempo. Por una parte, el

particularismo relativista extremo propio de los estudios culturales y ciertos posmodernistas: para ellos el saber es tan situado, que sólo vale en relación a condiciones muy específicas, y nunca más allá. Ello conlleva una pérdida del valor de la teoría, y consecuentemente el de los intelectuales en general, que pasan a ser considerados (al menos explícitamente, ya que esto es sostenido por intelectuales mismos que se mantienen dentro de la academia) como supuestos detentadores de la *Gran Teoría*, pretenciosos dueños de saberes supuestos, que estarían por encima de los del conjunto de los sujetos sociales. Con ello -y en un gesto muy propio de estos tiempos- se renuncia al sitio epistémico de la teoría, y se avanza hacia un difuso espacio de narrativas sin (explícita) pretensión de conocimiento. En el otro polo, pero posibilitada por la misma condición cultural y social, se halla la Filosofía Política, especulación general sobre los principios regulativos y la sociedad deseable, sin control empírico y con pretensiones de universalidad a veces transhistórica.

Aquí tendríamos la cara opuesta al minimalismo culturalista: un saber que incluso puede superar la remisión a las peculiaridades situacionales y las diferenciaciones casuísticas, para plantear las condiciones generales e ideales de organización de lo social, y de lo político como su modalidad de ordenamiento y distribución del poder.

La Teoría Política que estamos proponiendo no está en ninguno de estos dos polos. Rechaza la noción puramente ideológica de superar el academicismo mientras se sigue realizando la práctica en la academia (propio de los estudios culturales y los posmodernismos): sólo la superación de la división social del trabajo aboliría el privilegio de los teóricos (pero no el de la teoría sobre la mirada de sentido común). Pero también se opone al universalismo idealista propuesto como puro "deber ser" más allá de las facticidades concretas. Y con ello limita el "privilegio epistémico", en el sentido de que no existe demiurgo alguno que pueda pensar la sociedad deseable al margen de sus concretas condiciones históricas, y particularmente, económicas.

Se trata, entonces, de recuperar la *inmanencia* como principio fundamental de la dialéctica. ¿Qué queremos decir con ello? Que no puede pensarse los puntos de vista, los valores, lo deseable, como principios extrahistóricos estructurantes, que se aplican desde fuera a la historia para analizarla (es lo que hace, por ej., Habermas). La nostalgia por una fundación segura del conocimiento, por contar con principios claros y distintos de orientación, conlleva un retorno a la metafísica que está hoy más presente que nunca en la historia de la tradición misma que Marx inaugurara. Por un lado, ello se da por la falta de respuesta suficientemente pautada para problemas centrales, que en otros tiempos se consideraba como solucionados por la teoría (por ej., cuál es la sociedad deseable). Pero también por la condición de época a la cual nos venimos remitiendo: son estos tiempos especialmente adictos a los principios etéreos y el pensamiento sin anclaje, ese que vaga en una hermenéutica interminable de interpretaciones sobre interpretaciones, dado la inflación de signos en que estamos inmersos.

No soy el primero en advertirlo. Jameson lo plantea con claridad: la hipertrofia de la cultura, la reaparición de la Ética como disciplina normativa, y el auge de la Filosofía Política son los síntomas de este tiempo. Nos dice: "...en la reanimación conceptual del mercado y su dinámica enfrentamos, en realidad, una resurrección más general de la filosofía misma, en todas sus formas académicas y disciplinarias más anticuadas"..."con la ética, más que nada, como si Nietzsche, Marx y Freud nunca

hubieran existido". Y más adelante: "...la resurrección más significativa y sintomática de una disciplina filosófica pudo insinuarse en el vacío dejado por los nuevos tabúes sobre Marx: me refiero al retorno de la filosofía política" ".

Sobre la Etica habría mucho que decir, pero nos limitaremos a señalar su proliferación extraordinaria: desde un Lipovetski que viaja a la Argentina a dictar cursos de etica para empresas, a protagonistas del pensamiento crítico como Dussel, que en un libro de erudición admirable, entiende necesario proponer una Etica material desde la comunidad de las víctimas Proyecto que supone la necesidad de establecer una ética, de proponer valores desde los cuales se pueda tomar partido en la historia a partir de una definición axiológica preconstituida. Como en alguna ocasión pude indicarle a este autor, Marx nunca escribió una ética que pudiese ser separada de su *corpus*. Y ello no por falta de tiempo o de atención, sino por ser extrínseca a la conjugación de los valores dentro del proceso histórico mismo: donde la *negación* práctica que los condenados de la tierra implican, se plasma en conciencia de sí. La cual es siempre imperfecta, fragmentaria, no transparente, renuente a una síntesis plena, y más si esta es planteada desde algún discurso teórico externo.

No es el caso de Dussel, pero podría en general advertirse el retorno al individualismo que se esconde tras la llamada generalizada a la ética. Desaparece la referencia a los condicionamientos estructurales, y se retorna así a la concepción voluntarista tradicional del sujeto, por la cual serían las decisiones racionales y electivas de cada uno las que en su combinación sostendrían el peso del tejido social.

En el caso de la Filosofía Política el retorno es, como ya liemos señalado, un síntoma. Es verdad que lo político ha perdido autonomía. Y que por consiguiente, ha perdido remisión a valores diferenciales. Todos los partidos se parecen entre sí. Por tanto, parece necesario infundir desde el pensamiento teórico la cuestión de las finalidades: aunque por supuesto, es de advertir en cuán poco los políticos ponen atención a la Filosofía Política y -a su vez- en cuán poco esta nos permite comprender las causas de la acción de quienes practican la política.

