Traducción de
SOLEDAD LACLAU

CHANTAL MOUFFE

EN TORNO A LO POLÍTICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Chile - Colombia - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición, 2007
Segunda reimpresión, 2011

Mouffe, Chantal
En torno a lo político - 1a ed. 2a reimp. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2011.
144 p. ; 21x14 cm. (Obras de sociología)

Traducido por: Soledad Laclau
ISBN 978-950-557-703-3

1. Política. 2. Sociología. I. Soledad Laclau, trad. II. Título
CDD 320: 301

Título original: *On The Political*
ISBN original: 0-415-30521-7
© 2005, Chantal Mouffe
All Rights reserved. Authorised translation for the english language published by Routledge, a member of The Taylor & Francis Group.

D. R. © 2007, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14738 México, D.F.

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

ISBN: 978-950-557-703-3

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

I. Introducción 9
II. La política y lo político 15
III. ¿Más allá del modelo adversarial? 41
IV. Los actuales desafíos a la visión pospolítica 71
V. ¿Qué tipo de orden mundial: cosmopolita o multipolar? ... 97
VI. Conclusión 127
Índice de nombres y conceptos 139

I. INTRODUCCIÓN

En este libro quiero poner en cuestión la perspectiva que inspira el "sentido común" en la mayoría de las sociedades occidentales: la idea de que la etapa del desarrollo económico-político que hemos alcanzado en la actualidad constituye un gran progreso en la evolución de la humanidad, y que deberíamos celebrar las posibilidades que nos abre. Los sociólogos afirman que hemos ingresado en una "segunda modernidad" en la que individuos liberados de los vínculos colectivos pueden ahora dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida, exentos de ataduras anticuadas. El "mundo libre" ha triunfado sobre el comunismo y, con el debilitamiento de las identidades colectivas, resulta ahora posible un mundo "sin enemigos". Los conflictos partisanos pertenecen al pasado, y el consenso puede ahora obtenerse a través del diálogo. Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo. Mi intención es desafiar esta visión "pospolítica". Mi blanco principal serán aquellos que, pertenecientes al campo progresista, aceptan esta visión optimista de la globalización, y han pasado a ser los defensores de una forma consensual de democracia. Al analizar algunas de las teorías en boga que favorecen el *Zeitgeist** pospolítico en una serie de campos –la sociología, la teoría política y las relaciones internacionales– sostendré que tal enfoque es profundamente erróneo y que, lejos de contribuir a una "democratización de la democracia", es la causa de muchos de los problemas que enfrentan en la actualidad las instituciones democráticas. Nociones tales como "democracia libre de

* Clima intelectual y cultural de una época [N. de la T.].

partisanos", "democracia dialógica", "democracia cosmopolita", "buena gobernanza", "sociedad civil global", "soberanía cosmopolita", "democracia absoluta" –para citar sólo algunas de las nociones actualmente de moda– forman parte todas ellas de una visión común antipolítica que se niega a reconocer la dimensión antagónica constitutiva de "lo político". Su objetivo es el establecimiento de un mundo "más allá de la izquierda y la derecha", "más allá de la hegemonía", "más allá de la soberanía" y "más allá del antagonismo". Tal anhelo revela una falta total de comprensión de aquello que está en juego en la política democrática y de la dinámica de constitución de las identidades políticas y, como veremos, contribuye a exacerbar el potencial antagónico que existe en la sociedad.

Gran parte de mi argumentación consistirá en examinar las consecuencias de la negación del antagonismo en diversas áreas, tanto en la teoría como en la práctica políticas. Considero que concebir el objetivo de la política democrática en términos de consenso y reconciliación no sólo es conceptualmente erróneo, sino que también implica riesgos políticos. La aspiración a un mundo en el cual se haya superado la discriminación nosotros/ellos, se basa en premisas erróneas, y aquellos que comparten tal visión están destinados a perder de vista la verdadera tarea que enfrenta la política democrática.

Sin duda, esta ceguera respecto del antagonismo no es nueva. La teoría democrática ha estado influida durante mucho tiempo por la idea de que la bondad interior y la inocencia original de los seres humanos era una condición necesaria para asegurar la viabilidad de la democracia. Una visión idealizada de la sociabilidad humana, como impulsada esencialmente por la empatía y la reciprocidad, ha proporcionado generalmente el fundamento del pensamiento político democrático moderno. La violencia y la hostilidad son percibidas como un fenómeno arcaico, a ser eliminado por el progreso del intercambio y el establecimiento, mediante un contrato social, de una comunicación transparente entre participantes racionales. Aquellos que desafiaron esta visión optimista fueron percibidos automáticamente como enemigos de la democracia. Ha habido pocos intentos por elaborar el proyecto democrático en base a una antropología que reconozca el carácter ambivalente de la sociabilidad humana y el hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas. Pero a pesar de lo que hemos aprendido a través de diferentes disciplinas, la antropología optimista es aún la más difundida en la actualidad. Por ejemplo, a más de medio siglo de la muerte de Freud, la resistencia de la teoría política respecto del psicoanálisis es todavía muy fuerte, y sus enseñanzas acerca de la imposibilidad de erradicar el antagonismo aún no han sido asimiladas.

En mi opinión, la creencia en la posibilidad de un consenso racional universal ha colocado al pensamiento democrático en el camino equivocado. En lugar de intentar diseñar instituciones que, mediante procedimientos supuestamente "imparciales", reconciliarían todos los intereses y valores en conflicto, la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha "agonista", donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos. Ésta es, desde mi punto de vista, la condición *sine qua non* para un ejercicio efectivo de la democracia. En la actualidad se escucha con frecuencia hablar de "diálogo" y "deliberación", pero ¿cuál es el significado de tales palabras en el campo político, si no hay una opción real disponible, y si los participantes de la discusión no pueden decidir entre alternativas claramente diferenciadas?

No tengo duda alguna de que los liberales que consideran que en política puede lograrse un acuerdo racional y que perciben a las instituciones democráticas como un vehículo para encontrar una respuesta racional a los diferentes problemas de la sociedad, acusarán a mi concepción de lo político de "nihilista". Y también lo van a hacer aquellos pertenecientes a la ultraizquierda que creen en la posibilidad de una "democracia absoluta". No hay motivo para intentar convencerlos de que mi enfoque agonista está inspirado por la comprensión "real" de "lo político". Voy a seguir otro camino. Señalaré las consecuencias para la política democrática de la negación de "lo político" según el modo en que yo lo defino. Voy a demostrar cómo

el enfoque consensual, en lugar de crear las condiciones para lograr una sociedad reconciliada, conduce a la emergencia de antagonismos que una perspectiva agonista, al proporcionar a aquellos conflictos una forma legítima de expresión, habría logrado evitar. De esta manera, espero mostrar que el hecho de reconocer la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictual de la vida social, lejos de socavar el proyecto democrático, es la condición necesaria para comprender el desafío al cual se enfrenta la política democrática.

A causa del racionalismo imperante en el discurso político liberal, ha sido a menudo entre los teóricos conservadores donde he encontrado ideas cruciales para una comprensión adecuada de lo político. Ellos pueden poner en cuestión nuestros supuestos dogmáticos mejor que los apologistas liberales. Es por esto que elegí a un pensador tan controvertido como Carl Schmitt para llevar a cabo mi crítica del pensamiento liberal. Estoy convencida de que tenemos mucho que aprender de él, como uno de los oponentes más brillantes e intransigentes al liberalismo. Soy perfectamente consciente de que, a causa del compromiso de Schmitt con el nazismo, tal elección puede despertar hostilidad. Muchos lo considerarán como algo perverso, cuando no completamente intolerable. Sin embargo, pienso que es la fuerza intelectual de los teóricos, y no sus cualidades morales, lo que debería constituir el criterio fundamental al decidir si debemos establecer un diálogo con sus trabajos.

Creo que este rechazo por motivos morales de muchos teóricos democráticos a involucrarse con el pensamiento de Schmitt constituye una típica tendencia moralista característica del *Zeitgeist* pospolítico. De hecho, la crítica a tal tendencia es parte esencial de mi reflexión. Una tesis central de este libro es que, al contrario de lo que los teóricos pospolíticos quieren que pensemos, lo que está aconteciendo en la actualidad no es la desaparición de lo político en su dimensión adversarial, sino algo diferente. Lo que ocurre es que actualmente lo político se expresa en un *registro moral*. En otras palabras, aún consiste en una discriminación nosotros/ellos, pero el nosotros/ellos, en lugar de ser definido mediante categorías políticas, se establece ahora en términos morales. En lugar de una lucha entre "izquierda y derecha" nos enfrentamos a una lucha entre "bien y mal".

