

Política, Democracia y Utopía*

Mirta A. Giaccaglia**, María Laura Méndez, Patricia Cabrera, Annabella Saavedra, Marcelo Bechara, Eugenio Montenegro

La pregunta crucial que hoy nos formulamos es: ¿cómo hacer para reinventar el espacio de lo político en las condiciones instituidas por el proceso de globalización neoliberal? Las últimas décadas se han caracterizado por el eclipse de la política subordinada a la economía y a las fuerzas del mercado. En relación a esta cuestión, clave para pensar la posibilidad de proyectos emancipatorios alternativos, es necesario reflexionar sobre la justicia, la igualdad, la libertad, los lazos sociales, el problema de la representación y los nuevos movimientos sociales de resistencia. Desde esta apelación a los sujetos y a la invención por parte de las fuerzas sociales, es necesario reactivar las fuerzas instituyentes de la utopía para articular libertad e igualdad en el horizonte de otra mundialización. El proyecto de una sociedad justa y solidaria, sólo será posible desde un pensamiento creativo que se atreva a pensar lo no pensado, las líneas de fuga, el acontecimiento.

Palabras clave: política - utopía - democracia - globalización

*) Artículo derivado del Proyecto de Investigación "El retorno de la política: la utopía democrática", desarrollado en la Facultad de Ciencias de la Educación y financiado por la SICTFRH-UNER, durante 1999-2002. Informe Final aprobado por Resol.CS Nº 102/05; recibido para publicación en mayo 2005 y aceptado en febrero 2006.

***) Directora del referido proyecto, Profesora titular de *Historia de las Ideas y Filosofía de la Educación* en la Fac. de Cs. de la Educación y de *Filosofía I* en la Fac. de Cs. Económicas, UNER. Email: artemiag@infovia.com.ar.

Politics, Democracy and Utopy*

Mirta A. Giaccaglia**, María Laura Méndez, Patricia Cabrera, Annabella Saavedra, Marcelo Bechara, Eugenio Montenegro

The crucial question we ask today is: how do we reinvent the space of politics in the conditions established by the neoliberal globalization process? The last decades were characterized by the overshadowing of politics, subordinated to economy and market forces. About this issue, key to consider the possibility of alternative emancipating projects, it is necessary to reflect on justice, equality, freedom, social bonds, the problem of representation and the new social movements of resistance. From this appeal to subjects and the invention by social forces, it is necessary to reactivate the instituting forces of utopia to join freedom and equality in the horizon of another globalization. The project of a fair and sympathetic society will only be possible by a creative way of thinking, which would dare to consider what has not been considered before, the lines of flight, the event.

Key words: politics- utopia - democracy - globalization

*) Article derived from a research project developed during 1999-2000 in the Faculty of Educational Sciences, Universidad Nacional de Entre Ríos (National University of Entre Ríos) (UNER), supported by the SICTFRH, UNER; Final Report approved by Resol.CS # 102/05; submitted in May 2005 and accepted in February 2006.

**) Director of the research team, Regular Professor of *History of the Ideas* and *Educational Philosophy*, Faculty of Educational Sciences, and of Philosophy I, Faculty of Economics, UNER. E-mail: artemiag@infovia.com.ar.

*No es necesario conquistar el mundo,
basta con que lo hagamos de nuevo.*
Subcomandante Marcos

*Hasta ahora los historiadores sólo se han preocupado
por cambiar el mundo. El problema es interpretarlo.
Sobre todo cuando efectivamente ha cambiado.*
Eric Hobsbawm

Introducción

La pregunta crucial que hoy nos formulamos es: ¿Cómo hacer para reinventar el espacio de la política en las condiciones instituidas por el proceso de globalización? Las últimas décadas fueron marcadas por la retirada de la política a partir de su subordinación al disciplinamiento impuesto por la economía. Los argentinos sabemos bien acerca de esta ausencia de la política, transformada en los '90 en un escenario destinado a otros fines (corrupción, impunidad, crisis de las instituciones, construcción mafiosa del poder, abandono de su ejercicio por parte de la sociedad civil, etc) y en el cual las categorías con las que tradicionalmente la pensábamos y a partir de las cuales actuábamos, perdieron su capacidad heurística para reflexionar e intervenir en la realidad.

Nos encontramos, por lo tanto, en este inicio de siglo, situados en un contexto en el cual se ha producido un eclipse de la política, como efecto del imperialismo de la economía, pero esta *puesta en falta de la experiencia política* es, en realidad, el resultado de un largo proceso cuyos inicios podemos rastrear en el marxismo y en el liberalismo, como también en el desarrollo de las ciencias sociales, y cuya expresión más inmediata se encuentra en el nuevo rol del Estado impuesto por la hegemonía del proyecto neoliberal⁽¹⁾.

En relación al interrogante que nos formulamos, reflexionaremos acerca de lo político, la política y las ideas de justicia, lazo social, libertad, igualdad y representación, articulando el pensamiento de distintos autores, y analizando las experiencias de los nuevos movimientos sociales de resistencia y las formas en que la política se va configurando en el espacio

virtual. Finalmente nos centraremos en las categorías de democracia y utopía, situadas en el horizonte del presente.

I. Lo político y la política, lo instituyente y lo instituido

Para trabajar estas cuestiones, creemos que es necesario centrar el análisis en las categorías de lo político y la política. Tomamos para ello los planteos de Carl Schmitt⁽²⁾, para quien el rasgo propio de lo político, que sirve para fundar su especificidad, es la distinción 'amigo y enemigo', entendiendo por *enemigo* a un otro de naturaleza pública, un *ellos* que se contrapone a un *nosotros*, en tanto ambos grupos luchan entre sí en defensa de un proyecto. La esencia de las relaciones políticas se caracteriza, entonces, por la presencia de un antagonismo.

En consecuencia, en tanto lo político no se define topológicamente como el campo particular institucional del Estado, sino que se caracteriza por la intensidad de la relación en la que se constituye un *ellos* y un *nosotros*, adquiere una dimensión de ubicuidad que abre nuevos horizontes a la reflexión y permite establecer diferencias conceptuales entre la política y lo político.

Lo político, entendido como forma de enfrentamiento amigo-enemigo⁽³⁾, puede surgir en el área de lo económico, religioso, ético, étnico, etc, no reduciéndose al campo institucional tradicional de la política. Esto permitiría señalar que existe un exceso de lo político más allá del Estado o sistema político institucional, lo cual no significa negar la esfera estatal, ni la disolución de la esfera formal de la política, pero el debilitamiento de los Estados Nacionales y la politización de la sociedad civil permiten establecer nuevos criterios al respecto. La política y lo político constituyen. "... dos registros que se compenetran y contaminan mutuamente.... La 'política' tiene su propio espacio o locus público. Es el terreno de intercambios entre partidos políticos, de actividades legislativas y gubernamentales de elecciones y representación territorial y, en general, del tipo de actividades, prácticas y procedimientos que se desarrollan en el entramado institucional del sistema o régimen político"⁽⁴⁾. Lo político es un movimiento permanente que surge de la oposición amigo/enemigo; su espacio es inestable, ubicuo, no se reduce ni define por marcos institucionales sino que desborda el espacio institucional de la política, en tanto es un tipo de relación que se puede desarrollar tanto fuera como

dentro del mismo. El surgimiento del Estado no pone fin al conflicto, sólo regula su modo de existencia dentro del espacio institucional estatal. El conflicto es la condición de lo político y la política el intento de domesticar esa condición permanente de conflicto. La política y lo político no son, entonces, esferas que se excluyan una a otra. El orden institucional de la política se entrelaza y articula con el torrente de lo político.

En relación a estas cuestiones, creemos que la interpretación elaborada por Ernesto Laclau acerca de las nociones de sedimentación y reactivación constituye un aporte interesante en orden a avanzar en la reflexión acerca de lo político. Para este autor, la distinción entre lo político y lo social se da en torno al carácter sedimentado de las relaciones sociales y el momento institucional constitutivo de las mismas. Para ello toma la distinción planteada por Husserl entre sedimentación y reactivación, pero desarrollándola en una dirección diferente ⁽⁶⁾. Una de las características de las relaciones sociales, afirma Laclau, además de poder, contingencia e historicidad, es lo que este pensador califica como primacía de lo político respecto de lo social, o el carácter político de las relaciones sociales. El momento de institución originaria de lo social pone de manifiesto su contingencia radical, en tanto tal institución es posible a partir de la represión de otras alternativas antagónicas igualmente abiertas que fueron desechadas como resultado de un acto de poder. La reactivación no consiste, pues, en una vuelta a la situación originaria sino sólo en el reconocimiento, a través de la emergencia de nuevos antagonismos, del carácter contingente de toda "objetividad". Este proceso de desedimentación posibilita la comprensión de los actos originarios de institución, en tanto las formas naturalizadas se revelan como contingentes y ponen al descubierto la historicidad de sus orígenes. Para Laclau, las formas objetivas sedimentadas constituyen el campo de lo social, en tanto, el momento antagónico, en el que se hace visible la indecidibilidad de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder, es lo que constituye el campo de lo político.