Por todo lo dicho, no acordamos con quienes creen necesario proceder a la fundación de principios valorativos trascendentales que se pongan por fuera de la historia para en su nombre ubicarse frente a ella¹⁸. "Ya" estamos en la historia, siempre-antes desplegados en ella: no podemos pensarnos "frente" a ella, sino co-construidos por su decurso. Por tanto, no se requiere principios trascendentales, salvo para la mente del filósofo o el intelectual. Pillo no resulta necesario para entender mejor el proceso histórico, y sí puede alejarnos de asumir la determinación *interna* de sus condiciones (las que -por supuesto- implican la *negatividad*). Lo que propongo no es una suerte de comunitarismo de izquierdas, dado que si bien es cierto que los valores son internos a tradiciones, ellas resultan conflictivas en términos de bloques sociales antagónicos y de múltiples contradicciones adicionales).

No estamos llamando a abandonar la Filosofía Política. No es que sus problemas sean simplemente falsos, o irrelevantes. Más bien sería que están pensados sin la inclusión del suelo socioeconómico en el cual también se dirime la cuestión. El problema -por ej.- de si el Estado debe sostener una noción de la buena vida o ser sostén "neutral" de diferencias al respecto, no es de ninguna manera una cuestión sin significado o sin importancia. Tenemos que afrontarlo. Pero el desafío será hacer de la Filo-

sofia Política, por vía de una fuerte reestructuración epistémica, una parte constitutiva de la Teoría Política. Es decir: discutir sobre la base de efectivas posibilidades y tendencias inmanentes de las sociedades en curso. Ello permitirá situar de manera no abstracta ni ideal las cuestiones decisivas, como son las de la justicia, la de los límites del Estado, la de la relación entre igualdad y libertad. Espacio de discusión donde la larga historia de la Filosofía Política (de Aristóteles a Maquiavelo, de Kant a Hobbes, de Locke a Taylor o a Lefort) va a mostrar la riqueza de su legado, y la vertebración concreta de sus posibilidades. Una nueva puesta de cabeza que se nos exige, que implica la absorción de una tradición, a la vez que su realineamiento crítico.

- 1 Conflicto presente, por ej., en la elección a favor de la primacía de la política que hace Chantal Mouffe, en diversos artículos de su libro **El retorno de lo político (comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical)**, Paidós, Bs.Aires, 1999
- 2 He tratado la cuestión de cultura mediática y neoliberalismo en mi artículo "Inflexión posmoderna y calamidad neoliberal: fin de fiesta", publicado por J.Martín-Barbero y otros (eds.): **Cultura y globalización**, CES/Univ. Nacional, Bogotá, 1999
- 3 Laclau, E.: **Emancipación y diferencia**, Ariel, Bs.Aires, 1996; Mouffe, Ch.: **El retorno de lo político**, op.cit.
- 4 Gargani, A. (comp.): **Crisis de la razón**, Siglo XXI, México, 1981; Cacciari, M.: **Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política**, ed. Biblos, Bs.Aires, 1994
- 5 Sobre la constitución de las ciencias sociales a partir de creencias y convicciones (ideologías), he argumentado en el artículo "Sobre la inexistencia de paradigmas en las Ciencias Sociales", incluido en mi libro **Epistemología y sociedad (acerca del debate contemporáneo)**, Homo Sapiens, Rosario, año 2000.-
- 6 Marramao, G.: "Sistema político, racionalización, cerebro social", en Althusser, L. y otros: **Discutir el Estado**, Folios ed., México, 1982
- 7 Bidet, J.: "Economía, filosofía y política después de Marx", en **ActuelMarx**, Vol. 1, Bs.Aires, 2000, p.6
- 8 Ver, por ej., el texto de A.Badiou reproducido en el libro de Abraham, T.: **Batallas éticas**, Nueva Visión, Bs.Aires, 1995
- 9 Los trabajos de Derrida tuvieron un formidable fdo crítico inicial, que ha ido desandándose hacia la repetición y la saga irrelevante en la medida en que el autor fue ascendiendo en la consagración académica. He intentado un análisis de esta trayectoria en mi texto "La deriva de Jacques Derrida (hacia un neofundamentalismo?", en **Revista de Estudios Sociales** núm. 19, UNL, Santa Fe, año 2000.-
- 10 Lenin, V.: **¿Qué hacer?**, Ed. en Lenguas extranjeras, Moscú, 1939. El texto original fue publicado en 1902.
- 11 Jameson, F.: **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**, Barcelona, 1991
- 12 Vattimo, G.: **La sociedad transparente**, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1994
- 13 Esto ha sido trabajado desde perspectivas diversas, por ej., Baudrillard, J.: **El otro por sí mismo**, Anagrama, Barcelona, 1991; Jameson, F.: **El giro cultural (escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998)**, Manantial, Bs.Aires, 1999; Virilio, P.: **La máquina de visión**, Cátedra, Madrid, 1994
- 14 Sobre esta "inflación" de la cultura puede consultarse Jameson, F.: **El giro cultural**, op.cit.; también G.Yúdice: "La globalización y el expediente de la cultura", en RELEA Núm. 10, CIPOST, Caracas, año 2000.-
- 15 Es el caso de la apelación de Mouffe a Schmitt en su libro **El retorno de lo político**, op.cit. Para una actual lectura de Schmitt, Molina, E. y Campos, J.: "Schmitt lector de Hobbes", en **Metapolítica**, vol. 4, México, año 2000. El tipo de interpretación "post-ideológico" de mentores del totalitarismo de derechas también se verifica en este último caso.
- 16 Jameson, F.: "Transformaciones de la imagen", en su libro **El giro cultural**, op.cit., p. 130-132
- 17 Dussel, E.: **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, Ed. Trotta-UAM-UNAM, Madrid, 1998
- 18 Nos oponemos claramente aquí a la tesis expuesta por Quiniou, Y: "Marxismo, ética y filosofía (¿Qué normatividad para la crítica del capitalismo: ética o moral?)", en **ActuelMarx** vol. 1, Bs.Aires, año 2000.-

RESEÑA BIBLIOGRAFICA

Stefan iwunillerZ

*M a r x i s m o p e r i f é r i c o **

Teoría crítica en México*

*Argument Sonderband Neue Folge 270,
Hamburg/Berlin, Argument-Verlag 1999, 459pp.*