En el capítulo 4, utilizando los ejemplos del populismo de derecha y del terrorismo, voy a examinar las consecuencias de tal desplazamiento para la política nacional e internacional, y a develar los riesgos que eso entraña. Mi argumento es que, cuando no existen canales a través de los cuales los conflictos puedan adoptar una forma "agonista", esos conflictos tienden a adoptar un modo antagónico. Ahora bien, cuando en lugar de ser formulada como una confrontación política entre "adversarios", la confrontación nosotros/ellos es visualizada como una confrontación moral entre el bien y el mal, el oponente sólo puede ser percibido como un enemigo que debe ser destruido, y esto no conduce a un tratamiento agonista. De ahí el actual surgimiento de antagonismos que cuestionan los propios parámetros del orden existente.

Otra tesis se refiere a la naturaleza de las identidades colectivas que implican siempre una discriminación nosotros/ellos. Ellas juegan un rol central en la política, y la tarea de la política democrática no consiste en superarlas mediante el consenso, sino en construirlas de modo tal que activen la confrontación democrática. El error del racionalismo liberal es ignorar la dimensión afectiva movilizada por las identificaciones colectivas, e imaginar que aquellas "pasiones" supuestamente arcaicas están destinadas a desaparecer con el avance del individualismo y el progreso de la racionalidad. Es por esto que la teoría democrática está tan mal preparada para captar la naturaleza de los movimientos políticos de "masas", así como también de fenómenos como el nacionalismo. El papel que desempeñan las "pasiones" en la política nos revela que, a fin de aceptar "lo político", no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente. Con el

propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano. Ésta es efectivamente la función de la distinción entre izquierda y derecha, y deberíamos resistir el llamamiento de los teóricos pospolíticos a pensar "más allá de la izquierda y la derecha".

Existe una última enseñanza que podemos extraer de una reflexión en torno a "lo político". Si la posibilidad de alcanzar un orden "más allá de la hegemonía" queda excluida, ¿qué implica esto para el proyecto cosmopolita? ¿puede ser algo más que el establecimiento de la hegemonía mundial de un poder que habría logrado ocultar su dominación mediante la identificación de sus intereses con los de la humanidad? Contrariamente a numerosos teóricos que perciben el fin del sistema bipolar como una esperanza para el logro de una democracia cosmopolita, voy a sostener que los riesgos que implica el actual mundo unipolar sólo pueden ser evitados mediante la implementación de un mundo multipolar, con un equilibrio entre varios polos regionales, que permita una pluralidad de poderes hegemónicos. Ésta es la única manera de evitar la hegemonía de un hiperpoder único.

En el dominio de "lo político", aún vale la pena meditar acerca de la idea crucial de Maquiavelo: "En cada ciudad podemos hallar estos dos deseos diferentes [...] el hombre del pueblo odia recibir órdenes y ser oprimido por aquellos más poderosos que él. Y a los poderosos les gusta impartir órdenes y oprimir al pueblo". Lo que define la perspectiva pospolítica es la afirmación de que hemos ingresado en una nueva era en la cual este antagonismo potencial ha desaparecido. Y es por esto por lo que puede poner en riesgo el futuro de la política democrática.

II. LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Este capítulo delineará el marco teórico que inspira mi crítica al actual *Zeitgeist* "pospolítico". Sus principios más importantes han sido desarrollados en varios de mis trabajos previos,[1] por lo que aquí voy a limitarme a los aspectos que considero relevantes para el argumento presentado en este libro. El más importante se refiere a la distinción que propongo establecer entre "la política" y "lo político". Sin duda, en el lenguaje ordinario, no es muy común hablar de "lo político", pero pienso que tal distinción abre nuevos senderos para la reflexión, y, por cierto, muchos teóricos políticos la han introducido. La dificultad, sin embargo, es que entre ellos no existe acuerdo con respecto al significado atribuido a estos términos respectivos, y eso puede causar cierta confusión. No obstante, existen similitudes que pueden brindar algunos puntos de orientación. Por ejemplo, hacer esta distinción sugiere una diferencia entre dos tipos de aproximación: la ciencia política que trata el campo empírico de "la política", y la teoría política que pertenece al ámbito de los filósofos, que no se preguntan por los hechos de "la política" sino por la esencia de "lo político". Si quisiéramos expresar dicha distinción de un modo filosófico, podríamos decir, tomando el vocabulario de Heidegger, que "la política" se refiere al nivel "óntico", mientras que "lo político" tiene que ver con el nivel "ontológico". Esto significa que lo óntico tiene que ver con la multitud de

[1] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]; Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993 [trad. esp.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999]; *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003].

prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tiene que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad.

Pero esto deja aún la posibilidad de un desacuerdo considerable con respecto a lo que constituye "lo político". Algunos teóricos como Hannah Arendt perciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi visión de "lo político" pertenece claramente a la segunda perspectiva. Para ser más precisa, ésta es la manera en que distingo entre "lo político" y "la política": concibo "lo político" como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.

Mi campo principal de análisis en este libro está dado por las prácticas actuales de la política democrática, situándose por lo tanto en el nivel "óntico". Pero considero que es la falta de comprensión de "lo político" en su dimensión ontológica lo que origina nuestra actual incapacidad para pensar de un modo político. Aunque una parte importante de mi argumentación es de naturaleza teórica, mi objetivo central es político. Estoy convencida de que lo que está en juego en la discusión acerca de la naturaleza de "lo político" es el futuro mismo de la democracia. Mi intención es demostrar cómo el enfoque racionalista dominante en las teorías democráticas nos impide plantear cuestiones que son cruciales para la política democrática. Es por eso que necesitamos con urgencia un enfoque alternativo que nos permita comprender los desafíos a los cuales se enfrenta la política democrática en la actualidad.

Lo político como antagonismo

El punto de partida de mi análisis es nuestra actual incapacidad para percibir de un modo *político* los problemas que enfrentan nues-

tras sociedades. Lo que quiero decir con esto es que las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto. Considero que esta incapacidad para pensar políticamente se debe en gran medida a la hegemonía indiscutida del liberalismo, y gran parte de mi reflexión va a estar dedicada a examinar el impacto de las ideas liberales en las ciencias humanas y en la política. Mi objetivo es señalar la deficiencia central del liberalismo en el campo político: su negación del carácter inerradicable del antagonismo. El "liberalismo", del modo en que lo entiendo en el presente contexto, se refiere a un discurso filosófico con numerosas variantes, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein denomina "parecidos de familia". Sin duda existen diversos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones (Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer entre otros), la tendencia dominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas. Este tipo de liberalismo es incapaz de comprender en forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional. La típica comprensión liberal del pluralismo afirma que vivimos en un mundo en el cual existen, de hecho, diversos valores y perspectivas que –debido a limitaciones empíricas– nunca podremos adoptar en su totalidad, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo. Es por eso que este tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica.

El desafío más radical al liberalismo así entendido lo encontramos en el trabajo de Carl Schmitt, cuya provocativa crítica utilizaré para confrontarla con los supuestos liberales. En *El concepto de lo político*, Schmitt declara sin rodeos que el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar origen a una concepción específicamente polí-

tica. Todo individualismo consistente debe –según su visión– negar lo político, en tanto requiere que el individuo permanezca como el punto de referencia fundamental. Afirma lo siguiente:

> De un modo por demás sistemático, el pensamiento liberal evade o ignora al Estado y la política, y se mueve en cambio en una típica polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber ética y economía, intelecto y comercio, educación y propiedad. La desconfianza crítica hacia el Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema a través del cual el individuo debe permanecer *terminus a quo* y *terminus ad quem*.[2]

El individualismo metodológico que caracteriza al pensamiento liberal excluye la comprensión de la naturaleza de las identidades colectivas. Sin embargo, para Schmitt, el criterio de lo político, su *differentia specifica*, es la discriminación amigo/enemigo. Tiene que ver con la formación de un "nosotros" como opuesto a un "ellos", y se trata siempre de formas colectivas de identificación; tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión. Lo político, según sus palabras, "puede entenderse sólo en el contexto de la agrupación amigo/enemigo, más allá de los aspectos que esta posibilidad implica para la moralidad, la estética y la economía".[3]

Un punto clave en el enfoque de Schmitt es que, al mostrar que todo consenso se basa en actos de exclusión, nos demuestra la imposibilidad de un consenso "racional" totalmente inclusivo. Ahora bien, como ya señalé, junto al individualismo, el otro rasgo central de gran parte del pensamiento liberal es la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón. No hay duda entonces de que lo político constituye su punto ciego. Lo político no puede ser comprendido por el racionalismo liberal, por la

[2] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 70 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].

[3] *Ibid.*, p. 35.

sencilla razón de que todo racionalismo consistente necesita negar la irreductibilidad del antagonismo. El liberalismo debe negar el antagonismo, ya que al destacar el momento ineludible de la decisión –en el sentido profundo de tener que decidir en un terreno indecidible–, lo que el antagonismo revela es el límite mismo de todo consenso racional. En tanto el pensamiento liberal adhiere al individualismo y al racionalismo, su negación de lo político en su dimensión antagónica no es entonces una mera omisión empírica, sino una omisión constitutiva.