A partir de este análisis se pueden establecer analogías entre la política y el proceso de sedimentación, por un lado, y lo político y el momento de reactivación o desedimentación, por otro. La conflictividad inerradicable dentro del campo de lo político no significa la derrota ni lo "otro" de la política, sino que debe ser entendida como su exterior constitutivo. La política instituye cierto orden y pone fin al conflicto que amenaza lo so-

cial. Pero todo orden no es más que resultado de una articulación hegemónica y, por lo tanto, siempre provisorio y parcial. La sociedad como positividad plena es imposible y la permanencia de lo político como fuerza instituyente muestra los límites de toda institución. Ningún orden puede cerrar el juego irreductible entre el movimiento instituyente de lo político y el escenario instituido de la política.

Desde esta perspectiva, lo político expresa el carácter específico de la gramática política. Su carácter instituyente permite desedimentar lo establecido, desnaturalizar las instituciones, reactivando el momento constitutivo que suturó el conflicto, permitiendo así la emergencia de nuevas articulaciones y hegemonías. Lo político es el lugar del *desacuerdo* que permite la proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes.

Por su parte, la categoría de hegemonía constituye una herramienta clave, en tanto define el verdadero terreno en el cual se constituyen las relaciones políticas⁽⁶⁾. Dado que toda estructura es el resultado de prácticas articuladoras que organizan y constituyen la sociedad, esta no debe ser entendida como un espacio suturado, en tanto los antagonismos sociales y la dislocación impiden el cierre. Entendemos hegemonía como un proceso discursivo de articulación de diferencias mediante el cual un contenido particular asume en un cierto contexto la función de encarnar una plenitud ausente. Las prácticas articuladoras hegemónicas definen su identidad por oposición a prácticas articuladoras antagónicas, en consecuencia, toda universalidad nunca es una universalidad con un contenido propio, sino una particularidad que se universaliza y empieza a representar la totalidad de las demandas particulares equivalentes. Todo universal no tiene, entonces, un contenido *a priori* sino que es el resultado de una operación hegemónica por la cual una particularidad ocupa el lugar de lo universal. La teoría de la hegemonía conlleva una renovación profunda de la teoría política al privilegiar el momento de lo político en la estrategia emancipadora. La concepción de hegemonía implica *“...la superación de la concepción estrecha de la política como actividad localizada únicamente en la sociedad política y que siempre puede ser más o menos asimilada a una actividad de dominación (...) la política no es simplemente lucha por el poder en el interior de instituciones dadas, o lucha por destruir esas instituciones; es también lucha por la transformación de la relación de la sociedad con sus instituciones”* ⁽⁷⁾.

II. Pensar la democracia: Justicia y lazo social

La pregunta por la justicia es claramente una pregunta ético-política, y es el gran tema contemporáneo de la Filosofía Política. El tema de la justicia tiene una dimensión individual y social, y ambas están unidas indisolublemente. Esta vinculación es central en una época en la cual la justicia es una necesidad política. Es por ello necesario y urgente en nuestro tiempo volver a preguntarnos qué es la justicia. Establecer en qué consiste la justicia y qué significaría construir un lazo social a partir de una sociedad justa es hoy una tarea indelegable para la reflexión política, pero a la vez de índole ética, tal como se ha presentado en las discusiones sobre la justicia del último cuarto de siglo.

La conexión entre ética y política ya era central en los filósofos griegos, y puesta en duda por Maquiavelo, al presentar el pensamiento político centrado en el gobierno e independiente de consideraciones éticas. En el siglo XX, en 1957, el politólogo Lasset, declaraba que la filosofía política había muerto. A esta afirmación se le opone la crítica de algunos pensadores tales como Isaías Berlín y John Rawls. Este último comienza a escribir una serie de artículos que culminan con la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971, obra que en algún sentido refunda la Filosofía Política en nuestro tiempo e inaugura el debate actual. Rawls desarrolla un programa cuyo objetivo es el de establecer una teoría de carácter universal, válida para todas las sociedades, independiente de sus características histórico-culturales y de sus propias particularidades. A esta postura se oponen planteos críticos, básicamente dirigidos al universalismo de su enfoque, aunque compartiendo la idea de que el eje central de la filosofía política debe ser la justicia. Entre las objeciones centrales encontramos la de autores tales como Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel. Estos pensadores plantean que la tesis de que la justicia distributiva no puede pensarse en términos formales, sobre la base de un concepto de individuo universal e independiente del contexto histórico-cultural específico. El comunitarismo que sostiene parte de la idea de que la comunidad es anterior al individuo y es en ella en que éste se constituye como tal, mientras que para Rawls, la comunidad es sólo un simple agregado de individuos. Los temas centrales de la controversia que enfrenta desde hace dos décadas a liberales y

comunitaristas -las complejas relaciones entre lo Justo y lo Bueno en el entramado de la esfera política pública y la prioridad ontológica del individuo o la comunidad- siguen formando parte de los grandes ejes de debate en la filosofía política occidental contemporánea.

Centrarnos en este debate entre liberales y comunitarios supone retomar de algún modo la vieja discusión entre la ética antigua y la ética moderna, o lo que es lo mismo, entre aristotélicos y kantianos. Mientras la obra de Rawls se inscribe manifiestamente como heredera de los postulados kantianos, es posible ver una influencia explícita de la ética aristotélica⁽⁸⁾ en la obra de los comunitaristas.

En otras palabras, pensar la justicia en los términos del debate de este último cuarto de siglo, analizar el alcance y los límites de estos planteos, reflexionar en torno al universalismo y al particularismo resultan momentos imprescindibles para una reflexión no sólo ética, sino también política, que piense la *justicia* como condición para la construcción del lazo social y permita superar el hiato entre el sistema político y la sociedad.

Las consideraciones vertidas por Chantal Mouffe en su libro *El Retorno de lo Político* nos permiten sintetizar pertinentemente este debate. Las categorías centrales que oponen entre sí a las doctrinas en pugna quedan expresadas en la rivalidad que supone la preeminencia de los *derechos del individuo* por sobre la del *bien*, desde la perspectiva liberal y la preeminencia inversa, desde el punto de vista comunitarista. O, dicho de otro modo, la instauración de la felicidad liberal “como cada uno la entiende” en oposición a la de una *eudaimonía* comunitaria, emanada de un orden moral idéntico para todos, sostenido en una concepción aristotélica de hombre como animal político y una concepción de justicia que incluya la noción de virtud. Lo que las doctrinas políticas comunitaristas impugnan a las liberales de cuño rawlsiano, es la postulación por estas últimas de un sujeto limpio de trabas, independiente de todo vínculo. En el transcurso de esta discusión se juega ciertamente una concepción de sociedad y del lazo que la constituye. El mismo sería de carácter más orgánico y aglutinante para los comunitaristas, y más afín al modelo del contrato en la concepción liberal rawlsiana. Queda así también definida una concepción de justicia diferente en cada caso.

La tensión que se establece entre ambas doctrinas se resuelve, como lo señala Mouffe, tan pronto nos damos cuenta de que esa comunidad específica que se define por el bien que postula y sólo dentro de la cual

ese individuo con sus derechos puede tener existencia, *debe ser una comunidad política*, lo cual lleva, a su vez, a la distinción entre “bien moral común” y “bien político común”. En palabras de Mouffe, “el rechazo de una concepción única de bien moral no debiera ignorar la existencia del «bien político» (...) que afirma los principios de libertad e igualdad”⁽⁹⁾.

Por otra parte, Mouffe señala algunas de las consecuencias de la reducción liberal de lo político a lo meramente instrumental: si no se puede distinguir claramente entre *lo político*, en tanto cuestión filosófica, y *la política*, como ciencia política, la cuestión de la justicia cae fuera del ámbito de *lo político* y sólo puede ser pensada desde la filosofía moral, tal como la ha presentado Rawls.