AÚN en los tiempos en que la mayoría de los científicos(as) sociales se vanaglorian usando la palabra globalización, sigue siendo muy limitado el conocimiento real de teorías que provienen de fuera de Europa y Estados Unidos. En vez de estar caracterizadas por un mayor conocimiento de los temas y problemáticas de las distintas regiones en un mundo que "se está globalizando", parece que las discusiones en las ciencias sociales están impregnadas de una creciente desigualdad y una jerarquía en las relaciones internacionales. Así como en la comunicación por internet y la "protección de la propiedad intelectual", los cambios reales se dan entre los tres grandes bloques económicos, y el "intercambio de ideas" está caracterizado por una preponderancia del espacio lingüístico anglosajón y probablemente también por la comunicación entre Europa y Estados Unidos. Pero sólo algunos especialistas parten de la idea de que haya en un país del llamado "Tercer Mundo" desarrollos teóricos independientes que no solamente sean de interés etnológico sino que incluso sean capaces de fecundar las discusiones en Europa y Estados Unidos.

El libro de Stefan Gandler trata de oponerse a esta deformación. Presenta para ese fin, a dos de los más importantes representantes de un marxismo no dogmático en México a un público de habla alemana. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría no son solamente representantes importantes de una teoría crítica - en el sentido amplio de la expresión - en México que han ofrecido en sus obras impulsos decisivos para el avance de una teoría emancipadora. Sino que, además, se pueden extraer de sus conceptualizaciones teóricas, elementos para una superación del pensamiento eurocentrífugo en el que aún recaen las tradiciones críticas incluso cuando aparentemente cuestionan el sentimiento europeo u occidental de superioridad. En cuanto realza estos elementos, Gandler trata de elaborar una aportación propia al desarrollo de la teoría social que va más allá de las concepciones de los dos pensadores.

Los dos teóricos, pertenecientes a distintas generaciones son, incluso por sus biografías, típicos seres fronterizos entre culturas. Adolfo Sánchez Vázquez nace en 1915 en Andalucía y participa activamente en la guerra civil española como colaborador de diversas publicaciones republicanas. Después de la derrota puede huir, primero a Francia y de ahí emigra a México en 1939. Pronto participa allí en la fundación de una revista de exiliados, pero sólo después de que es evidente que no se puede contar con una pronta expulsión de Franco, Sánchez Vázquez se dedica al estudio intenso de la filosofía. En el contexto de cuestiones práctico políticas desarrolla una versión no dogmática del marxismo. Entre otras, estas cuestiones práctico políticas son: su renuncia a

todos los cargos en el Partido Comunista de España (PCE) después del congreso general del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, la revolución cubana de 1959 y la irrupción de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia en 1968. En 1967 publica su obra principal, la «Filosofía de la praxis» que se reedita en 1980 en una versión considerablemente reelaborada y ampliada. Con su obra, Sánchez Vázquez puede ser considerado, según (andler, como uno de los primeros que llevan a cabo en América Latina la ruptura con la ortodoxia marxista y (andler destaca en varias ocasiones paralelismos entre Sánchez Vázquez, (eorg Lukács o la Escuela de Frankfurt, sobre todo en trabajos de Alfred Schmidt. Los argumentos de Sánchez Vázquez se concentran, aunque abarcan una amplia gama de temáticas, en gran medida en el concepto de praxis y se orientan hacia una Filosofía de la praxis que intenta defender o rescatar el momento crítico y rebelde de la teoría de Marx en contra de su redefinición oficialista y legitimadora de la dominación. Inspirado por la experiencia histórica, por ejemplo a raíz de la revolución sandinista en Nicaragua, fórmula en la segunda edición de la «filosofía de la praxis» una crítica de la idea lenineana de organización, critica que incluye también un acercamiento a elementos del pensamiento de Marcuse.

Bolívar Echeverría pertenece a la generación posterior a Sánchez Vázquez. Nació en 1941, lee primero a Sartre y Heidegger. En 1961 se va a Heidelberg, Alemania para poder estudiar con Heidegger. Pero este plan se desvanece rápidamente. Bolívar Echeverría cambia a Berlín Occidental y entra pronto en contacto con círculos de izquierda alrededor de Rudi Dutschke y Bernd Rabehl. A pesar de que allí varios estudiantes del «Tercer Mundo» son teórica y políticamente activos y juegan un papel que no se debe subestimar en la politización del estudiantado, sobre todo en cuestiones relacionadas con el internacionalismo (a partir de los conflictos en el Congo, Irán, Vietnam, etcétera), los acontecimientos del 68 en Berlín Occidental se recordarán después únicamente como «movimiento estudiantil alemán». A partir de esta contradicción Echeverría percibe el problema del eurocentrismo de la izquierda, la cual es muy rápida en explicar el mundo con una pretensión de universalidad pero que, al mismo tiempo, «olvida» la presencia de otros actores. La superación del eurocentrismo en la teoría será después uno de los intereses principales en su trabajo teórico. Después de irse a México en 1968, se convierte en 1973 en el asistente de Sánchez Vázquez y en 1975 en profesor de filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. A partir de la insurrección en Chiapas, Echeverría llega a ser asesor del EZLN. En este contexto juegan un papel importante las cuestiones de la democracia y el análisis de la modernidad, aspectos íntimamente vinculados con su obra filosófica.

La obra teórica de Bolívar Echeverría muestra evidentes cambios de acentuación en comparación con la obra de Sánchez Vázquez, mismos que (andler discute en distintas dimensiones. En primera instancia es central la visión sobre el concepto de praxis y su papel en la comprensión de la emancipación humana. Mientras que Sánchez Vázquez insiste en una pretensión inquebrantablemente optimista, Bolívar Echeverría no puede pasar por encima de su escepticismo en relación a la «omnipotencia de la praxis humana» (214). Este escepticismo se dirige *in nuce* a la tendencia de tomar como algo absoluto el concepto de praxis por razones ecologistas, y sobre todo se dirige sobre la posibilidad de una transformación revolucionaria arbitraria de las formas de vida humana, e incluye también, una crítica al «mito de la revolución» (215).