Schmitt señala que

> existe una política liberal en la forma de una antítesis polémica contra el Estado, la Iglesia u otras instituciones que limitan la libertad individual. Existe una política liberal comercial, eclesiástica y educacional, pero absolutamente ninguna política liberal en sí misma, tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado.[4*]

Sin embargo, el propósito liberal de aniquilar lo político –afirma– está destinado al fracaso. Lo político nunca puede ser erradicado porque puede obtener su energía de las más diversas empresas humanas: "toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o de cualquier otra índole, adquiere un carácter político si es lo suficientemente fuerte como para agrupar eficazmente a los seres humanos en términos de amigo/enemigo".[5]

El concepto de lo político se publicó originalmente en 1932, pero la crítica de Schmitt es en la actualidad más relevante que nunca. Si examinamos la evolución del pensamiento liberal desde entonces,

[4] *Ibid.*, p. 70.

[*] La contraposición en inglés entre *policy* y *politics* no tiene traducción al español, traduciéndose como "política" en ambos casos. En esta cita (4) en la versión original en inglés se utiliza *policy* en los dos primeros casos y *politics* en los siguientes [N. de la T.].

[5] *Ibid.*, p. 37.

comprobamos que efectivamente se ha movido entre la economía y la ética. En términos generales, podemos distinguir en la actualidad dos paradigmas liberales principales. El primero de ellos, denominado en ocasiones "agregativo", concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto en la sociedad. Los individuos son descriptos como seres racionales, guiados por la maximización de sus propios intereses y que actúan en el mundo político de una manera básicamente instrumental. Es la idea del mercado aplicada al campo de la política, la cual es aprehendida a partir de conceptos tomados de la economía. El otro paradigma, el "deliberativo", desarrollado como reacción a este modelo instrumentalista, aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Sus defensores quieren reemplazar la racionalidad instrumental por la racionalidad comunicativa. Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y piensan que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión. En este caso la política es aprehendida no mediante la economía sino mediante la ética o la moralidad.

El desafío que plantea Schmitt a la concepción racional de lo político es reconocido claramente por Jürgen Habermas, uno de los principales defensores del modelo deliberativo, quien intenta exorcizarlo afirmando que aquellos que cuestionan la posibilidad de tal consenso racional y sostienen que la política constituye un terreno en el cual uno siempre puede esperar que exista discordia, socavan la posibilidad misma de la democracia. Asegura que

> si las cuestiones de justicia no pueden trascender la autocomprensión ética de formas de vida enfrentadas, y si los valores, conflictos y oposiciones existencialmente relevantes deben introducirse en todas las cuestiones controversiales, entonces en un análisis final terminaremos en algo semejante a la concepción de la política de Carl Schmitt.[6]

[6] Jürgen Habermas, "Reply to Symposium Participants", en *Cardozo Law Review*, vol. XVII, núm. 4-5, marzo de 1996, p. 1943.

A diferencia de Habermas y de todos aquellos que afirman que tal interpretación de lo político es contraria al proyecto democrático, considero que el énfasis de Schmitt en la posibilidad siempre presente de la distinción amigo/enemigo y en la naturaleza conflictual de la política, constituye el punto de partida necesario para concebir los objetivos de la política democrática. Esta cuestión, a diferencia de lo que opinan los teóricos liberales, no consiste en cómo negociar un compromiso entre intereses en conflicto, ni tampoco en cómo alcanzar un consenso "racional", es decir, totalmente inclusivo, sin ninguna exclusión. A pesar de lo que muchos liberales desean que creamos, la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino el modo diferente en el que ella se establece. Lo que requiere la democracia es trazar la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna.

El pluralismo y la relación amigo/enemigo

En este punto, por supuesto, debemos tomar distancia de Schmitt, quien era inflexible en su concepción de que no hay lugar para el pluralismo dentro de una comunidad política democrática. La democracia, según la entendía, requiere de la existencia de un *demos* homogéneo, y esto excluye toda posibilidad de pluralismo. Es por esto que veía una contradicción insalvable entre el pluralismo liberal y la democracia. Para él, el único pluralismo posible y legítimo es un pluralismo de Estados. Lo que propongo entonces es pensar "con Schmitt contra Schmitt", utilizando su crítica al individualismo y pluralismo liberales para proponer una nueva interpretación de la política democrática liberal, en lugar de seguir a Schmitt en su rechazo de esta última.

Desde mi punto de vista, una de las ideas centrales de Schmitt es su tesis según la cual las identidades políticas consisten en un cier-

to tipo de relación nosotros/ellos, la relación amigo/enemigo, que puede surgir a partir de formas muy diversas de relaciones sociales. Al destacar la naturaleza relacional de las identidades políticas, anticipa varias corrientes de pensamiento, como el postestructuralismo, que posteriormente harán hincapié en el carácter relacional de todas las identidades. En la actualidad, gracias a esos desarrollos teóricos posteriores, estamos en situación de elaborar mejor lo que Schmitt afirmó taxativamente, pero dejó sin teorizar. Nuestro desafío es desarrollar sus ideas en una dirección diferente y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo/enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático.

Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de "exterioridad constitutiva", ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Este término fue propuesto por Henry Staten[7] para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como "suplemento", "huella" y "*différance*". El objetivo es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía, por ejemplo entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondición de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un "otro" que constituye su "exterioridad", pienso que estamos en una posición más adecuada para entender el argumento de Schmitt acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo y para comprender cómo una relación social puede convertirse en un terreno fértil para el antagonismo.

En el campo de las identidades colectivas, se trata siempre de la creación de un "nosotros" que sólo puede existir por la demarcación de un "ellos". Esto, por supuesto, no significa que tal relación sea necesariamente de amigo/enemigo, es decir, una relación antagónica. Pero deberíamos admitir que, en ciertas condiciones, existe siempre la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos *se vuelva* antagónica, esto es, que se pueda convertir en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando se percibe al "ellos" cuestionando la identidad del "nosotros" y como una amenaza a su existencia. A partir de ese momento, como lo testimonia el caso de la desintegración de Yugoslavia, toda forma de relación nosotros/ellos, ya sea religiosa, étnica, económica, o de otro tipo, se convierte en el *locus* de un antagonismo.

[7] Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Según Schmitt, para que esta relación nosotros/ellos fuera política debía, por supuesto, tomar la forma antagónica de una relación amigo/enemigo. Es por esto que no podía aceptar su presencia dentro de la asociación política. Y sin duda tenía razón al advertir contra los peligros que implica un pluralismo antagónico para la permanencia de la asociación política. Sin embargo, como argumentaré en un momento, la distinción amigo/enemigo puede ser considerada como tan sólo una de las formas de expresión posibles de esa dimensión antagónica que es constitutiva de lo político. También podemos, si bien admitiendo la posibilidad siempre presente del antagonismo, imaginar otros modos políticos de construcción del nosotros/ellos. Si tomamos este camino, nos daremos cuenta de que el desafío para la política democrática consiste en intentar impedir el surgimiento del antagonismo mediante un modo diferente de establecer la relación nosotros/ellos.

Antes de continuar desarrollando este punto, extraeremos una primera conclusión teórica de las reflexiones previas. A esta altura podemos afirmar que la distinción nosotros/ellos, que es condición de la posibilidad de formación de las identidades políticas, puede convertirse siempre en el *locus* de un antagonismo. Puesto que todas las formas de la identidad política implican una distinción nosotros/ellos, la posibilidad de emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada. Por tanto, sería una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la cual pudiera haberse erradicado el antagonismo. El antagonismo, como afirma Schmitt, es una posibilidad siempre presente; lo político pertenece a nuestra condición ontológica.

La política como hegemonía

Junto al antagonismo, el concepto de hegemonía constituye la noción clave para tratar la cuestión de "lo político". El hecho de considerar "lo político" como la posibilidad siempre presente del antagonismo requiere aceptar la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecidibilidad que domina todo orden. En otras palabras, requiere admitir la naturaleza hegemónica de todos los tipos de orden social y el hecho de que toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecer orden en un contexto de contingencia. Como indica Ernesto Laclau: "Los dos rasgos centrales de una intervención hegemónica son, en este sentido, el carácter 'contingente' de las articulaciones hegemónicas y su carácter 'constitutivo', en el sentido de que instituyen relaciones sociales en un sentido primario, sin depender de ninguna racionalidad social *a priori*".[8] Lo político se vincula a los actos de institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas. Las prácticas sociales sedimentadas son una parte constitutiva de toda sociedad posible; no todos los vínculos sociales son cuestionados al mismo tiempo. Lo social y lo político tienen entonces el estatus de lo que Heidegger denominó "existenciales", es decir, las dimensiones necesarias de toda vida social. Si lo político –entendido en su sentido hegemónico– implica la visibilidad de los actos de institución social, resulta imposible determinar *a priori* lo que es social y lo que es político independientemente de alguna referencia contextual. La sociedad no debe ser percibida como el despliegue de una lógica exterior a sí misma, cualquiera fuera la fuente de esta lógica: las fuerzas de producción, el desarrollo de lo que Hegel denominó

[8] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, p. 90 [trad. esp.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996].