Tal como ha sido expuesto por Chantal Mouffe, es necesaria la restauración del valor de la participación política frente a la creciente privatización de la vida social y a la desaparición del espacio público. “Hoy, la ilusión liberal de que la armonía pueda surgir del libre juego de los intereses privados y de que la sociedad moderna ya no necesita virtud cívica, ha terminado por mostrarse peligrosa, pues pone en tela de juicio la verdadera existencia del proceso democrático. De aquí deriva la necesidad de una nueva cultura política que reconecte con la tradición del republicanismo cívico y restaure la dignidad a la política”⁽¹⁰⁾.

III. Libertad e igualdad

El proceso socio-discursivo que se extiende desde las primeras prácticas que dieron en llamarse *democráticas* hasta la forma presente de una democracia restringida de baja intensidad, está recorrido –desde sus inicios griegos– por la “arbitrariedad” y la “desigualdad”. La civilización de la Grecia clásica, a la que es un lugar común atribuir el nacimiento de la democracia, en fuerte contraste con las civilizaciones de la antigüedad pre-clásica, presenta no obstante importantes contradicciones con lo que caracteriza a una *democracia radical*, en la que no habría lugar alguno para la exclusión ni la subordinación.

El rasgo que identifica a la democracia, tanto para sus defensores, como para sus detractores es la *isonomía*⁽¹¹⁾, entendiéndose por ésta la igualdad para todos ante la ley. Pero en realidad ninguno de los políticos y los filósofos griegos se ocuparon de la *igualdad social*; más bien, la desigualdad social fue una condición material que posibilitó la democracia

griega. “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. (...) Por lo tanto la igualdad lejos de estar relacionada con la justicia como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad ...” (12).

Mientras que la desigualdad de los antiguos es “natural”, la de los modernos es producida por el pacto. El pacto social da origen a la sociedad política de los iguales, y -en su versión lockeana- legitima al mismo tiempo la desigualdad social sostenida en el derecho de propiedad. En tanto que todas las luchas políticas y sociales de la Antigüedad se realizaron en pos del desideratum de la igualdad, todas las luchas políticas y sociales de la Modernidad, se realizan en pos del desideratum de la libertad. Igualdad y libertad articulan las demandas sociales, políticas y simbólicas de la historia política de Occidente.

Para los modernos la “noble igualdad” se vuelve -aun dentro de sus límites burgueses- más inclusiva: la desigualdad ya no es vista como natural, pero sí como un posible resultado del ejercicio pleno de la libertad, en tanto éste comprende también la libertad del mercado. La libertad de los modernos es la *libertad negativa o liberal*, la limitación del poder del príncipe y el *silentium legis*, esto es, “nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de lo que no prohíbe”, pero es también la *libertad positiva*, la libertad de Rousseau y la libertad de Kant, por ejemplo, la libertad articulada por las leyes.

La reflexión sobre las dos libertades, por su parte, conduce a la cuestión de la relación entre liberalismo y democracia. Como lo señala C. Mouffe, siguiendo a Macpherson, la tradición liberal y la democrática al no articularse plenamente hasta el siglo XIX, no aparecen necesariamente ligadas una a la otra. Al producirse tal articulación, surge sin embargo un nuevo problema: ¿*democracia liberal o liberalismo democrático*? ¿Es simplemente una cuestión de inversión de la secuencia de los términos sin consecuencias políticas o su asociación indica que la distinción entre liberalismo político y el económico ya no es posible? Dicho de otro modo, ¿es que el *homo economicus* que pone en marcha el proceso de modernización desarrollado bajo las relaciones de producción capitalistas ha subsumido definitivamente al *homo aequalis* de los derechos y las libertades políticas? Liberalismo y democracia discurren desde veredas opuestas: el liberal acusa al democrático de preparar el camino para un

nuevo despotismo, mientras que el democrático acusa al liberal de defender bajo el título de libertad el interés de los pudientes.

III. La política entre Deleuze y Guattari

Adentrarse en el pensamiento de estos autores supone despojarse de las categorías clásicas del pensamiento occidental, despejar “la niebla”, tal como ellos lo dicen, de toda categoría trascendente, pero también atravesar las fronteras de las distintas disciplinas. Su obra constituye de por sí, una práctica de entrecruzamiento discursivo, cuyos planteos podrán ser “agenciados” a los distintos planos en los cuales cada uno encuentra sus resonancias. Su objetivo es producir transformaciones en los distintos ámbitos de la sociedad contemporánea; en ese sentido, toda su obra es política, porque a la vez que se proponen una dura crítica, permanentemente encuentran propuestas para superar en todas las instancias lo que se quiere presentar como inmodificable.

La postura de Deleuze- Guattari, supone la ruptura con conceptos e ilusiones caras para la cultura occidental: el fundamento metafísico, la ilusión de completud, la determinación.

Para llevar a cabo este propósito, su obra no apuesta a convertirse en un “libro”, se puede entrar en ella como en un mapa, por cualquier lugar y hacer diferentes trayectos, se proponen, según su definición, una obra filosófica, en tanto la filosofía es “invención de conceptos”, pero sin dejar de lado que las “verdaderas entidades son acontecimientos, no conceptos”.

Con esto se quiere significar que a los “acontecimientos” hay que agenciarles conceptos, y no de manera contraria, es decir, no existe un a priori del concepto, o una sobrevaloración del mismo, es apto o no para agenciarlo con el “acontecimiento” que no emerge aislado, por el contrario, está ya agenciado. No existe ningún concepto válido de por sí, éstos son construcciones históricas que no pueden aspirar a ninguna universalización, ya que ésta no puede darse en el plano de la inmanencia. De ahí que su propuesta sea una “pragmática”, en tanto no puede ser pensado como obra concluida, por el contrario, se va haciendo a través de sucesivos agenciamientos que se entrelazan y entrecruzan formando “multiplicidades rizomáticas”.

Para su construcción apelan a diversos recursos provenientes de la

filosofía, el psicoanálisis, la botánica, la literatura, el cine, la clínica, las religiones, el discurso mítico, las interpretaciones etnográficas. No vacilan en “mezclarlas”, no habría en este sentido posibilidad de pensar ni una idea primera, originaria, ni una idea última capaz de producir síntesis, son “constructores de conceptos” de los que ellos se “apropian” para “despertar”, nos atrevemos a decir, la producción deseante, única manera de huir de toda forma de captura.

En su diagrama existen algunos “conceptos” que se utilizan a la manera de llave para abrir el complejo panorama de la política en la sociedad contemporánea y analizar la cultura que ha devenido efecto del capitalismo. Para ello nos proponen pensar en “máquinas abstractas”, máquinas no a la manera de mecanismos basados en una lógica biunívoca, sino, por el contrario, en una multiplicidad polívoca, un montaje cuya complejidad la convierte en “autopoietica”. Deleuze-Guattari proponen dos tipos de “máquina abstracta” que constituyen en sí mismas lo social: las sobrecodificadoras y las mutantes, siendo éstas sus formas polares, por lo tanto, la cuestión es construir formas intermedias que articulan y combinan los polos.

Ninguna formación social puede constituirse sin formas de codificación, ya que éstas son efecto de la combinatoria de dos lógicas: la intensiva y la extensiva. En la primera sólo hay intensidades, velocidades y flujos que no se “solidifican”, pero tanto en la naturaleza como en la cultura se conforman realidades que llevan cierta ordenación no permanente, que constituyen, entonces, esta otra forma extensiva, podríamos decir tal vez contable, plausible de significación. Este juego de ambas nunca termina de constituirse totalmente, conforman una tensión, un “caoscosmos” indefinidamente.

Por otro lado, y como consecuencia, existe siempre el peligro latente de la sobrecodificación, es decir, que una forma de codificación que en un determinado momento hegemoniza los sentidos, se torne única y se pretenda universal.

Nos centraremos en su categoría de sobrecodificación por entender que ella encierra en sí misma los conceptos clásicos de representación e identidad que nos proponemos deconstruir, así como también pone en evidencia cuáles son los mecanismos abstractos utilizados para no cuestionar su hegemonía y, por otro lado, demostrar en qué consiste el trabajo teórico de los autores a fin de permitir una construcción múltiple de lo

político. Sería mejor considerar los estados de la 'máquina abstracta': por un lado hay una máquina de sobrecodificación que define una línea de segmentaridad dura, que produce o reproduce los segmentos oponiéndolos de dos en dos, extendiendo un espacio homogéneo, divisible y estriado.

Queremos detenernos en esta idea para considerar algunos aspectos: una característica de la **máquina de sobrecodificación** es, entonces, reproducir lo dado, lo instituido, impedir la creación, el devenir, supone un modelo *a priori* de las formas sociales, un orden que no debe modificarse pues está garantizado por una ley, nos remite a la propuesta positivista, poniendo al descubierto que no existe demasiada diferencia entre la suposición de la existencia de una ley y un plan divino, y una idea de ley predeterminada, cuyo origen o emergencia no se pone en duda, ni se cuestiona.