Gandler advierte sin embargo con toda razón, que no hay que confrontar las dos posiciones simplemente como concepciones de historia optimistas o pesimistas, como sucede con frecuencia en el contexto de la problemática ecológica. Lo decisivo para una apreciación es, en última instancia, la respectiva comprensión del papel de la crítica y con esto el problema es mucho más complejo. Echeverría desarrolla en la confrontación conceptual con la teoría de valor de Marx por un lado y la semiótica estructuralista de Saussure por otro una teoría del ethos histórico. Su intención no es, en modo alguno, hacer una observación de las prácticas humanas desde un punto de vista meramente moral o ético, ni tampoco una reducción al aspecto de la lengua. Lo que más bien interesa a Echeverría es hacer valer la dimensión de los valores de uso que está oculta y dominada por el predominio de los valores de cambio. En otras palabras: interpreta la producción y el consumo de los valores de uso como una acción práctica y al mismo tiempo como sistemas de significaciones que pueden dar información sobre cómo los seres humanos viven efectivamente la realidad de la modernidad capitalista. Distingue para tal efecto cuatro ethe modernos, es decir cuatro variantes del ethos histórico, que se diferencian entre ellos por la forma como interpretan la preponderancia del valor de cambio en el capitalismo. Mientras que el ethos realista, que está caracterizado por su «fascinación combativo ingenua», no tiene en cuenta que el predominio del valor de cambio lleva a la destrucción de los valores de uso, el ethos romántico festeja el lado de los valores de uso sin percibir la preponderancia de los valores de cambio. El ethos clásico se acomoda al cumplimiento trágico de la marcha de las cosas, mientras que el ethos barroco cultiva una «mezcla paradójica de sobriedad y rebelión» (314). Este ethos barroco es el que sobre todo le interesa a Echeverría. Aunque no representa en modo alguno una actitud anticapitalista, es una actitud en la cual la realidad que desde un principio es inaguantable se vive como una aguantable, es en este ethos en el que Echeverría ve más que en los otros una posibilidad para la creación de realidades distintas, discordantes.

Una discusión detallada de los cuatro ethe históricos, de sus fundamentos y sus dimensiones político prácticos no se puede llevar a cabo en este lugar y Gandler señala que algunas cuestiones quedan también sin aclarar en Echeverría. Pero es interesante qué consecuencias resultan de este concepto, en el entendimiento de «la modernidad». Primero, se trata para Echeverría de descarrilar la supuesta universalidad de la modernidad europea y demostrar la existencia de «otras modernidades» (que para nada son reliquias premodernas) (273). Aún cuando el ethos realista es el dominante a nivel mundial, existen otras alternativas. Poniendo en tela de juicio, de esta manera, el falso sentimiento de superioridad y la supuesta universalidad de la modernidad europea, Echeverría no quiere caer en una relativización postmoderna. Más bien busca, haciendo referencia a Saussure y su concepto de la principal capacidad del hablar (en distinción a los diferentes idiomas), un fundamento más profundo para un universalismo concreto. Además quiere investigar qué formas de praxis contienen más elementos para posibles alternativas, y este parece ser el caso del ethos barroco, que a su vez está más presente en los países de América Latina con herencia católica.

A pesar de que la filosofía de Echeverría conlleva algunos problemas, que según la opinión de Gandler están sobre todo relacionados con su reducida crítica hacia la producción universal de mercancía y con esto a su lectura de Marx, su conceptualización

presenta una interesante aportación a la discusión actual sobre alternativas al capitalismo globalizado. Parece tener que ofrecer más que las retóricas comunes y corrientes en Europa del «tercer camino» o de una culminación del «proyecto de la modernidad». El libro de Gandler, más allá de la interpretación y el tratamiento de las dos conceptualizaciones, representa también una importante herramienta ya que no solamente introduce a teorías que prácticamente no son traducidas y casi únicamente se consiguen en español, sino que también permite enterarse del contexto social de los dos autores y del origen de sus teorías. Es capaz de hacer entendibles varios de los aspectos de esas teorías a partir de su contexto político y aporta además, en un extenso apéndice, un panorama general de la obra completa de los autores y de la literatura secundaria. Lamentablemente, el tratamiento de uno de los elementos más interesantes y a la vez más discutibles de la teoría de Echeverría, lo dejó Gandler, por razones de espacio, para una próxima publicación: la utopía de una sociedad mercantil no capitalista. Con un desarrollo más denso de la argumentación tal vez hubiera habido un poco de lugar también para este elemento teórico indudablemente muy interesante.

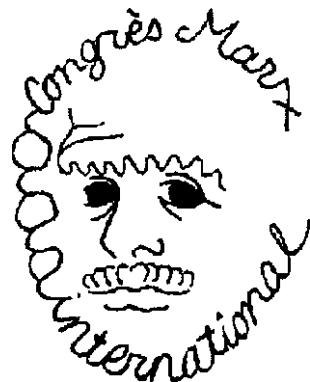
Christoph Górg

Fiste texto está escrito para su publicación en la revista alemana «Peripherie». Versión en español de Solía Rodríguez Fernández.

Congreso Marx Internacional III

El capital y la humanidad

Universidad de París-X Nanterre - Sorbona
del miércoles 26 al sábado 29 de septiembre 2001



120 TALLERES, 500 INVESTIGADORES
PARTICIPAN UNA CENTENA DE REVISTAS
Y DE CENTROS DE ESTUDIOS

SECCIONES CIENTÍFICAS

FILOSOFÍA - ECONOMÍA - DERECHO - HISTORIA - SOCIOLOGÍA - CULTURA - CIENCIAS
POLÍTICAS - ANTROPOLOGÍA - PSICOLOGÍA - LENGUA / LITERATURA - EDUCACIÓN

Para seguir la preparación del Congreso III en nuestro sitio de Internet, e
intervenir en la Tribuna del Congreso Marx Internacional: [http://www.u-paris10.fr/
Actuel Marx/index.htm](http://www.u-paris10.fr/Actuel_Marx/index.htm)

LANZAMOS desde ahora un llamado a los investigadores, centros de investigación, revistas universitarias y otros grupos de trabajo del mundo entero para enviar una colaboración al Congreso Marx Internacional III, que es continuación del Congreso I, 1995, y el Congreso II, 1998.