Espíritu Absoluto, las leyes de la historia, etc. Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo político es esencialmente inestable, y requiere desplazamientos y renegociaciones constantes entre los actores sociales. Las cosas siempre podrían ser de otra manera, y por lo tanto todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades. Es en ese sentido que puede denominarse "político", ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. El poder es constitutivo de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma. Aquello que en un momento dado es considerado como el orden "natural" –junto al "sentido común" que lo acompaña– es el resultado de prácticas sedimentadas; no es nunca la manifestación de una objetivid profunda, externa a las prácticas que lo originan.

En resumen: todo orden es político y está basado en alguna rorma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse. Las prácticas articulatorias a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son "prácticas hegemónicas". Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.

En lo que a las identidades colectivas se refiere, nos encontramos en una situación similar. Ya hemos visto que las identidades son en realidad el resultado de procesos de identificación, y que jamás pueden ser completamente estables. Nunca nos enfrentamos a oposiciones "nosotros/ellos" que expresen identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación. Además, como ya he señalado, el "ellos" representa la condición de posibilidad del "nosotros", su "exterioridad constitutiva". Esto significa que la constitución de un "nosotros" específico depende siempre del tipo de "ellos" del cual se diferencia. Este punto es crucial, ya que nos permite concebir la posibilidad de diferentes tipos de relación nosotros/ellos de acuerdo al modo en que el "ellos" es construido.

Quiero destacar estos puntos teóricos porque constituyen el marco necesario para el enfoque alternativo de la política democrática que estoy defendiendo. Al postular la imposibilidad de erradicar el antagonismo, y afirmar al mismo tiempo la posibilidad de un pluralismo democrático, uno debe sostener *contra* Schmitt que esas dos afirmaciones no se niegan la una a la otra. El punto decisivo aquí es mostrar cómo el antagonismo puede ser transformado de tal manera que posibilite una forma de oposición nosotros/ellos que sea compatible con la democracia pluralista. Sin tal posibilidad nos quedan las siguientes alternativas: o bien sostener con Schmitt la naturaleza contradictoria de la democracia liberal, o creer junto a los liberales en la eliminación del modelo adversarial como un paso hacia la democracia. En el primer caso se reconoce lo político pero se excluye la posibilidad de un orden democrático pluralista; en el segundo se postula una visión antipolítica y completamente inadecuada de la democracia liberal, cuyas consecuencias negativas consideraremos en los capítulos siguientes.

¿QUÉ TIPO DE NOSOTROS/ELLOS PARA LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA?

De acuerdo con nuestro análisis previo, pareciera que una de las tareas principales para la política democrática consiste en distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Si aceptamos que esto no es posible trascendiendo la relación nosotros/ellos, sino sólo mediante su construcción de un modo diferente, surgen entonces los siguientes interrogantes: ¿en qué consistiría una relación de antagonismo "domesticada"? ¿Qué forma de nosotros/ellos implicaría? El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política. Esto significa que debe existir algún tipo de vínculo común entre las partes en conflicto, de manera que no traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, percibiendo sus demandas como ilegítimas –que es precisamente lo que ocurre con la relación antagónica

amigo/enemigo–. Sin embargo, los oponentes no pueden ser considerados estrictamente como competidores cuyos intereses pueden tratarse mediante la mera negociación, o reconciliarse a través de la deliberación, porque en ese caso el elemento antagónico simplemente habría sido eliminado. Si queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su "domesticación", debemos considerar un tercer tipo de relación. Éste es el tipo de relación que he propuesto denominar "agonismo".[9] Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo.

Es por eso que "el adversario" constituye una categoría crucial para la política democrática. El modelo adversarial debe considerarse como constitutivo de la democracia porque permite a la política democrática transformar el antagonismo en agonismo. En otras palabras, nos ayuda a concebir cómo puede "domesticarse" la dimensión antagónica, gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial pueda desarrollarse de un modo agonista. Como sostendré en varios puntos de este libro, es menos probable que surjan conflictos antagónicos en tanto exis-

[9] Esta idea de "agonismo" está desarrollada en mi libro *La paradoja democrática*, cap. 4. Sin duda no soy la única que utiliza este término, actualmente hay varios teóricos "agonistas". Sin embargo, generalmente conciben lo político como un espacio de libertad y deliberación, mientras que para mí constituye un espacio de conflicto y antagonismo. Esto es lo que diferencia mi enfoque agonista del que plantean William Connolly, Bonnig Honig o James Tully.

tan legítimos canales políticos agonistas para las voces en disenso. De lo contrario, el disenso tiende a adoptar formas violentas, y esto se aplica tanto a la política local como a la internacional.

Quisiera destacar que la noción de "adversario" que estoy introduciendo debe distinguirse claramente del significado de ese término que hallamos en el discurso liberal, ya que según mi visión la presencia del antagonismo no es eliminada, sino "sublimada", para decirlo de alguna manera. Para los liberales, un adversario es simplemente un competidor. El campo de la política constituye para ellos un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder; su objetivo es meramente desplazar a otros con el fin de ocupar su lugar. No cuestionan la hegemonía dominante, y no hay una intención de transformar profundamente las relaciones de poder. Es simplemente una competencia entre elites.

Lo que está en juego en la lucha agonista, por el contrario, es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional. La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios.

Canetti y el sistema parlamentario

Elias Canetti es uno de los autores que comprendió perfectamente que la tarea de la política democrática era el establecimiento de relaciones "agonistas". En unas pocas páginas brillantes del capítulo "Masa e Historia", de *Masa y poder*, dedicadas a analizar la naturaleza del sistema parlamentario, Canetti señala que tal sistema utiliza la estructura psicológica de ejércitos adversarios, y representa una forma de guerra en la que se ha renunciado a matar. Según él:

> En una votación parlamentaria todo cuanto hay que hacer es verificar la fuerza de ambos grupos en un lugar y momento determinados. No basta con conocerla de antemano. Un partido puede tener trescientos sesenta delegados y el otro sólo doscientos cuarenta: la *votación* sigue siendo decisiva en tanto instante en que se miden realmente las fuerzas. Es el vestigio del choque cruento, que cristaliza de diversas maneras, incluidas amenazas, injurias y una excitación física que puede llegar a las manos, incluso al lanzamiento de proyectiles. Pero el recuento de votos pone fin a la batalla.[10]

Y después agrega:

> La solemnidad de todas estas operaciones proviene de la renuncia a la muerte como instrumento de decisión. Con cada una de las papeletas la muerte es, por así decirlo, descartada. Pero lo que ella habría logrado, la liquidación de la fuerza del adversario, es escrupulosamente registrado en un número. Quien juega con estos números, quien los borra o falsifica, vuelve a dar lugar a la muerte sin darse cuenta.[11]

Éste es un ejemplo excelente de cómo los enemigos pueden ser transformados en adversarios, y aquí vemos claramente cómo, gracias a las instituciones democráticas, los conflictos pueden establecerse de un modo que no es antagónico sino agonista. Según Canetti, la democracia moderna y el sistema parlamentario no deberían considerarse como una etapa en la evolución de la humanidad en la cual la gente, habiéndose vuelto más racional, sería ahora capaz de actuar racionalmente, ya sea para promover sus intereses o para ejercer su libre razón pública, como es el caso en los modelos agregativos o deliberativos. Y destaca que:

> Nadie ha creído nunca de verdad que la opinión de la mayoría en una votación sea también, por su mayor peso, la más sensata. Una voluntad

[10] Elias Canetti, *Crowds and Power*, Londres, Penguin, 1960, p. 220 [trad. esp.: *Masa y poder*, en *Obra Completa I*, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 299].

[11] *Ibid.*, p. 222 [trad. esp.: p. 301].

> se opone a otras, como en una guerra; cada una de estas voluntades está convencida de tener la razón y la sensatez de su parte; es una convicción fácil de encontrar, que se encuentra por sí sola. El sentido de un partido consiste justamente en mantener despiertas esa voluntad y esa convicción. El adversario derrotado en la votación no se resigna porque deje de creer en sus derechos, simplemente se da por vencido.[12]

Encuentro realmente esclarecedor el enfoque de Canetti. Él nos hace comprender la importancia del rol del sistema parlamentario en la transformación del antagonismo en agonismo y en la construcción de un nosotros/ellos compatible con el pluralismo democrático. Cuando las instituciones parlamentarias son destruidas o debilitadas, la posibilidad de una confrontación agonista desaparece y es reemplazada por un nosotros/ellos antagónico. Piénsese por ejemplo en el caso de Alemania y el modo en que, con el colapso de la política parlamentaria, los judíos se convirtieron en el "ellos" antagónico. ¡Pienso que esto es algo sobre lo cual deberían meditar los oponentes de izquierda de la democracia parlamentaria!