En nombre de esa ley se sobrecodifica, en nombre de esa ley, se negó toda diferencia y se colonizó al resto del planeta bajo la suposición de que las otras culturas eran incapaces, por encontrarse en etapas anteriores de la "evolución", de por sí solas, cumplir con los pasos debidos.

IV. La caída de la representación

Frente a la caída de la idea de representación, tal como la trabaja hoy la filosofía política, Deleuze y Guattari plantean la crítica a dicha categoría en el seno mismo de la lingüística otorgándole entonces al lenguaje un estatuto político diferente. Creemos que pensar que el lenguaje no es representación tiene sus efectos, y esto es lo que trataremos de articular.

La perspectiva en torno al lenguaje que plantean Deleuze y Guattari establece una mirada diferente hacia las teorías del giro lingüístico, al postular una serie de cuestiones críticas en torno a los postulados de la lingüística estructural y sus diversas lecturas que tienen como eje el régimen signifiante. Es por lo tanto interesante el análisis de la misma a fin de reflexionar acerca de los efectos políticos de sus cuestionamientos.

Deleuze y Guattari parten de la idea de que el lenguaje no comunica ni informa, sino que de lo que se trata es de la imposición de coordenadas semióticas de base binaria: masculino-femenino, singular-plural, etc. Por lo tanto, no existe ningún campo social sin marcas, y éstas presentan siempre algún tipo de organización, lo que supone relaciones entre ellas.

La cuestión es, entonces, pensar que si ese orden es demasiado estructurado constituye líneas duras mediante las máquinas abstractas de sobrecodificación, las cuales tratan de evitar la producción de líneas de fuga. Pero, por otro lado, el espacio de la política sería el que queda comprendido entre la sobrecodificación y su hipotética ausencia, ya que en ambos extremos es imposible la práctica política, en tanto para que ésta sea posible deberá existir una multiplicidad de códigos, que permitan su elección y construyan líneas flexibles y planos de consistencia.

Las unidades del lenguaje son los enunciados, diferenciándose así de los postulados estructuralistas, que sostiene que las unidades, o elementos diferenciales son o bien la palabra, o bien el fonema.

Plantear el enunciado como unidad pone en juego relaciones complejas y agenciamientos transversales que están presentes en todos los planos de lo social, tanto en sus aspectos naturales como artificiales. El agenciamiento es lo que da lugar a los co-funcionamientos que amplían permanentemente las posibilidades de relaciones rizomáticas. Por esta razón no puede pensarse en una comunidad ideal de habla tal como lo plantea Habermas, ya que ésta desconoce los atravesamientos de poder que la constituyen y, en este caso también, sería inútil la política.

La consigna es una función coextensiva al lenguaje, y si no se puede dar cuenta de su origen es justamente porque el lenguaje va de algo dicho a algo que se dice, por esto lo que mejor lo define es el discurso indirecto, que lo hace incomparable con cualquier código animal, los cuales son capaces de transmitir lo que ven pero no lo que le han comunicado, lo que además determina su carácter de imperfección y su deformación en la transmisión.

Si el lenguaje no representa sino que es capaz de establecer relaciones que son propias de cada momento histórico, no se lo puede concebir por fuera de lo político. Es justamente el lenguaje indirecto el que permite su constitución, en tanto produce un agenciamiento colectivo de enunciación. Se habla porque se pertenece a ese colectivo y desde ese lugar puede un sujeto enunciar. Tampoco se puede plantear su origen, ya que se va produciendo en el devenir mismo.

Los *agenciamientos colectivos de enunciación*, a su vez, distribuyen los procesos de subjetivación o las asignaciones de sujeto y, por consiguiente, no se puede concebir a la lengua como dependiente o determinada por el sujeto.

Toda forma de lenguaje es consigna, y entre enunciado y acto no existe identidad ninguna, ya que son de distinta naturaleza; la relación entre ambos es de redundancia bajo dos formas: frecuencia y resonancia. La primera hace referencia a la significancia de la información y la segunda a la subjetividad de la comunicación. Sólo es posible pensar en un campo de tensión entre un máximo de sujeción, donde no sería posible la política, y la ausencia de significaciones colectivas en donde tampoco se producen los procesos de subjetivación.

No hay enunciación individual ni sujeto de la enunciación. La enunciación remite a agenciamientos colectivos que determinan, como dijimos, los procesos de subjetivación, las asignaciones de individualidad y las distribuciones cambiantes de las formaciones discursivas.

Los actos inmanentes del lenguaje se definen por transformaciones incorporales que tienen lugar en un campo social determinado y se atribuyen a los cuerpos. La paz y la guerra son estados, mezclas de cuerpos, pero la declaración de guerra es un acto incorporal que afectará a los cuerpos. Los agenciamientos están permanentemente sujetos a transformaciones, éstas dependen de las circunstancias que son internas al lenguaje, inmanentes a la lengua, pero la lingüística se ocupa de las invariantes, de las constantes estructurales, relaciona el enunciado con un significante y la enunciación con un sujeto. La lengua queda encerrada en sí misma, remite toda circunstancia al exterior y convierte a la pragmática en un espacio residual; la consigna es una variable que convierte a la palabra en enunciación.

La pragmática es, entonces, una política que permite entre otras cosas interrogarse sobre: ¿cómo pensar las consecuencias entre una política que privilegia las constantes y otra que acentúa las variables? Se trataría entonces de su combinación. Privilegiar las constantes supone concebir un orden fijo, temer sus transformaciones responde a los presupuestos de la política impuesta por la modernidad burguesa en la que toda variación implica un riesgo.

Mientras que la lengua se define sólo por sus constantes fonológicas, semióticas, semánticas y sintácticas que forman parte de sus enunciados, el agenciamiento colectivo se refiere siempre al uso de esas constantes en función de variables de expresión internas a la propia enunciación, es decir, actos inmanentes. El agenciamiento es coextensivo a la lengua porque justamente expresa las transformaciones incorporales que efectúa

la condición del lenguaje.

En el campo social se distinguen dos tipos de modificaciones: las corporales y las incorpóreas; lo que supone la existencia de dos formalizaciones: una de contenido, y otra de expresión. El contenido tiene su propio polo: el estado de cosas, a lo que Deleuze-Guattari le atribuyen el agenciamiento mano-herramienta. La expresión se formaliza en la lección de signos y le corresponde el agenciamiento: rostro-lenguaje. Cada uno tiene su propia forma, por lo tanto no se puede asignar a la expresión la función de representar, de describir o de constatar un contenido. No hay correspondencia posible, no hay conformidad, en consecuencia no puede haber representación. Son de distinta naturaleza, son independientes y son heterogéneos, son series diferenciadas, tal como lo planteó el estructuralismo levistrausiano, entre ellas hay articulaciones, pero nunca pueden confundirse.

Lo expresado se inserta en los contenidos, los representa, los anticipa, precipita, une o separa, divide, retrotrae. En este sentido se puede plantear que la función de la cultura es intervenir, y que al hacerlo transforma la naturaleza, nunca deja de existir y, por el contrario, insiste. Nada queda de la misma manera y siempre es posible su transformación, es decir, el espacio humano al socializarse se politiza.

Las dos formalizaciones son independientes, no paralelas, son siempre fragmentaciones, y se pasa de un registro a otro de manera imperceptible. Un agenciamiento colectivo de enunciación no habla de las cosas, sino desde el estado de cosas o estado de contenido, incluye a los dos segmentos: uno de contenido y otro de expresión. El primero maquínico de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezclas de cuerpos que actúan unos sobre otros; el segundo colectivo de enunciación, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Por un lado, partes territorializadas que los estabilizan y por otro, puntos máximos de desterritorialización que los arrastran. Por lo tanto sería un error creer que el contenido determina la expresión lo cual lleva al peligro de considerar a la expresión como una abstracción.

Mediante la categoría de producción, que interviene tanto en la expresión como en el contenido, bajo la forma de una *producción de sentido*, se rompe con las ideas de representación, de información y de comunicación, ya que en un determinado campo social se producen formas y contenidos, agenciamientos maquínicos. Los regímenes alimentarios, de

alianzas matrimoniales, políticos, de transmisión y distribución de conocimientos y económicos, implican un sistema de códigos que efectúan cortes de flujo que ordenan las mezclas.