Este encuentro, como el precedente, estará organizado sobre la base de "Secciones Científicas", tales como Filosofía, Economía, Derecho, Historia, Sociología, Cultura, Ciencias Políticas, Antropología, Psicología, Lengua/Literatura, cuya lista aún no está definitivamente cerrada. Esta opción se ha mostrado fecunda para promover profundos debates entre los investigadores, como lo atestiguan los 7 volúmenes de actas que han surgido de ellos. Se asegurará asimismo cierta descentralización, necesaria a causa de la amplitud de la iniciativa (50 talleres en el Congreso I, 90 en el Congreso II,

100 a 120 en el Congreso III). Se realizarán plenarios interdisciplinarios, que reunirán cada tarde al conjunto de los congresistas en torno a temas transversales, tales como socialismo, feminismo, ecología, desarrollados también en los talleres.

Las revistas y equipos de investigación tendrán también su lugar, como en ocasiones anteriores. Tratarán directamente con los responsables de las Secciones que elijan, en el seno de las cuales podrán, en la medida de las disponibilidades, desarrollar proyectos autónomos.

El tema elegido orienta hacia una reflexión ambiciosa, que se ubica en la fecha de entrada al milenio, 2001.

El tercer milenio se abre bajo la égida del capital, agente de una mundialización que totaliza prácticamente -en lo económico, político y cultural- la unidad de la especie humana, y por ende hace de toda cuestión local o particular un asunto de todos, y del porvenir una causa común. Este proceso de unificación-división, en marcha cada vez más acelerada desde los albores de los tiempos modernos, culmina en la explotación generalizada de todo recurso humano o material con vistas a la obtención de ganancias, en el seno de un mercado mundializado, organizado según un sistema de dominación de los centros sobre las periferias.

El *Manifiesto Comunista* describía ya, hace 150 años, la destrucción de los antiguos mundos de la familia, la ciudad y la nación. La dominación planetaria del capital financiero completa el ciclo de la monopolización de la riqueza y el poder, el de la atomización de los individuos, el de la guerra a toda forma de solidaridad, de la clase a la nación. Esa dominación penetra hasta sus fibras más íntimas, aunque con consecuencias muy diversas, la existencia de cada habitante del planeta: precarización de las situaciones, degradación del trabajo, sometimiento de los cuerpos, apropiación de los saberes, esclavización de los imaginarios, arrasamiento de las culturas, militarización de los espacios (reales o virtuales), amenaza omnipresente del ecodesastre. Los efectos se hacen sentir en todos los niveles: educación, empleo, producción, salud, urbanismo, información, gestión de la ciencia, instituciones cívicas.

Pero también aparecen las condiciones para el surgimiento de actores nuevos, capaces de afrontar y poner en tela de juicio el orden reinante: proletarios, pueblos, mujeres, urbanos, intelectuales, campesinos, técnicos, científicos... Se lo vio en Seattle, en Chiapas, en Brasil, en Corea, en las euromarchas y las eurohuelgas, en los movimientos de base que se difunden a través de todos los continentes. Resurge en todas partes la idea de cambiar el mundo. En la era de la comunicación instantánea, la ciencia y la técnica, que ven multiplicado su poder, conservan su ambivalencia. Se vislumbra sin embargo la posibilidad de superar la división entre trabajo intelectual y trabajo de ejecución, de compartir más igualitariamente la condición humana: un nuevo hombre común, la generación de los ciudadanos del mundo. Falta descubrir las potencialidades, descifrar los signos, dar un nombre al porvenir. A esta toma universal de responsabilidad queremos contribuir.

Para toda información dirigirse a:

Congrés Marx International III, 19, bd. du Midi, F-92000 Nanterre,
Fax: 33 (0)1 46 95 03 51. E-mail: ActuelMarx@u-paris10.fr

ACTUEL MARX

Revista internacional

Publicada en la Imprenta Universitaria de Francia (PUF)

Con la colaboración de la Universidad de París-X

Y del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS)

Presentación de ACTUEL MARX

| | | |
|--------------|-------------------|------------------------|
| La Revista | A | Tribuna de discusión |
| La Colección | ZJCIUEi ATlarx | Recursos / Actividades |

Congreso Marx Internacional III

Novedades / Próximas actividades



DIRECCIÓN: Jacques Bidet

Edición española: Alberto Kohen (Buenos Aires) albertokohen@ciudad.com.ar

Email: ActuelMarx@u-paris10.fr

Redacción: 19 Bd du Midi, 92000 Nanterre, Fax 33 (0) 1 46 95 03 51

Actuel Marx es a la vez una revista, una colección, un lugar de coloquios y encuentros, un equipo de investigación, un sitio abierto a discusiones permanentes, una publicación on line, una red de vínculos internacionales.

Actuel Marx quiere ser un instrumento de trabajo para los investigadores, y de reflexión para el gran público.

Vinculada con diversos centros europeos, americanos y asiáticos, a partir de los cuales se opera hoy una renovación del marxismo, *Actuel Marx* se inscribe en el marco del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS), UPRESA 8004 (responsable Gérard Raulet) *Philosophie Politique Contemporaine* [Filosofía Política Contemporánea], y de la Universidad de París-X.

La revista se complementa con una colección, *Actuel Marx Confrontaciones*, codirigida por J. Bidet, J. Texier y A. Tosel, que aparece igualmente en PUF. El conjunto comprende hoy unos sesenta volúmenes.

Actuel Marx organiza especialmente cada tres años el *Congreso Marx International* en la Universidad de París-X.