Existe otro aspecto del trabajo de Canetti, sus reflexiones sobre el fenómeno de las "masas", que nos aporta ideas importantes para una crítica de la perspectiva racionalista dominante en la teoría política liberal. Al examinar la permanente atracción que ejercen los diversos tipos de masas en todos los tipos de sociedad, él la atribuye a las diferentes pulsiones que mueven a los actores sociales. Por un lado, existe lo que se podría describir como una pulsión hacia la individualidad y lo distintivo. Pero se observa otra pulsión que hace que dichos actores sociales deseen formar parte de una masa o perderse en un momento de fusión con las masas. Esta atracción de la masa no es para él algo arcaico o premoderno, destinado a desaparecer con los avances de la modernidad. Es una parte integrante de la composición psicológica de los seres humanos. La negación a admitir esta tendencia es lo que está en el origen de la incapacidad

[12] Elias Canetti, *op. cit.*, p. 221 [trad. esp.: p. 299].

del enfoque racionalista para aceptar los movimientos políticos de masas, a los que tiende a ver como una expresión de fuerzas irracionales o como "un retorno a lo arcaico". Por el contrario, una vez que aceptamos con Canetti que la atracción de la "masa" siempre va a estar presente, debemos abordar la política democrática de un modo diferente, tratando la cuestión de cómo puede ser movilizada de manera tal que no amenace las instituciones democráticas.

Lo que hallamos aquí es la dimensión de lo que he propuesto denominar "pasiones" para referirme a las diversas fuerzas afectivas que están en el origen de las formas colectivas de identificación. Al poner el acento ya sea en el cálculo racional de los intereses (modelo agregativo) o en la deliberación moral (modelo deliberativo), la actual teoría política democrática es incapaz de reconocer el rol de las "pasiones" como una de las principales fuerzas movilizadoras en el campo de la política, y se encuentra desarmada cuando se enfrenta con sus diversas manifestaciones. Ahora bien, esto concuerda con la negación a aceptar la posibilidad siempre presente del antagonismo, y con la creencia de que –en tanto racional– la política democrática siempre puede ser interpretada en términos de acciones individuales. Donde esto no fuera posible, se debería necesariamente al subdesarrollo. Como veremos en el próximo capítulo, es así como los defensores de la "modernización reflexiva" interpretan cualquier desacuerdo con sus tesis.

Dado el actual énfasis en el consenso, no resulta sorprendente que las personas estén cada vez menos interesadas en la política y que la tasa de abstención continúe creciendo. La movilización requiere de politización, pero la politización no puede existir sin la producción de una representación conflictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar, permitiendo de ese modo que las pasiones se movilicen políticamente dentro del espectro del proceso democrático. Tomemos, por ejemplo, el caso de la votación. Lo que el enfoque racionalista es incapaz de comprender es que aquello que impulsa a la gente a votar es mucho más que la simple defensa de sus intereses. Existe una importante dimensión afectiva en el hecho de votar, y lo que está en juego es una

cuestión de identificación. Para actuar políticamente, las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar. El discurso político debe ofrecer no sólo políticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza en el futuro.

Freud y la identificación

Resulta, por lo tanto, crucial para la teoría democrática tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y para esto es necesario un serio intercambio con el psicoanálisis. El análisis de Freud del proceso de "identificación" destaca el investimiento libidinal que opera en la creación de las identidades colectivas, y nos brinda importantes indicios en lo que se refiere a la emergencia de los antagonismos. En *El malestar en la cultura*, presenta una visión de la sociedad amenazada perpetuamente con su desintegración a causa de la tendencia a la agresión presente en los seres humanos. Según Freud: "El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad".[13] A fin de frenar esos instintos agresivos, la civilización debe utilizar diferentes métodos. Uno de ellos consiste en fomentar los lazos comunales mediante la movilización de los instintos libidinales de amor. Como afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo*, "la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo?".[14] El objetivo es

[13] Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, The Standard Edition, vol. XXI, Londres, Vintage, 2001, p. 111 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 108].

[14] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, The Standard Edition, vol. XVIII, Londres, Vintage, 2001, p. 92 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 88].

establecer identificaciones fuertes entre los miembros de la comunidad, para ligarlos en una identidad compartida. Una identidad colectiva, un "nosotros", es el resultado de una inversión libidinal, pero esto implica necesariamente la determinación de un "ellos". Sin duda, Freud no entendía toda oposición como enemistad. Como él mismo indica: "Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión".[15] En tal caso la relación nosotros/ellos se convierte en una relación de enemistad, es decir, se vuelve antagónica.

Según Freud, la evolución de la civilización se caracteriza por una lucha entre dos tipos básicos de instintos libidinales: Eros, el instinto de vida, y la Muerte, el instinto de agresividad y destrucción. También destacó que "las dos variedades de pulsiones rara vez –quizá nunca– aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio".[16] El instinto agresivo nunca puede ser eliminado, pero uno puede intentar desarmarlo, para decirlo de alguna manera, y debilitar su potencial destructivo mediante diversos métodos que Freud discute en su libro. Lo que quiero sugerir es que, entendidas de un modo agonista, las instituciones democráticas pueden contribuir a este desarme de las fuerzas libidinales que conducen a la hostilidad y que están siempre presentes en las sociedades humanas.

Otras ideas pueden ser tomadas de la obra de Jacques Lacan, quien desarrollando la teoría de Freud, ha introducido el concepto de "goce" (*jouissance*), que es de gran importancia para explorar el rol de los afectos en la política. Como observó Yannis Stavrakakis, según la teoría lacaniana lo que permite la persistencia de las formas sociopolíticas de identificación es el hecho de que proporcionan al actor social una forma de *jouissance*. En sus palabras:

[15] Sigmund Freud, *Civilization...*, *op. cit.*, p. 114. [trad. esp.: p. 111].

[16] *Ibid.*, p. 119 [trad. esp.: p. 115].

> La problemática del goce nos ayuda a responder de un modo concreto qué es lo que está en juego en la identificación socio-política y en la formación de la identidad, sugiriendo que la base de las fantasías sociales encuentran parcialmente su raíz en la "*jouissance*" del cuerpo. Lo que está en juego en estos campos, de acuerdo a la teoría lacaniana, no es sólo la coherencia simbólica y el cierre discursivo, sino también el goce, la *jouissance* que anima el deseo humano.[17]

En la misma línea, Slavoj Žižek utiliza el concepto de goce de Lacan para explicar la atracción del nacionalismo. En *Tarring with the Negative*, observa que:

> El elemento que mantiene unida a una determinada comunidad no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el eslabón que mantiene unidos a sus miembros implica siempre una relación compartida hacia una Cosa, hacia el goce encarnado. Esta relación respecto a la Cosa estructurada mediante las fantasías es lo que está en juego cuando hablamos de la amenaza a nuestro "estilo de vida" planteada por el Otro.[18]

Con respecto al tipo de identificaciones constitutivas del nacionalismo, la dimensión afectiva es, por supuesto, particularmente fuerte, y añade: "El nacionalismo presenta entonces un terreno privilegiado para la erupción del goce en el campo social. La Causa Nacional finalmente no es otra cosa que la manera en la cual los sujetos de una comunidad étnica dada organizan su goce a través de mitos nacionales".[19] Teniendo en cuenta que las identificaciones colectivas siempre tienen lugar mediante un tipo de diferenciación nosotros/ellos, uno puede comprender cómo el nacionalismo pue-

[17] Yannis Stavrakakis, "Passions of identification: Discourse, Enjoyment and European Identity", en D. Howarth y J. Torfing (eds.), *Discourse Theory in European Politics*, Londres, Palgrave, 2004 (mimeo, p. 4).

[18] Slavoj Žižek, *Tarring With the Negative*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 201.

[19] *Ibid.*, p. 202.

de transformarse fácilmente en enemistad. Según Žižek, el odio nacionalista surge cuando otra nación es percibida como una amenaza para nuestro goce. Por lo tanto, tiene su origen en el modo en que los grupos sociales tratan su falta de goce atribuyéndolo a la presencia de un enemigo que lo está "robando". Para comprender cómo puede evitarse tal transformación de las identificaciones nacionales en relaciones de amigo/enemigo, es necesario reconocer los vínculos afectivos que las sostienen. Ahora bien, esto es precisamente lo que evita el enfoque racionalista, de ahí la impotencia de la teoría liberal frente al surgimiento de antagonismos nacionalistas.