El agenciamiento remite a máquinas de expresión cuyas variables determinan el uso de los elementos de la lengua. Si se considera a la máquina abstracta como el conjunto de los mismos, no puede ser definida como lingüística, ya que ni el contenido es un significado, ni la expresión un significante, sino que ambos son variables del agenciamiento. Es el lenguaje el que depende de la máquina abstracta.

La cuestión es pensar por qué se liga lo universal a lo abstracto o a lo constante y se borran así las singularidades construidas en torno a variables y variaciones. En cada enunciado está presente el conjunto de las efectuaciones, es decir que la línea de variación es virtual. La pragmática consiste en construir un *continuum* con todas las transformaciones correspondientes, que no implica ni un principio ni un fin: cada agenciamiento regula las variables, según los grados de desterritorialización, para determinar las relaciones constantes. Se puede hablar de dos tratamientos posibles de la misma lengua: uno centrado en el poder de las constantes y otro en la intensidad de las variaciones. Las constantes están extraídas de las variables de los enunciados. Hay que distinguir, por lo tanto, lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, y lo minoritario, considerado como subsistemas, en donde se privilegia el devenir potencial y creativo. Por consiguiente, el devenir no puede ser sino minoritario, ligado a la variación continua como una amplitud que no cesa de desbordar por exceso, pertenece a otro dominio que el del poder y la dominación, es siempre autónomo, opuesto a la sucesión e imprevisto, opuesto a la planificación, a la estratificación.

El problema, entonces, no es cómo escapar de las consignas, sino a la sentencia de muerte que ellas encierran; cómo desarrollar al máximo su capacidad de fuga impidiendo a la vez, que se transforme en una caída precipitada en un agujero negro, es decir, cómo trazar y mantener su potencialidad revolucionaria.

¿Cómo aprovechar las lenguas minoritarias, cómo hacer que adquieran potencia de acción? ¿Es posible construir un espacio democrático hegemonizado por una lengua dominante que excluye toda desviación? ¿Es posible la producción de lo político si no se introducen los cuerpos no representados por un significante, sino mezclándose con otros en la

construcción de gestos emancipatorios, danzas, risas, gritos, cantos?

Un régimen de signos es siempre una semiótica, o sea una forma de distribución de marcas, no se las puede considerar en sí mismas. Como vimos, hay siempre una forma de contenido a la vez inseparable e independiente de una forma de expresión, y ambas remiten a agenciamientos que regulan sus relaciones. Lo importante es, entonces, considerar que, dada la diversidad de formas de expresión y sus combinatorias, se vuelve imposible el planteo de la hegemonía de un régimen sobre otro, como el caso del régimen significante, que debe ser considerado, entonces, como una consecuencia de esa forma de tratamiento de la lengua que se basa en las constantes; por lo tanto, la semiología es una forma de expresión entre otras.

De todas maneras, las semióticas son siempre mixtas, razón por la cual no puede hablarse de una semiología general; dependen de agenciamientos que hacen que en determinado momento se asegure el predominio de unas sobre las otras, o distribuyan sus combinaciones que pueden ser ejemplificadas en distintos momentos históricos. Por lo tanto, los regímenes de signos son estratos que maniatan y capturan a los hombres; ejemplo de éstos son: el organismo, la significancia, la interpretación, la subjetivación y la sujeción.

La cuestión es invertir el agenciamiento, hacerlo pasar del estrato al plano de consistencia o al cuerpo sin órganos. De lo que se trata es de destratarificar, abrirse hacia una función diagramática, convertir la conciencia en una experimentación de vida y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos-partículas, proceso permanente de molecularización.

La tarea política de transformación de una semiótica en otra no es una tarea que pueda acabarse, ya que siempre se corre el riesgo de construir nuevos centros de significación y puntos de subjetivación. Una verdadera transformación semiótica recurrirá a todo tipo de variables, incluso a las que son internas a la propia lengua, cuando se crean lenguas menores o formas de tartamudeo. La pragmática debe rechazar la idea de toda invariancia que supone una pragmaticidad dominante, ya que la misma es ineliminable. Como afirman Deleuze y Guattari, el lenguaje es un problema político, antes de ser un problema lingüístico; incluso la apreciación de los grados de gramaticalidad es materia política.

Los regímenes de signos efectúan las condiciones del lenguaje, utili-

zan los elementos de la lengua en el régimen de expresión. Son agenciamientos de enunciación y no pueden explicarse sólo por las categorías lingüísticas, porque las exceden, o sea que no pueden ser explicados por el significante, ya que una palabra puede remitir a transformaciones incorporales, y tampoco por el sujeto porque éste remite a variables de enunciación.

El agenciamiento formaliza tanto la expresión como los contenidos, éstos no son significados, que dependen del significante, ni objetos que mantienen una relación de causalidad con el sujeto. Es diagramática, ignora la diferencia entre natural y artificial, actúa por materia y no por sustancia, por función y no por forma. No hay que confundir diagramática con axiomática, porque ésta en vez de conjugar líneas de desterritorialización, las bloquea y las somete a un sistema puntual y frena toda forma de escritura que fugue, confeccionando programas de orden y no planos de consistencia. En la axiomática hay una voluntad determinada de detener y de fijar, de sustituir todo diagrama, instalándose a un nivel de abstracción prefijado, mientras que la consistencia produce desterritorializaciones constantemente.

El equilibrio de estratos nunca está completamente garantizado, basta prolongar las líneas de fuga que se producen en los estratos y conjugar los planos de desterritorialización, para romper las estratificaciones, efectuar otras combinaciones entre los regímenes de signos, de construir la hegemonía de lo que los sustenta. Todo agenciamiento tiene dos polos, uno orientado hacia los estratos y otro hacia el plano de consistencia. La tarea permanente de la democracia se situaría siempre en este espacio-tiempo que es a la vez la permanente combinación de desterritorialización-reterritorialización y de decodificación-recodificación.

IV. Acción política y movimientos antiglobalización

Diferentes trabajos señalaron que, a partir de la década del '80 del siglo pasado, comenzó a evidenciarse una crisis en la eficacia de los "movimientos sociales", que, desde el siglo XIX y gran parte del XX, habían sido un importante espacio de acción política.

Sin embargo, la vitalidad que adquirió el movimiento "antiglobalización" en los últimos años hace necesario considerar qué aspectos originales pueden apreciarse en su formación, ya que este movimiento no

adopta la forma de la lucha política "tradicional", pero reivindica la singularidad y la indeterminación de sus propuestas.

Puede pensarse su surgimiento en un marco complejo, que comprende, por un lado, la crisis de representación de los partidos y organizaciones tradicionales como los sindicatos o gremios, que provoca un corte entre los actores políticos que buscan un modo de representación y las fuerzas políticas que supuestamente los deben representar; por el otro, la conformación del capitalismo como sistema global, que puso en cuestión los conceptos de estado y de ciudadanía, provocando una necesidad de redefinición de las identidades.

El mes de noviembre de 1999 fue señalado en los calendarios como la fecha de nacimiento del movimiento antiglobalización, a raíz de los acontecimientos de Seattle, en Estados Unidos. Pero algunos acontecimientos sucedidos desde finales de la década del '90, y que unen continentes, pueblos y organizaciones, pueden ser vistos como los primeros pasos para conformar el movimiento. Debe destacarse como hito fundacional al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo realizado del 27 de julio al 3 de agosto de 1996 en Chiapas, México, y convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), donde más de 3000 personas de más de cuarenta países suscribieron la «Segunda declaración de La Realidad». Esta reunión, bajo el lema: "Juntos somos asamblea, separados somos red" permitió que "un mundo de muchos mundos", como señala el pensamiento maya, se encontrara. El zapatismo continuaba así su estrategia internacionalista iniciada en 1994, cuando ingresan a San Cristóbal de las Casas en actitud de protesta frente a la entrada en vigencia del tratado de libre comercio del NAFTA. En pleno auge de las políticas de estado neoliberales en América Latina, desde la selva mexicana aparecía el primer movimiento social de envergadura que, luego de la caída del Muro de Berlín, interpelaba no sólo a la sociedad mexicana, sino a todos los oprimidos del mundo. Los encuentros se repetirían posteriormente en Barcelona (España) en 1997 y en Belén (Brasil) en 1999, conformándose finalmente la Acción Global de los Pueblos (AGP).

Se dan también en Asia, Europa y los Estados Unidos, acciones que reivindican derechos sociales y políticos frente a la implementación de medidas liberales de los gobiernos y manifestaciones de repudio contra las organizaciones financieras y monetarias mundiales.