Una Tribuna de Discusión permanente permite a todos los investigadores y estudiantes que lo deseen, participar en el trabajo de la revista. Los textos deben dirigirse a ActuelMarx@u-paris10.fr

En este contexto, se realiza especialmente en la Casa de las Ciencias del Hombre el Seminario de Estudios Marxistas. Este seminario reúne regularmente medio centenar de participantes, investigadores, docentes, estudiosos, etc. Iniciado por economistas, fue ampliado luego a las demás disciplinas. Contacto: gerard.dumenil@paris10.fr o levy@cepremap.cnrs.fr

Si tiene usted preguntas que formular, comentarios, sugerencias o críticas, no dude en enviar un mensaje a *Actuel Marx*.

DICCIONARIO MARX CONTEMPORÁNEO

Estimados amigos de la Revista Actuel Marx Argentina.

Les agradecemos sus respuestas al cuestionario incluido en el Diccionario Marx Contemporáneo.

Vuestras respuestas figuran en esta edición, en el capítulo "Panorama de Revistas" con otras 70 respuestas, provenientes del mundo entero.

El Diccionario Marx Contemporáneo, aparecerá en PUF en setiembre 2001, y será presentado en el Congreso Marx Internacional III, que se realizará del 26 al 30 de setiembre, y al que los invitamos.

Encontrarán información sobre el Congreso en www.u-paris10.fr//Actuel Marx.

Deseamos estar en contacto con Uds., especialmente vía Internet, y les haremos llegar propuestas en tal sentido.

Adjuntamos un ícono que anuncia el Congreso Marx Internacional III. Les agradecemos si incluyen dicho ícono, en el próximo número de vuestra revista.

Jacques Bidet, Eustache Kouvélakis

Carta dirigida a los directores de revistas e institutos de investigación que deseen asociarse al Congreso Marx Internacional III

Estimadas y estimados colegas:

Una centena de revistas e institutos se asociaron al Congreso Marx Internacional I (1995) y II (1998). Les renovamos nuestra proposición para asociarse al Congreso III, cuyo programa adjuntamos aquí:

Asociarse permite: 1) Hacer proposiciones de intervención 2) Organizar eventualmente un taller 3) Encontrar un lugar gratuito en la librería del Congreso/4) Agregar vuestras informaciones en nuestro sitio WEB

Manifestamos nuestro agradecimiento a quienes puedan hacer circular el proyecto de este congreso.

Cordialmente, (J. Bidet)

Nombre de la revista o instituto

Acepta asociarse al Congreso Marx Internacional III (del 26 al 29 de septiembre del 2001)

Eventualmente: propone que haya un debate sobre el siguiente tema y que intervengan las siguientes personas:

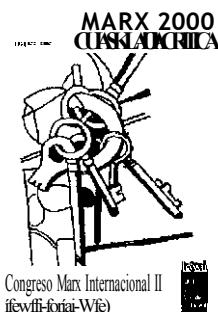
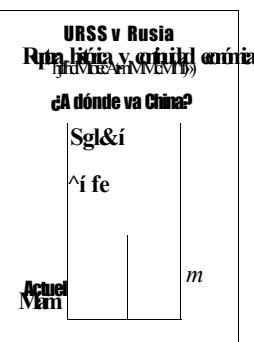
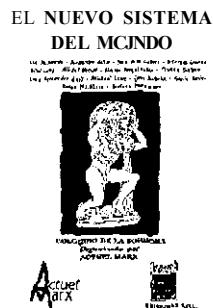
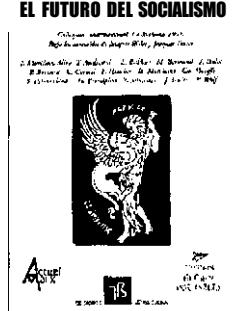
Fecha y firma

Retornar a: Congrès Marx International: 19, Bd. du Midi, F-92000 Nanterre, France Fax: 33 (0) 1 46 03 51. E-mail Actuel.Marx@u-paris10.fr

m m

**Asociados
Internacionales**

LOS LIBROS DE Marx



Edita y distribuye TESIS 11 GRUPO EDITOR
Av. de Mayo 1370 - P. 14 Of. 355/56 - Capital - Tel/Fax: 4383-4777
e-mail: tesisll@yahoo.com

« *Publicaciones de*
Actuel Marx »

Asociados
Internacional

• / **EL FUTURO DEL SOCIALISMO.**

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1991

J. Martínez Alier - T. Andreani - E. Balibar - M. Bertraud J. Bidet
P. Bocearé - L. Cortési - F. Hincker - O. Motchane - Ch. Mouffe
S. Petrucciani - G. Prestipino - Y. Sintomer - J. Texier - F. Wolf

/ **EL IWJEVO SISTEMA DEL MUSIDO**

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1992

R. Rosanda - A. Adler - J. Ivés Calvez - G. Labica - J. Levy - M. Beaud
K. Vergopoulos - E. Balibar - F. Fernández Buey - M. Lowy - J. Robelin
S. Amin - R. Blackbum - S. Petrucciani

/ **HUEVOS MODELOS DE SOCIALISMO**

Coloquio Internacional. La Sorbona, 1993

/ **¿IIAY ALTERNATIVA AL CAPITALISMO?**

Congreso Marx Internacional

Cien años de marxismo - Balance crítico y prospectivas - Unidades de París I
y París X, 1995

J. Texier - O. Losurdo - S. Amin - F. Jameson - C. Samary B. Kagarlitsky
A. Lipietz - M. Lowy - R. Gillissot - P. Anderson - T. Andreani - L. Seve
J. Bidet - A. Kohen - R. Mattarollo.

/ **URSS Y RUSIA**

Coyuntura histórica y continuidad económica
Bajo la dirección de Ramine Motamed-Nejad

¿A DÓMII: VA CHIVA?