A partir de Freud y Canetti debemos comprender que, incluso en sociedades que se han vuelto muy individualistas, la necesidad de identificaciones colectivas nunca va a desaparecer, ya que es constitutiva del modo de existencia de los seres humanos. En el campo de la política esas identificaciones juegan un rol central, y el vínculo afectivo que brindan debe ser tomado en cuenta por los teóricos democráticos. El hecho de creer que hemos entrado en una era en la cual las identidades "posconvencionales" hacen posible un tratamiento racional de las cuestiones políticas, eludiendo de esta manera el rol de una movilización democrática de los afectos, significa dejar libre el terreno a aquellos que quieren socavar la democracia. Los teóricos que quieren eliminar las pasiones de la política y sostienen que la política democrática debería entenderse sólo en términos de razón, moderación y consenso, están mostrando su falta de comprensión de la dinámica de lo político. No perciben que la política democrática necesita tener una influencia real en los deseos y fantasías de la gente, y que en lugar de oponer los intereses a los sentimientos y la razón a la pasión, deberían ofrecer formas de identificación que conduzcan a prácticas democráticas. La política posee siempre una dimensión "partisana", y para que la gente se interese en la política debe tener la posibilidad de elegir entre opciones que ofrezcan alternativas reales. Esto es precisamente lo que está faltando en la actual celebración de la democracia "libre de partisanos". A pesar de lo que oímos en diversos ámbitos, el tipo de política con-

sensual dominante en la actualidad, lejos de representar un progreso en la democracia, es la señal de que vivimos en lo que Jacques Rancière denomina "posdemocracia". Desde su punto de vista, las prácticas consensuales que se proponen hoy como modelo para la democracia presuponen la desaparición misma de lo que constituye el núcleo vital de la democracia. En sus palabras:

> La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos*, de una democracia que liquidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. [...] Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales.[20]

Rancière señala aquí, aunque utilizando un vocabulario diferente, la eliminación por parte del enfoque pospolítico de la dimensión adversarial, que es constitutiva de lo político, y que proporciona a la política democrática su dinámica inherente.

La confrontación agonista

Muchos teóricos liberales se niegan a admitir la dimensión antagónica de la política y el rol de los afectos en la construcción de las identidades políticas, porque consideran que pondría en peligro la realización del consenso, al que consideran como el objetivo de la democracia. No comprenden que, lejos de amenazar la democracia, la confrontación agonista es la condición misma de su existencia. La especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y legitimación del conflicto y en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como cuerpo orgánico –característica de la forma holística de organización– una sociedad democrática liberal pluralista no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que les permiten ser expresados de un modo adversarial. Es por esta razón que deberíamos dudar seriamente de la actual tendencia a celebrar una política de consenso, que es acompañada con la afirmación de que ella ha reemplazado a la política adversarial de izquierda y derecha, supuestamente pasada de moda. Una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas legítimas. De esto debe tratar la confrontación entre izquierda y derecha. Tal confrontación debería proporcionar formas de identificación colectivas lo suficientemente fuertes como para movilizar pasiones políticas. Si esta configuración adversarial está ausente, las pasiones no logran una salida democrática, y la dinámica agonista del pluralismo se ve dificultada. El peligro es que la confrontación democrática sea entonces reemplazada por una confrontación entre formas esencialistas de identificación o valores morales no negociables. Cuando las fronteras políticas se vuelven difusas, se manifiesta un desafecto hacia los partidos políticos y tiene lugar un crecimiento de otros tipos de identidades colectivas, en torno a formas de identificación nacionalistas, religiosas o étnicas. Los antagonismos pueden adoptar diversas formas, y sería ilusorio creer que podrían llegar a erradicarse. Es por eso que es importante permitir que adquieran una forma de expresión agonista a través del sistema democrático pluralista.

Los teóricos liberales son incapaces de reconocer no sólo la realidad primordial de la disputa en la vida social y la imposibilidad de hallar soluciones racionales imparciales a las cuestiones políticas, sino también el rol integrador que juegan los conflictos en la democracia moderna. Una sociedad democrática requiere de un debate sobre alternativas posibles, y debe proporcionar formas políticas de identificación colectiva en torno a posturas democráticas claramente diferenciadas. El consenso es, sin duda, necesario, pero

[20] Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 102 (modificada en la traducción) [trad. esp.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 129].

debe estar acompañado por el disenso. El consenso es necesario en las instituciones constitutivas de la democracia y en los valores "ético políticos" que inspiran la asociación política –libertad e igualdad para todos–, pero siempre existirá desacuerdo en lo referente a su sentido y al modo en que deberían ser implementados. En una democracia pluralista tales desacuerdos no sólo son legítimos, sino también necesarios. Proporcionan la materia de la política democrática.

Además de los defectos del enfoque liberal, el obstáculo principal para la implementación de una política agonista proviene del hecho de que, después del colapso del modelo soviético, hemos sido testigos de la hegemonía indiscutida del neoliberalismo, con su afirmación de que no existe alternativa al orden existente. Esta afirmación ha sido aceptada por los partidos socialdemócratas, los cuales, bajo el pretexto de la "modernización", han estado desplazándose constantemente hacia la derecha, redefiniéndose ellos mismos como "centroizquierda". Lejos de beneficiarse con la crisis de su antiguo antagonista comunista, la socialdemocracia ha sido arrastrada por su mismo colapso. De esta manera se ha perdido una gran oportunidad para la política democrática. Los sucesos de 1989 deberían haber sido la ocasión para una redefinición de la izquierda, liberada ahora del peso muerto representado previamente por el sistema comunista. Existía la oportunidad real para una profundización del proyecto democrático, porque al haberse disuelto las fronteras políticas tradicionales, podrían haber sido rediseñadas de un modo más progresista. Desafortunadamente, esta oportunidad se perdió. En su lugar hemos oído afirmaciones triunfalistas respecto de la desaparición del antagonismo y el advenimiento de una política sin fronteras, sin un "ellos"; una política sin perdedores, en la cual podrían encontrarse soluciones que favorecieran a todos los miembros de la sociedad.

Aunque sin duda fue importante para la izquierda admitir la importancia del pluralismo y de las instituciones políticas democráticas liberales, esto no debería haber significado abandonar todo intento de transformar el orden hegemónico actual y aceptar la visión

según la cual "las sociedades democráticas liberales realmente existentes" representan el fin de la historia. Si hay algo que habría que aprender del fracaso del comunismo es que la lucha democrática no debería concebirse en términos de amigo/enemigo, y que la democracia liberal no es el enemigo a destruir. Si consideramos "la libertad e igualdad para todos" como los principios "ético políticos" de la democracia liberal (lo que Montesquieu definió como "las pasiones que mueven un régimen"), está claro que el problema con nuestras sociedades no lo constituyen los ideales que proclama, sino el hecho de que esos ideales no son puestos en práctica. Por lo tanto, la tarea de la izquierda no es rechazarlos con el argumento de que son un engaño, una manera de encubrir la dominación capitalista, sino luchar por su implementación efectiva. Y esto, por supuesto, no puede realizarse sin desafiar el actual modo neoliberal de regulación capitalista.

De ahí que tal lucha, si bien no debe ser concebida en términos de la oposición amigo/enemigo, tampoco puede concebirse simplemente como una mera competencia de intereses o de un modo "dialógico". Ésta es, sin embargo, la manera precisa en que la mayoría de los partidos de izquierda conciben la política democrática en la actualidad. Para revitalizar la democracia, es urgente salir de este *impasse*. Mi argumento es que, gracias a la idea del "adversario", el enfoque agonista que propongo puede contribuir a una revitalización y profundización de la democracia. También ofrece la posibilidad de encarar la perspectiva de la izquierda de un modo hegemónico. Los adversarios inscriben su confrontación dentro de un marco democrático, pero este marco no es percibido como algo inalterable: es susceptible de ser redefinido mediante la lucha hegemónica. Una concepción agonista de la democracia reconoce el carácter contingente de las articulaciones político económicas hegemónicas que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado. Son construcciones precarias y pragmáticas, que pueden ser desarticuladas y transformadas como resultado de la lucha agonista entre los adversarios.