Los eventos anteriormente enumerados confluyen en los sucesos producidos en Seattle en noviembre de 1999, mientras se desarrollaban las reuniones de la llamada Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Allí se esperaban reactivar las discusiones iniciadas respecto a la liberalización mundial del comercio. Frente a esto, numerosas organizaciones sociales habían hecho circular una declaración en la que se oponían a un mercado global. Como efecto de las masivas manifestaciones de protesta convocadas por este movimiento, y de las cuales participaron alrededor de 50.000 personas que recorrieron las calles de la ciudad, las negociaciones entre los miembros de la OMC se suspendieron, situación que captó la atención de los medios de comunicación de todo el mundo que estaban allí cubriendo el evento internacional.

La inmediata difusión que lograron y el éxito de las protestas hicieron que se sucedieran nuevas manifestaciones durante el año 2000 contra otros entes económicos, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), en Washington, Melbourne y Praga. Un nuevo tipo de resistencia había surgido. Con un gran efecto simbólico y prácticas discontinuas, los globalif@bic@s siguieron produciendo acciones cada vez más espectaculares, a la vez que impulsaron un compromiso físico cada vez mayor, hasta la trágica situación de junio del 2001, cuando en Génova se produce la muerte, a manos de la policía, de un manifestante.

El movimiento antiglobalización presenta como particularidad y diferencia respecto a los movimientos sociales “tradicionales” el no tener un proyecto político unificado, el no tratar de tomar el poder, y su alternativa al capitalismo está en discusión. Los objetivos varían según los distintos grupos y, justamente, una de las principales objeciones que se han hecho contra los militantes antiglobalización es la dificultad en consensuar una agenda concreta de temas propositivos. La estructura descentralizada y localista que poseen favorece la ampliación de las redes de información y organización, pero también se presenta como un freno para desarrollar una estrategia común respecto de los objetivos en el largo plazo.

A pesar de estas diferencias, la vitalidad del movimiento y su creciente aceptación han ido consolidando prácticas que permiten, en el marco de las diferencias, establecer objetivos comunes, constituyendo una especie de “ciudadanía global”, que da cuenta de lo social constituido por sujetos múltiples y contradictorios, enlazados en sus relaciones sociales y miembros de comunidades diversas, donde la resistencia a la

homogeneización y la valorización de las diferencias los ubican en una situación de precariedad permanente entre sus reivindicaciones particulares y la posibilidad de establecer enunciados generales que permitan articular posiciones diferenciadas entre agentes sociales.

Por ello, las disputas por un lugar para vivir o producir, el acceso a los servicios públicos de una ciudad o el reconocimiento de las particularidades culturales pueden constituirse en terreno de lucha contra las desigualdades y presentarse como reclamos sociales. Esto plantearía una permanente tensión entre el sistema de la política y la construcción de lo político que realizan estas organizaciones. Tensión en tanto la lucha de los movimientos sólo puede ser efectiva si consigue afectar a las instituciones políticas, pero sin institucionalizarse. Los reclamos deben efectuarse como si fueran a la vez negociables y no negociables, mientras se vive el riesgo de la cristalización de su potencial político. Para Laclau y Mouffe, esto amplía inmensamente el campo de las prácticas articularias y recompositivas, a la vez que torna a toda frontera en algo esencialmente ambiguo e inestable, sometido a desplazamientos constantes.

Las manifestaciones de los *globalif@bic@s*, muestran la precariedad de la globalización como proyecto, en tanto denuncian su carácter político y no necesario, obligando a pensar en nuevas formas de organización plurales y democráticas.

V. Pensar lo político en tiempos de Internet

Por otra parte, la tarea de pensar la política en los albores mismos del siglo XXI supone no dejar de advertir las condiciones de la enunciación que la enmarcan históricamente. Los procesos de globalización y mundialización promueven una política de abandono de la centralidad estatal, junto con un desdibujamiento del poder político frente al omnipresente y omnipotente poder del capital financiero transnacionalizado, acelerada por los procesos mass-mediáticos. Tales son las condiciones históricas en que aparece en la escena planetaria un nuevo personaje: el *ciberespacio*. ¿Porqué relanzar una reflexión sobre la democracia y la participación política a partir de Internet? Porque la Red reactualiza un postulado clásico del modelo democrático según el cual, aquél que tiene la información tiene el poder.

Las nociones de libertad e igualdad nos habilitarán, para una reflexión

filosófico-política sobre las reales posibilidades democratizantes del ciberespacio. Ahora la libertad debe ser redefinida en relación con un nuevo horizonte. Si creemos que la Red contiene una dimensión libertaria, ella se volverá visible sólo en el debate político. Es precisamente en nombre de la libertad y de la igualdad de los individuos, que la información debe ser accesible a todos los ciudadanos.

El modelo que se esconde detrás de Internet es un modelo uniformizante pero individualista, en donde la gente se agrupa en función de intereses parecidos, pero personales y egoístas. Al dejar en un cono de sombra la cuestión de la alteridad, este sistema lleva al olvido de que, la cuestión de la sociedad es histórica y políticamente, ante todo, precisamente la de la alteridad, la de la convivencia con la diferencia, y no meramente la suma de los parecidos. Pero la Red opera produciendo la tranquilizadora ilusión de la convivencia en la diferencia: en tanto la conexión de los individuos a la Red tiene solución de continuidad, dado que se produce cuándo y sólo si cada uno lo decide, crea el espejismo de la inclusión y la aceptación del otro, que es espejismo, precisamente porque ese otro tiene una presencia, que en tanto no es real sino virtual, se vuelve por eso mismo tolerable. En síntesis: Internet refuerza la dimensión individualista de la comunidad, dejando de lado la dimensión política de la comunicación humana. Si bien representa un progreso tecnológico frente a medios masivos como la radio y la televisión, no constituye un progreso ético frente a la problemática del vínculo social, sino solamente una modificación sin consecuencias políticamente revolucionarias del orden hegemónico vigente.

Todo ello no obstante, el poder de Internet es lo suficientemente prodigioso como para que trascienda la dimensión económica y se convierta en motivo de reflexión sociopolítica. De no ser así, la balanza se inclinará definitivamente hacia el lado de la lógica de intereses y del comercio electrónico. Entonces, ya habremos dejado pasar la ocasión de revertir las posibilidades que ofrece el ciberespacio para propender al logro una sociedad más democrática.

Dominique Wolton sostiene que cuantos más internautas existan, más crecerá la cuestión del tenso vínculo entre individuos y colectivo. Al contrario de Internet, los medios masivos de comunicación «se enfrentaron inmediatamente a la cuestión principal de nuestras sociedades democráticas contemporáneas; asumir al mismo tiempo la libertad del individuo y

el ideal de la igualdad»⁽¹³⁾.

Durante los siglos XVII y XVIII se consolidó férreamente la configuración política que hizo que la acción humana quedara contenida y a su vez escindida en dos esferas netamente distinguibles: lo *privado* y lo *público*. En la actualidad, estamos presenciando la transformación progresiva del orden público-privado y la consecutiva desarticulación de ambas esferas. ¿Transformación hacia qué? ¿Qué papel juega Internet en la redefinición de este escenario que nos fuera legado por la modernidad? ¿Es posible que el ciberespacio contribuya a transformar los límites entre las lógicas de ambas esferas? ¿Puede pensarse en Internet como un nuevo espacio público o como la profundización de la esfera de lo privado?

En tiempos del tránsito intersecular del que somos testigos, asistimos a un cambio cultural que opera trastocando nada menos que las dos esferas clásicas que la Teoría Política había reconocido como categorías fundantes para pensar el ordenamiento político de Occidente: «La vida en la polis es superior a cualquier otra», dirá Aristóteles, dejando inaugurada la jerarquía entre las dos esferas en que transcurre y se desenvuelve la vida ética. El trastocamiento se produce ahora al modo de un giro, que privatiza lo *público* al tiempo que pone lo *privado* en los medios masivos, volviendo borrosa la frontera entre ambos espacios, y signando nuestra contemporaneidad de un modo inédito.

Creemos que el hecho de que tal desdibujamiento de límites se esté produciendo, lejos de suponer una radical reconversión de la organización escindida de ambas esferas, no hace sino poner de manifiesto, que la aristotélica jerarquía de lo público por sobre lo privado, tanto como su inversión, con la consecuente consolidación de las instituciones fundadas sobre ese dualismo, pone de manifiesto que las clásicas esferas se han visto transformadas a favor de una verdadera redefinición del ágora, vuelta ahora un ágora virtual, que, de la mano de una voluntad de radicalización de la libertad negativa y un progresivo abandono de la libertad positiva, ha venido operando para legitimar la posibilidad de instaurar una esfera pública paralela, pero virtual, con connotaciones privatizantes, en la cual las exclusiones -y también ciertas discriminaciones- queden sustraídas a la racionalidad del enjuiciamiento y de la crítica.