A. Buzgaline - E. Hobsbawm - M. Godelier
J. Bidet - M. Lewin - P. Bowles - X. Yuan Dong G. Ortiz - A. Kohen

• **MARX 2000 Vol. I**
Claves de la Teoría Crítica

André Tosel - Yves Quiniou - Jaques Bidet - G. Dumenil/ D. Levy - Michel Lowy
Jaques Texier - Etine Balibar - Carlos Gabetta - Alberto Kohen

• **MARX 2000 Vol. II**
Las Nueva Relaciones de Clase

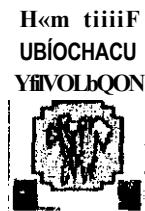
Robert Castel - Michel Verret - Louis Chauvel - Paul Bouffartigue - Marcos Oberti
Laurent Mucchielli - Jean Lojkine - Paul Boceara - Carlos Mendoza

• **MARX 2000 Vol. III**
La hegemonía norteamericana

Gilbert Achcar - Noam Chomsky - Larry Portis - Giovanni Arrighi - Peter Gowan
Fredric Jameson - James Cohén - Jacques Bidet - Ana Esther Ceceña
Rubim Santos Leao de Aquino - Francisco Hidalgo Flor - Eduardo Luis Duhalde
Rododolfo Mattarollo - Carlos Gabetta - Raúl Rodríguez
Alberto Kohen - Edgardo Logiudice - Pablo Ghiglani - Charles Quevedo

Los libros tic Actuel Marx los distribuye Tesis 11 Grupo Iiditor.
Av. de Mayo 1370 of. 355/56 Piso 14 Tel/Fax 4383-4777 - e-mail tesisll@yahoo.com

COLECCION TEORIA CRITICA DE KfCai EDICIONES



Democracia
y Revolución
Jacques TEXIER



Cartas sobre
el stalinismo
G. Lukács



Gramsci mirando
al Sur
L. Ferreyra
E. Loggiudice
M. Thwaites Rey

Los *libros de Actuel Marx* y KfTai Ediciones
los distribuye TESIS 11 GRUPO EDITOR
Avda. de Mayo 1370 - Piso 14 - Of. 355/56
Tel/fax 4383-4777

LE MONDE diplomatique

UNA VOZ CLARA EN MIQIO DEL RUIDO

Las ediciones internacionales de *Le Monde diplomatique* suman 955.000 ejemplares mensuales a los 300.000 de la versión original francesa. En total, 1.255.000 ejemplares. Existen además varias direcciones del «*Dipló*» en Internet. Se trata de una experiencia única en la prensa mundial: una publicación disponible simultáneamente en doce lenguas y diecinueve países. Mediante el tratamiento de temas a cargo de especialistas de todo el mundo, *Le Monde diplomatique* otorga una dimensión inédita al debate de ideas: información documentada, análisis rigurosos -apoyados en referencias bibliográficas e indicación de fuentes- abarcando los aspectos políticos, económicos, sociales, culturales y ecológicos de cada asunto.

En Argentina, Chile y Uruguay, diversos especialistas agregan sus análisis, investigaciones y propuestas sobre la problemática local y regional, en particular del Mercosur.

En plena mutación de la economía y el comercio mundiales, el *Dipló* rechaza el «pensamiento único» y el conformismo, ofreciendo a sus lectores un espacio para pensar y debatir los desafíos que enfrentan el planeta y las distintas regiones del mundo.

Le *Monde diplomatique*: una voz clara en medio del ruido.

**Ahora editado en Argentina
para el Cono Sur**

Le Monde diplomatique
Director Carlos Gabetta
Gerente Comercial Dante Voccia

**Acuña de Figueroa 459
1180 Capital Federal
teléfono comutador 48661881
teléfono directo 4864 3692
fax 4861 1687
email secretaria@eldipl.org**

Llamando a los teléfonos/fax:
¡Suscríbase ahora! <5tn) 486436, 921n⁴⁸; H1687

de lunes a viernes de 10 a 18 horas

TESIS 11

REVISTA BIMENSUAL



Materiales para el debate, la reflexión, la información , el estudio, el intercambio de ideas.

Un espacio sin sectarismos para el desarrollo del pensamiento crítico, la generación de propuestas y la práctica social consecuente con ellas.

Una construcción colectiva que pretende contribuir a la formación de una alternativa social que encauce las transformaciones que la sociedad requiere.

Compromiso. Búsqueda.

Notas que brindan las más divergencias de opiniones del país, de América latina y el mundo.

SUSCRIBASE

| 6 números (1 año).....\$20.-
| 3 números (6 meses).....\$10.-

I Nombre y apellido

I Domicilio

I Ciudad C P

| Teléfono

I | *Ramítalo*

Tesis 11 - Avenida de Mayo 1370, piso 14, oficina 355.
(1005) Buenos Aires.

Tele-fax : 4383 - 4777. correo-e: tesis11@yahoo.com

Libros de Tesis 11

LA ECONOMÍA POSTMENEMISTA

Naúm Minsburg

La actualidad económica analizada por un sólido autor. La globalización de la miseria, el libre mercado y el papel del Estado, la distribución del ingreso, el papel de los organismos financieros internacionales, la deuda externa, la política privatizadora, el desequilibrio fiscal, el presupuesto y la distribución del ingreso, el Mercosur, la convertibilidad. Son temas examinados con un enfoque objetivo, de manera clara y didáctica. La etapa Menem-Cavallo y la complicada perspectiva que enfrenta nuestro país. Co-edición con Eudeba.



ENTRE NARCISO Y PROMETEO

Juan Gervasio Paz



En palabras del autor, "Estas páginas son, con seguridad, lo más personal e íntimo que he escrito y publicado" "Diría que este libro es mi propio identikit, donde se encuentran mis ideas y sentimientos más encarnados, en cuerpo y alma"

Estos relatos, cuentos y poemas, muestran otra faceta del compromiso que Juan Gervasio Paz siempre tuvo con los seres humanos. Co-edición con Editorial Suburbio.