Slavoj Žižek se equivoca, por lo tanto, al afirmar que el enfoque agonista es incapaz de desafiar el statu quo, y concluye por aceptar la democracia liberal en su etapa actual.[21] Un enfoque agonista ciertamente repudia la posibilidad de un acto de refundación radical que instituiría un nuevo orden social a partir de cero. Pero un número importante de transformaciones socioeconómicas y políticas, con implicaciones radicales, son posibles dentro del contexto de las instituciones democráticas liberales. Lo que entendemos por "democracia liberal" está constituido por formas sedimentadas de relaciones de poder que resultan de un conjunto de intervenciones hegemónicas contingentes. El hecho de que en la actualidad su carácter contingente no sea reconocido se debe a la ausencia de proyectos contrahegemónicos. Pero no tendríamos que caer nuevamente en la trampa de creer que su transformación requiere un rechazo total del marco democrático-liberal. Existen muchas maneras en las cuales puede jugarse el "juego de lenguaje" democrático –tomando un término de Wittgenstein–, y la lucha agonista debería introducir nuevos sentidos y campos de aplicación para que la idea de democracia se radicalice. Ésta es, desde mi punto de vista, la manera efectiva de desafiar las relaciones de poder, no en la forma de una negación abstracta, sino de un modo debidamente hegemónico, mediante un proceso de desarticulación de las prácticas existentes y de creación de nuevos discursos e instituciones. Contrariamente a los diversos modelos liberales, el enfoque agonista que defiendo reconoce que la sociedad siempre es instituida políticamente, y nunca olvida que el terreno en el cual tienen lugar las intervenciones hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas previas y que jamás es neutral. Es por eso que niega la posibilidad de una política democrática no adversarial, y critica a aquellos que –por ignorar la dimensión de "lo político"– reducen la política a un conjunto de pasos supuestamente técnicos y de procedimientos neutrales.

[21] Véanse por ejemplo sus críticas en Slavoj Žižek y Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004 [trad. esp.: *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2005].

III. ¿MÁS ALLÁ DEL MODELO ADVERSARIAL?

La perspectiva pospolítica que este libro intenta desafiar encuentra sus relaciones sociológicas en una descripción del mundo elaborada por una serie de teóricos que a comienzos de la década de 1960 anunciaron el advenimiento de una "sociedad posindustrial" y celebraron "el fin de la ideología". Esta tendencia fue pasando de moda, pero ha sido reavivada en una nueva versión por sociólogos como Ulrich Beck y Anthony Giddens, quienes afirman que el modelo de la política estructurada alrededor de identidades colectivas se ha tornado enteramente obsoleto a partir de la expansión del individualismo, y que debe ser dejado de lado. Según su perspectiva, estamos ahora en una segunda etapa de la modernidad que ellos denominan "modernidad reflexiva". Nuestras sociedades se han vuelto "postradicionales" y esto implica un replanteo drástico de la naturaleza y objetivos de la política. Ampliamente difundidas en los medios, estas ideas se están convirtiendo rápidamente en el "sentido común" que inspira la percepción dominante de nuestra realidad social. Han tenido una fuerte influencia en los círculos políticos y, como veremos, han jugado un importante rol en la evolución de varios partidos socialdemócratas. En tanto proporcionan varios de los principios centrales del actual *Zeitgeist*, el objetivo de este capítulo es examinarlas detenidamente y analizar sus consecuencias para la política democrática.

BECK Y LA "REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA"

Para evaluar críticamente la afirmación de Ulrich Beck según la cual la política necesita ser "reinventada", debemos primero comprender

los lineamientos principales de su teoría de la "modernidad reflexiva" y su concepción de la "sociedad del riesgo". Esas ideas fueron elaboradas en una serie de libros publicados a partir de 1986, en los que afirma que las sociedades industriales han sufrido cambios cruciales en su dinámica interna. Su argumento principal es que, después de una primera etapa de "modernización simple", caracterizada por la creencia en la sustentabilidad ilimitada del progreso técnico económico natural, cuyos riesgos pudieron ser contenidos gracias a instituciones adecuadas de monitoreo, vivimos ahora en una época de "modernización reflexiva" caracterizada por la emergencia de una "sociedad del riesgo". Las sociedades modernas se enfrentan en la actualidad con los límites de su propio modelo y la conciencia de que el progreso podría transformarse en autodestrucción si son incapaces de controlar los efectos colaterales de su dinamismo inherente. Hemos comprendido que ciertos rasgos de la sociedad industrial son social y políticamente problemáticos. Es tiempo de reconocer que los riesgos económicos, sociales, políticos e individuales que enfrentan las sociedades industriales avanzadas ya no pueden ser tratados mediante las instituciones tradicionales.

Según Beck, una de las diferencias cruciales entre la primera y la segunda modernidad es que, en la actualidad, el motor de la historia social ya no reside en la racionalidad instrumental, sino en el "efecto colateral". Afirma que

> mientras que la modernización simple sitúa en última instancia el motor del cambio social en las categorías de la racionalidad instrumental (reflexión), la modernización "reflexiva" visualiza la fuerza motriz del cambio social en las categorías del efecto colateral (reflexividad). Cosas al principio no percibidas y no reflejadas, sino externalizadas, se suman a la ruptura estructural que separa a las "nuevas modernidades" de la industrial, en el presente y en el futuro.[1]

[1] Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 38.

Pone gran énfasis en el hecho de que esta transición de una época social a otra ha ocurrido subrepticiamente, de una manera no planificada. No es el resultado de luchas políticas y no debería interpretarse según la idea marxista de la revolución. De hecho, no son las crisis sino las victorias del capitalismo las que están en el origen de esta nueva sociedad, que debería concebirse como la victoria de la modernización occidental.

He aquí un ejemplo de lo que entiende por el rol de los "efectos colaterales": "la transición del período industrial al período del riesgo en la modernidad ocurre de forma involuntaria, imprevista y compulsiva, siguiendo el dinamismo autonomizado de la modernidad, de acuerdo con el modelo de los efectos colaterales latentes".[2] Son esos efectos colaterales, y no las luchas políticas, los que originan los profundos cambios que han tenido lugar en una amplia gama de relaciones sociales: las clases, los roles sexuales, las relaciones familiares, el trabajo, etc. Como consecuencia, los pilares constitutivos de la primera modernidad, tales como los sindicatos y los partidos políticos, han perdido su centralidad porque no están adaptados para tratar con las nuevas formas de conflicto específicas de la modernidad reflexiva. En una sociedad del riesgo, los conflictos básicos ya no son de naturaleza distributiva –vinculados al ingreso, el empleo, los beneficios sociales– sino que son conflictos en torno a la "responsabilidad distributiva", es decir, a cómo prevenir y controlar los riesgos que acompañan la producción de bienes y las amenazas que supone el avance de la modernización.

Beck afirma que las sociedades de la primera modernidad estaban caracterizadas por el Estado-nación y el rol central de los grupos colectivos. Debido a las consecuencias de la globalización, por un la-

[2] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 5 [trad. esp.: "La reinvención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva" en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1994].

do, y a la intensificación de los procesos de individualización, por el otro, esto ya no es así. Las identidades colectivas han sido profundamente socavadas, tanto en la esfera privada como en la pública, y en la actualidad las instituciones básicas de la sociedad están orientadas hacia el individuo y ya no hacia el grupo o la familia. Por otra parte, las sociedades industriales estaban centradas en el "trabajo" y organizadas en torno al pleno empleo; el estatus de los individuos se definía esencialmente por su trabajo, que también constituía una condición importante para su acceso a los derechos democráticos. Esto también ha llegado a su fin. De ahí la urgencia por encontrar una nueva manera de concebir la base para una participación activa en la sociedad, teniendo en cuenta el hecho de que los individuos se construyen en una interacción discursiva abierta, a la cual no pueden hacer justicia los roles clásicos de la sociedad industrial.

Aunque admite que el antiguo vocabulario de izquierda y derecha, los intereses conflictivos de los grupos y los partidos políticos no han desaparecido aún, Beck los considera "sostenes conceptuales del pasado" y, por lo tanto, totalmente inadecuados para comprender los conflictos de la modernidad reflexiva. En una sociedad del riesgo, los conflictos ideológicos y políticos ya no pueden ordenarse mediante la metáfora izquierda/derecha que era típica de la sociedad industrial, pero sí caracterizarse de manera más adecuada a partir de las siguientes dicotomías: seguro/inseguro, interior/exterior, y político/no político.[3]

La emergencia de la "subpolítica"

Ahora que hemos esbozado en líneas generales el marco de la teoría de Beck, podemos examinar la nueva forma de política que postula como solución, a la que denomina "subpolítica". La idea central es

[3] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 42.

que en una sociedad del riesgo uno no debería buscar lo político en las arenas tradicionales, como ser el parlamento, los partidos políticos y los sindicatos, y que es necesario poner fin a la ecuación entre política y Estado, o entre política y sistema político. En la actualidad lo político irrumpe en lugares muy diferentes, y nos enfrentamos a una situación paradójica: "la constelación política de la sociedad industrial se está volviendo apolítica, mientras que lo que era apolítico en el industrialismo se está volviendo político".[4] Han surgido una serie de resistencias con orientación local, extra parlamentarias, que ya no están ligadas a las clases o a los partidos políticos. Sus demandas tienen que ver con temas que no pueden expresarse mediante las ideologías políticas tradicionales, y no están dirigidas al sistema político: tienen lugar en una variedad de subsistemas.