VI. Democracia y utopía

También las utopías pueden ser concebidas sólo en plural, como conflicto.

R. Lechner⁽¹⁴⁾

En los años '80 y '90 asistimos, en Latinoamérica, al surgimiento de un nuevo eje articulador del debate político: la democracia. Ésta se constituyó en el tema central de la discusión en reemplazo de la idea de revolución, que había dominado el durante las décadas de 1960 y 1970⁽¹⁵⁾. Dicha reflexión, que se extendió también a Europa y en especial a Europa del Este luego de la caída de los "socialismos reales", incluyó la revisión y análisis de otras cuestiones íntimamente conectadas con ella: el Estado, la sociedad civil, las distintas formas de autoritarismo, los nuevos movimientos sociales, la cuestión de la ciudadanía. Las investigaciones acerca de la "transición democrática" se plantearon, entonces, en relación al inicio de lo que podríamos denominar *cambio epocal*, caracterizado por profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida del hombre, y a la expansión de formas democráticas a nivel mundial.

Nos insertamos hoy en este debate reflexionando acerca de la idea, tal como Laclau y Mouffe lo plantean, de que una democracia radical y plural implica: 1) la necesidad de reconocimiento del otro y la imposibilidad de anular las diferencias, y 2) la aceptación del antagonismo, como una dimensión propia del campo de la política, y el momento de la decisión como característico de dicho campo, decisión que es siempre tomada en un terreno indecidible y que estructura las relaciones hegemónicas. Éstas acarrearán siempre un elemento de fuerza y violencia que nunca puede ser eliminado y tampoco puede ser adecuadamente aprehendido a través solamente del lenguaje de la ética. Esto no significa que la política deba ser disociada de las preocupaciones éticas, sino que la relación entre ambas debe entenderse de un modo diferente, en tanto no puede darse sin problematizar la naturaleza de la sociabilidad humana. Si, como observamos, rivalidad, violencia y egoísmo son una posibilidad siempre presente en la naturaleza humana (y nuestro mundo presente es, lamentablemente, una clara confirmación de ello), reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas, ya que todo orden social estará siempre amenazado por la violencia. Negarnos a reconocer que la violencia es inerradicable,

vuelve a la teoría democrática incapaz de comprender la dimensión de antagonismo propia de lo político.

Como bien sostiene Mouffe, debemos sostener una ética que reconozca los límites de la razón, la pluralidad de valores y el carácter hegemónico de los consensos alcanzados, dado los niveles de violencia, imposible de erradicar, que esto conlleva. No hay pluralismo sin antagonismo, ni hay agonismo sin antagonismo; la violencia es inherente a la sociabilidad y ningún contrato o diálogo puede eliminarla totalmente, porque ella constituye una de sus dimensiones. No es a través de su negación que la política democrática va a ser alcanzada. Por el contrario, es reconociendo las tendencias contradictorias existentes en los intercambios sociales y la fragilidad de todo orden democrático, que seremos capaces de comprender lo que esta autora argumenta como la tarea fundamental de la confrontación democrática: de qué modo transformar en agonismo el potencial antagonismo existente en las relaciones humanas.

En nuestra investigación anterior⁽¹⁶⁾ redefinimos la utopía como ese discurso acerca del lazo social que denuncia la falta. Sostuvimos que todo discurso utópico, como efecto de la incompletud propia de la condición humana, estará destinado al fracaso si pretende producir un cierre, cubrir la falla presente en las sociedades existentes, a partir de la idea de la posibilidad de alcanzar la realización de una sociedad armónica y perfecta. En consecuencia la democracia, en tanto búsqueda de justicia, libertad e igualdad postulada pero nunca plena y definitivamente alcanzada, constituye nuestra utopía presente. "The idea of a totally emancipated and transparent society, from which all tropological movement between its constitutive parts would have been eliminated, involves the end of all hegemonic relation (and also of all democratic politics)"⁽¹⁷⁾.

En este sentido es que tomamos la propuesta de Mouffe de *pluralismo agonístico* como un aporte clave para la construcción de sociedades democráticas. Como la deconstrucción ha mostrado, un punto de vista imparcial es de hecho estructuralmente imposible, en tanto la indecidibilidad forma parte de la construcción de toda forma de objetividad. Si como afirma Derrida, *différance* es la condición de posibilidad de constitución de toda unidad y totalidad y al mismo tiempo su límite, esto nos lleva a reconocer que la alteridad y la otredad son irreductibles. Desde esta perspectiva, sin recurrir al concepto de indecidibilidad es imposible pensar y debatir acerca de las ideas de

decisión política y responsabilidad ética. Toda decisión implica elección, riesgo, negación de otras alternativas y también la apertura de posibilidades. Todo consenso es siempre inestable y caótico, ya que una permanente estabilidad significaría el fin de la política y la ética.

De esto surge la imposibilidad conceptual de la democracia entendida como justicia y armonía plena, en tanto reconciliación completamente alcanzada. En consecuencia, la democracia debe ser concebida como un bien que existe como bien, sólo tan ampliamente en tanto no pueda ser lograda. Una democracia pluralista, que parte del reconocimiento de que la idea de multiplicidad de ideas de bien es irreductible, debe asumir el desafío de enfrentar qué hacer con la violencia y cómo tratar los antagonismos. Estas constituyen cuestiones éticas con las que una política pluralista democrática se verá confrontada permanentemente, y para la cual nunca habrá una solución final.

Como concluye Mouffe en su trabajo "The Ethics of Democracy"⁽¹⁸⁾: rechazar reducir el necesario hiatus entre ética y política y reconocer la irreductible tensión entre igualdad y libertad, entre la ética de los derechos humanos y la lógica política, la cual conlleva el establecimiento de fronteras, con la violencia que ello implica, significa reconocer que el campo de la política no es reducible a un cálculo moral racional, ya que siempre requiere de decisiones. Desechar la ilusión de una posible reconciliación de ética y política, aceptar la permanente interrogación de la política por la ética: éste es, sin duda, el único modo de reconocer la paradoja democrática.

La democracia es posible porque lo universal no tiene un contenido concreto propio, sino que es un horizonte abierto que resulta de la expansión de una cadena de reivindicaciones equivalentes. "Lo universal es inconmensurable con lo particular, pero no puede, sin embargo, existir sin este último (...) la paradoja no puede ser solucionada, pero (...) esta ausencia de solución es la precondition misma de la democracia", en tanto "diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporario, una función de representación universal"⁽¹⁹⁾. Este fracaso de la sociedad en constituirse como tal es lo que hace posible la interacción democrática.

VII. El retorno de lo político

¿Es la Economía Política, estúpido! ⁽²⁰⁾

¿Se encuentra la política efectivamente subordinada a la economía o esta retirada de la política no es más que un modo particular de hacer política, que subordina la justicia y la equidad a los intereses concentrados del capital financiero y los grupos económicos transnacionales? La crisis actual de la política, los políticos, los partidos y las instituciones exige una reforma de la política. Para ello es necesario alargar la mirada, traspasar el ámbito de la política hacia el campo instituyente de “lo político”.

Los planteos de Laclau, quien sostiene la estrategia posmarxista de multitud de luchas emancipatorias por el reconocimiento y privilegia la democracia como orden social deseable, los de Badiou, centrados en la afirmación de la política revolucionaria “marginal” contra el Estado, y los de Rancière, para el cual lo político aparece como intervención que quiebra el orden positivo que el llama policial y da la palabra a los excluidos, constituyen, sin duda, perspectivas teóricas claves para pensar hoy el problema de lo político y la emancipación.

“La utopía de la democracia es la autodeterminación de un pueblo sobre sus condiciones y modos de vida”⁽²¹⁾. Pero la democracia estatuye la incertidumbre al instituir la voluntad popular como principio constitutivo del orden social, y al mismo tiempo debe hacerse cargo de las demandas de certidumbre que emergen de una sociedad secularizada, en la cual el poder es un lugar vacío y todo fundamento se disuelve. Esta es una de las tensiones que pone en jaque permanentemente a la democracia, la cual debe dar respuestas a la incertidumbre sabiendo que toda respuesta es siempre parcial y provisoria. Como sostiene Lechner “No basta entonces exorcizar la incertidumbre, proclamándola una virtud democrática. La demanda de certidumbre existe y la pregunta es quién se apropia de ella”⁽²²⁾. Asumir la incertidumbre implica reconocer que toda construcción de sentido, toda convivencia social, toda forma de legitimación del orden establecido está atravesada por conflictos. La democracia puede ser definida, entonces, como el resultado contingente de los conflictos.