EDUCACIÓN, CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA

Flora M. Hillert

Un análisis de la política educativa en la última década. Educación, igualdad, democracia, espacio público, ciudadanía; temas tratados desde una línea de producción crítica argentina y latinoamericana sobre educación, que no sólo acepta el desafío planteado por la tensión entre los condicionamientos del modelo social globalizado y las posibilidades de este momento histórico, sino que propone la búsqueda de propuestas alternativas , dirigidas a quebrar el pensamiento único en educación.



"^r.r;
r:_"J"- v'-:-:-

UN MANIFIESTO PARA LA HUMANIDAD
Alberto Kohen y un texto de Edgar Morin
La izquierda entre la nostalgia y el cambio.



S ^ S S S



EL PORVENIR DEL SOCIALISMO. A 150 años
del Manifiesto Comunista.
Alberto Kohen
Las posibilidades futuras del socialismo, la búsque-
da inconclusa de la brújula perdida.

Otros títulos de Tesis 11

Un nuevo programa de cambio social.

*Paul Boceará
y Carlos Mendoza*

A pesar de todo

Juan Gervasio Paz

Escritos periodísticos de L'Ordine Nuovo

Antonio Gramsci

Sobre el mensaje del Che a los Argentinos

Amilio Juan Rey

España, la guerra civil y los silencios

*Alberto C. Portas
Gómez*

Filosofía, praxis y socialismo

*Adolfo Sánchez
Vázquez*

/

"

\

**Descuentos Especiales para los lectores
de Actuel Marx y de Tesis 11**

Comuniqúese: Telefax: 4383-4777

e-mail tesis 11@yahoo.com

Av. de Mayo 1370 - Of. 355 (1085) Buenos Aires

Herramienta

Revista de debate y crítica marxista

www.herrQmientQ.com.ar

herrQm@pinos.com

redQccion@herrQmientQ.com.ar

Chile 1362 Capital Federal. Tel 4381-2718.

Herramienta, es una revista de debate y crítica marxista, es una publicación abierta a contribuciones de autores marxistas y del pensamiento científico de distintas disciplinas en general. Su objetivo fundamental es difundir trabajos y debates de actualidad sobre temas políticos, sociales y económicos.

En el año 2001 entra en su sexto año de contacto con los lectores con los números 15 y 16 aparecidos en el mes de mayo y junio respectivamente.

En el año 1999, en la 25^a Feria del Libro de la Argentina, se presentó la Colección Herramienta. Se inició así, un esfuerzo editorial con la intención de acercar a los lectores importantes trabajos de colaboradores y miembros del Consejo de Redacción de la revista.

Presentamos un breve abstracto de cada uno de los cinco libros publicados hasta la fecha.

¿Adiós al Trabajo?

Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo.

Ricardo Antunes. 1999, 176 páginas. \$12.-

El caos planetario

Ensayos marxistas sobre la miseria de la mundialización capitalista

Renán Vega Cantor. 1999, 262 páginas. \$15.-

China. La Larga Marcha

De la revolución, a la restauración.

Virginia Marconi. 1999, 260 páginas. \$15.-

El Otro Occidente

Siete ensayos sobre la realidad de la filosofía de la liberación.

Antonino Infranca. 2000, 188 páginas. \$ 12.-

GLOBALONEY

El lenguaje imperial, los intelectuales y la Izquierda

James Petras. 2000, 158 páginas. \$12.-

Los libros de la **Colección Herramienta**

Editorial Antídoto, Chile 1362 Capital Federal.

E-mail: herram@pinos.com /
redaccion@herramienta.com.ar

www.herramientQ.com.Qr

¿PENSAMIENTO UNICO EN FILOSOFIA POLITICA?

DOSSIER E INTERVENCIONES

¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico. *Etienne BALIBAR*

¿En qué se reconoce la filosofía política? *Jacques BIDET*

La política en sus límites, o las paradojas de Alan Badiú. *Eustache KOUVELAKIS*
Tomar en serio la dominación: una crítica republicana del liberalismo.

Christian LAZZERI

La trampa del individualismo. *Dominique LECOURT*

¿Todo es político? *Jean-Luc NANCY*

Problemas de la filosofía política: científicidad, normatividad, emancipación.

Yvon QUINIOU

¿Filosofía política o crítica de la política? *Emmanuel RENAULT*

La filosofía política en el espejo de Spinoza. *André TOSEL*

El malestar en la subjetivación política. *Slavoj ZIZEK*

Avatares de filosofía marxista: a propósito de un texto inédito de Georg Lukacs.

Nicolas TERTULIAN

El "pesimismo histórico" de Perry Anderson. *Gilbert ACHCAR*

EDICION ARGENTINA

Una lectura situada. *Rodolfo MATTAROLLO*

Para una aproximación crítica a la filosofía política. *Eduardo Luis DUHALDE*

¡Viva la línea correcta! *John HOLLOWAY*

El zapatismo como subversor de la teoría y práctica revolucionarias.

Ana Esther CECEÑA

El gobierno Cardozo y la "contrarreforma" del Estado brasileño.

Carlos Nelson COUTINHO

La democracia y el problema del poder. *Ernesto LACLAU*

Límites neoliberales a la democracia. *Leopoldo RODRIGUEZ BOETSCH*

Viejos dilemas y nuevas reflexiones para un nuevo ciclo socialista de la humanidad.

Andrés PIQUERAS

Una crítica al "pensamiento único" en teoría política. *Arturo FERNANDEZ*

Democracia ayer y hoy: de la soberanía a la gobernabilidad. *Francisco NAISHTAT*

La legitimación de los derechos humanos en el planteo de Jurgen Habermas.

Raúl A. RODRIGUEZ

El auge de la filosofía política como síntoma. *Roberto A. FOLLARI*

Sobre la política "expulsada" y la irrupción "plebeya".

Mabel THWAITES REY

Reseña Bibliográfica. *Stefan GLANDLER*

Actuel Arx

Dirección:
Jacques Bidet

Ik&ai
Kohen
&
Asociados
Internacional

EDICION ARGENTINA
Alberto Kohen