En nuestro país la sociedad civil se siente hoy interpelada y responde con inéditas formas de organización, dando lugar a la emergencia de

nuevos movimientos, expresiones de democracia participativa y directa, que han comenzado a devenir en red, para decir basta, para peticionar, para “*que se vayan todos* porque no nos representan”. Es necesario, pues, profundizar y consolidar estas nuevas formas de expresión del pueblo, ajenas tanto a la ilusión anarquista como a la demagogia populista. Se trata de reflexionar, en consecuencia, acerca de la imposibilidad del olvido de lo político y la necesidad de su retorno, reactivación o reinención, que permita la emergencia de multiplicidad de luchas por el reconocimiento, la institución de formas de democracia directa y el desarrollo de políticas al margen del Estado que dan sustento a un movimiento global (como las que ya se están gestando en el movimiento del EZLN, las asambleas vecinales y las organizaciones de piqueteros en Argentina, los Sin Tierra en Brasil, también los estallidos de protesta que se desarrollan en un *continuum* que llevó desde los movimientos de protesta contra la OMC en Seattle en noviembre-diciembre de 1999, contra el FMI en Washington en abril-mayo de 2000, y continuaron en Praga, Génova, etc). Las nuevas formas que se construyen muestran el agotamiento de los partidos políticos como forma privilegiada de funcionamiento de la democracia parlamentaria y la necesidad de su renovación, creando nuevos espacio-tiempos y nuevas subjetividades; constituyen una línea de fuga que funda otro territorio, desterritorializando el escenario habitual de la política.

Creemos que la pregunta central que hoy nos conmueve es cómo constituirnos en sujetos capaces de reformular proyectos políticos emancipatorios, que rompan con el consenso establecido, en la era del capitalismo global. Desde este horizonte no es posible olvidar la política porque su olvido sería la negación del sujeto, el fin de la historia. El retorno de lo político y la idea de democracia como utopía, son una apelación al sujeto, ya que sólo afirmando la posibilidad de construcción de espacios democráticos será posible reformular un proyecto político que articule democracia, libertad y justicia en el horizonte de otra mundialización.

El orden dominante está en cuestión sin que haya aún un proyecto alternativo. Es necesario reactivar las fuerzas instituyentes de la utopía democrática, soportar sostener la lucha sin garantías. “La auto-determinación es inherentemente incierta. La muerte de las viejas certezas es una liberación. la revolución no se puede entender como una

respuesta, sino sólo como una pregunta, como una exploración de la realización de la dignidad. Preguntando caminamos”⁽²³⁾.

Notas

- ⁽¹⁾ Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Bs. As., 1990, Liminar p. 7-8.
- ⁽²⁾ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.
- ⁽³⁾ Ver también en relación con estas cuestiones Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.
- ⁽⁴⁾ Benjamin Arditi, “Rastreado lo político” Revista de Estudios Políticos Nueva Época Nº 37, enero-marzo 1995, p. 342-343.
- ⁽⁵⁾ E. Laclau toma esta idea de E. Husserl. Para éste la práctica de una disciplina científica conlleva una rutinización por la cual los resultados de las investigaciones anteriores tienden a ser naturalizados. Esto hace que la relación con los conocimientos se reduzca a simple manipulación, con lo cual se olvida las intuiciones primeras a partir de las cuales tuvieron origen los resultados de la investigación. Husserl plantea que la crisis de la ciencia europea es resultado de la separación cada vez mayor entre la práctica cristalizada de las ciencias y el espacio vital del que surgen las intuiciones constitutivas de esas ciencias. Denominó “sedimentación” a la naturalización y el olvido de los orígenes, y “reactivación” a la recuperación de la actividad constitutiva del pensamiento. La tarea de la fenomenología consistía, entonces, en la recuperación de aquellas intuiciones originarias.
- ⁽⁶⁾ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, España, 1987.
- ⁽⁷⁾ La prudencia, virtud del alma deliberativa o calculativa, que contempla los entes contingentes, es la capacidad de hallar el justo medio, que es distinto en cada situación. No hay una manera universal de ser justos.
- ⁽⁸⁾ La prudencia, virtud del alma deliberativa o calculativa, que contempla los entes contingentes, es la capacidad de hallar el justo medio, que es distinto en cada situación. No hay una manera universal de ser justos.
- ⁽⁹⁾ Mouffe, C. *El Retorno de lo Político*. Paidós. Barcelona, 1999. p.46
- ⁽¹⁰⁾ Chantal Mouffe, op. cit., p. 54.
- ⁽¹¹⁾ Heródoto en su obra no habla de democracia sino de isonomía “...un Estado republicano, además de llevar en su mismo nombre Isonomía la justicia igual para todos y con ella la mayor recomendación, no da prácticamente a ninguno de los vicios y desórdenes de un monarca; permite a la suerte de elección de los empleos; pide después a los magistrados cuenta y razón de su gobierno; admite, por fin ,a todos los ciudadanos en la resolución de los negocios ...” Heródoto, Op.Cit, p. 243
- ⁽¹²⁾ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ⁽¹³⁾ Wolton, D. *Sobrevivir a Internet*. Gedisa. Barcelona, 2000. p.76
- ⁽¹⁴⁾ Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política*, F. de Cultura Económica, Chile, 1990, p. 144.
- ⁽¹⁵⁾ Norbert Lachner, op. cit. p. 17.
- ⁽¹⁶⁾ «La crisis de la cultura occidental y la utopía como alternativa», noviembre de 1994-

mayo 1999, UNER.

- ⁽¹⁷⁾ Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, London, Verso, 2000, p. 57.
- ⁽¹⁸⁾ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2000, p. 140.
- ⁽¹⁹⁾ Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Bs. As., 1996, p. 67-68.
- ⁽²⁰⁾ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Paidós, Bs. As., 2001, p.369.
- ⁽²¹⁾ Norbert Lechner, op. cit., p. 12.
- ⁽²²⁾ Norbert Lechner, op. cit., p. 125.
- ⁽²³⁾ John Holloway, "Doce Tesis sobre el Anti-Poder", en AAVV, *Contrapoder*, Ediciones De Mano en Mano, Bs. As., 2001, p. 81.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1974). **La Política**. Bruguera, Barcelona.
- BADIOU, A. (1990). **¿Se puede pensar la política?** Nueva Visión, Buenos Aires.
- . (1999). **El ser y el acontecimiento**. Manantial, Buenos Aires.
- . (2000). **Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano**. Ediciones del Cífrado, Buenos Aires.
- BAUMAN, Z. (2001). **En busca de la política**. F. de C. Económica, Buenos Aires.
- BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIZEK, S. (2000). **Contingency, Hegemony, Universality**. Verso, London.
- CLACSO. Publicación del OSAL. (2001). **Resistencias y Alternativas a la Mundialización Neoliberal**, Nº 3, Bs. As., enero.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2000). **Mil mesetas**. Pre-Textos, Valencia.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. (1997). **Diálogo**. Pre-Textos, Valencia.
- DERRIDA, J. (1992). **El otro cabo. La democracia, para otro día**. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- . (1997). **Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"**. Madrid.
- DE TOCQUEVILLE, A. (1985). **La Democracia en América**. Orbis, Barcelona.
- ESPÓSITO, R. (1996). **Confines de lo político**. Trotta, Madrid.
- GRÜNER, E. (2000). Lo político, o el fundamento perdido, en: **Conjetural**, Revista Psicoanalítica Nº 36, Grupo Editor Latinoamericano, dic.
- LACLAU, E. (1993). **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Nueva Visión, Buenos Aires.
- . (1996). **Emancipación y diferencia**. Ariel, Argentina.
- LACLAU, E.; MOUFFE, CH. (1987). **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Siglo XXI, Madrid.
- LACLAU, E., MOUFFE, CH., TORFING, J., ŽIZEK, S. (1998). **Debates Políticos Contemporáneos**. Plaza y Valdés, México.
- LECHNER, N. (1990). **Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política**. F. de C. Económica, Chile.
- MOUFFE, CH. (1999). **El retorno de lo político**. Paidós, Barcelona.
- . (2000). **The Democratic Paradox**. Verso, London.

GIACAGLIA M. y col.

- PLATÓN. (1970). Carta VII, en: **Cartas**. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- ROUSSEAU, J.J. (1984). **El Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres**. Hyspamérica., Madrid.
- RAWLS, J. (1993). **Teoría de la Justicia**. F.C.E., Buenos Aires.
- WOLTON, D. (2000). **Sobrevivir a Internet**. Gedisa, Barcelona.