Beck sostiene que la "sociedad del riesgo" desafía los principios básicos de la ciencia política, que por lo general ha elaborado el concepto de la política en tres aspectos: 1) la *polity* que se refiere a la constitución institucional de la comunidad política; 2) la *policy* que examina cómo los programas políticos pueden determinar circunstancias sociales; 3) y la *politics* que se refiere al proceso de conflicto político en torno a la distribución del poder y las posiciones de poder. En los tres casos la cuestión se orienta hacia agentes colectivos, y el individuo no tiene cabida en la política. Con el advenimiento de la subpolítica, el individuo pasa a ocupar el centro de la escena política. La "subpolítica", afirma,

> Se distingue de la "política" en que a) a los agentes que están fuera del sistema corporativo o político también se les permite aparecer en el escenario del diseño social (este grupo incluye grupos ocupacionales y profesionales, la inteligencia técnica de las empresas, instituciones de investigación, gerentes, trabajadores capacitados, iniciativas de ciudadanos, la esfera pública, etc.), y b) no sólo los agentes sociales y colectivos, sino también los individuos compiten con los primeros y entre sí por el

[4] *Ibid.*, p. 18.
[5] *Ibid.*, p. 22.

poder emergente de diseñar la política.[5]
También destaca que la subpolítica significa "diseñar a la sociedad desde abajo", y que como consecuencia de la subpolitización surgen crecientes oportunidades para que grupos hasta ahora involucrados en el proceso sustancial de tecnificación e industrialización puedan tener voz y participación en el ordenamiento de la sociedad: los ciudadanos, la esfera pública, los movimientos sociales, grupos de expertos y trabajadores en su lugar de ocupación.[6]

Cuando visualiza las cuestiones que abordará esta subpolítica reinventada, Beck destaca nuevamente sus diferencias respecto del tipo de política de izquierda/derecha de la modernidad simple, con su clara separación entre lo público y lo privado. De acuerdo a la concepción tradicional, uno debía abandonar la esfera privada a fin de volverse político, y era en la esfera pública, a través de los partidos, donde se realizaba lo político. La subpolítica funciona a la inversa de esta concepción, y coloca en el centro de la arena política todo aquello que fue dejado de lado y excluido del eje izquierda/derecha. Ahora que todas las cuestiones referidas al yo, que eran antes percibidas como expresiones del individualismo, ocupan un lugar central, surge una nueva identidad de lo político en términos de "política de vida y de muerte". En una sociedad del riesgo, que ha tomado conciencia de la posibilidad de una crisis ecológica, una serie de temas considerados antes de carácter privado, como ser aquellos relacionados con el estilo de vida y la dieta, han abandonado la esfera de lo íntimo y lo privado y se han politizado. La relación del individuo con la naturaleza es típica de esta transformación, ya que ahora está indefectiblemente interconectada con una multiplicidad de fuerzas globales, de las cuales es imposible escapar.

Además, el progreso tecnológico y los desarrollos científicos en el campo de la medicina y la ingeniería genética están obligando a la gente a tomar decisiones en el campo de la "política corporal" que hu-

[6] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 23.

bieran sido antes inimaginables. Esas decisiones sobre la vida y la muerte están introduciendo en la agenda política cuestiones filosóficas de existencialismo, y los individuos se verán obligados a enfrentarlas si no quieren dejar su futuro en manos de expertos, o que sea tratado según la lógica del mercado. Beck afirma que esto nos da la posibilidad de cambiar la sociedad en un sentido existencial. Todo depende de la capacidad de las personas para despojarse de sus antiguas formas de pensamiento, heredadas de la primera modernidad, a fin de enfrentar los desafíos planteados por la sociedad del riesgo. El modelo de la racionalidad instrumental sin ambigüedades tendría que ser abolido y deberían encontrarse formas que vuelvan aceptable la "nueva ambivalencia". Se necesita la creación de foros donde los expertos, los políticos, los empresarios, y los ciudadanos puedan lograr un consenso sobre los modos de establecer formas posibles de cooperación mutua.

Beck se complace en destacar el rol positivo que puede jugar la duda en el fomento de los compromisos que hacen posible la superación de los conflictos. La generalización de una actitud de duda –afirma– abre el camino a una nueva modernidad, no ya basada en la certeza como la modernidad simple, sino en el reconocimiento de la ambivalencia y en el rechazo de una autoridad superior. También afirma que el escepticismo generalizado y la centralidad de la duda que predominan en la actualidad impiden la emergencia de relaciones antagónicas. Hemos entrado en la era de la ambivalencia, en la cual ya nadie puede creer que posee la verdad –creencia que era, precisamente, la fuente de los antagonismos–. Por lo tanto, el fundamento mismo de su emergencia ha sido eliminado.[7] Es por eso que rechaza como "sostenes del pasado" los intentos de hablar en términos de izquierda y derecha y de organizar identidades colectivas en torno a esos lineamientos. Incluso va más allá al señalar que "el programa político de una modernización radicalizada es el escepticismo".

Según la perspectiva de Beck, una sociedad en la cual se haya ge-

[7] Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order, op. cit.*, pp. 168 y 169.

neralizado la duda no podrá pensar en términos de amigo y enemigo, y como consecuencia se producirá una pacificación de los conflictos. Da por sentado que, una vez que las personas dejen de creer en la existencia de una verdad que sea asequible, se darán cuenta de que deben ser tolerantes con otros puntos de vista, y considera que asumirán compromisos en lugar de intentar imponer sus propias ideas. Sólo aquellos que aún piensan según las viejas categorías y que son incapaces de cuestionar sus certezas dogmáticas van a seguir comportándose de un modo adversarial. Existe la esperanza de que los efectos colaterales de la modernización reflexiva conduzcan a su desaparición, y por lo tanto podemos esperar razonablemente el advenimiento de un orden cosmopolita.

Giddens y la sociedad postradicional

En el caso de Anthony Giddens, el concepto clave es el de "sociedad postradicional". Con este concepto quiere indicar que estamos atrapados en experimentos cotidianos que tienen profundas consecuencias para el yo y la identidad, y que implican una multiplicidad de cambios y adaptaciones en la vida diaria. La modernidad se ha vuelto experimental a nivel global, y está cargada de riesgos globales cuyas consecuencias no podemos controlar: la "incertidumbre fabricada" se ha vuelto parte de nuestras vidas. Como Beck, Giddens cree que muchas de esas incertidumbres han sido creadas por el propio crecimiento del conocimiento humano. Son el resultado de la intervención humana en la vida social y en la naturaleza. El crecimiento de la incertidumbre fabricada se ha acelerado por la intensificación de la globalización, debido al surgimiento de medios instantáneos de comunicación global. El desarrollo de una sociedad cosmopolita globalizante es la causa de que las tradiciones se hayan vuelto objeto de cuestionamiento, su estatus ha cambiado porque ahora requieren una justificación y ya no pueden darse por sentadas como en el pasado.

El surgimiento de un orden social postradicional se ha visto acompañado por la expansión de una "sociedad reflexiva", porque la incertidumbre fabricada se introduce actualmente en todas las áreas de la vida social. Por eso los individuos tienen que procesar gran cantidad de información, sobre la cual deben actuar en sus acciones cotidianas. Giddens afirma que el desarrollo de la reflexividad social es en realidad la clave para comprender una diversidad de cambios que han tenido lugar tanto en la economía como en la política. Por ejemplo,

> el surgimiento del "posfordismo" en las empresas industriales se analiza generalmente en términos de los cambios tecnológicos –particularmente la influencia de la tecnología informática–. Pero la razón subyacente del crecimiento de la "producción flexible" y la "toma de decisión de abajo hacia arriba" es que un universo de alta reflexividad conduce a una mayor autonomía de acción, que debe ser reconocida y aprovechada por la empresa.[8]

Un razonamiento similar, afirma, podría aplicarse a la esfera de la política relacionada con la autoridad burocrática, que según su visión ya no constituye una condición requerida para la eficiencia organizacional. Es por esta razón que los sistemas burocráticos comienzan a desaparecer y los Estados ya no pueden tratar a sus ciudadanos como "sujetos".

Giddens sostiene que ahora deberíamos pensar en términos de "política de vida", lo que opone al modo "emancipativo". Y afirma: "La política de vida se refiere a las cuestiones políticas que fluyen de los procesos de la autoactualización en los contextos postradicionales, donde las tendencias globalizantes penetran profundamente en el proyecto reflexivo del yo, y donde, a la inversa, los procesos de autorealización influyen en las estrategias globales".[9] Esto significa que la "política de vida" incluye, por ejemplo, cuestiones ecológicas y

[8] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity, 1994, p. 7 [trad. esp.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1997].

[9] Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity*, Cambridge, Polity, 1991, p. 214 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997].

también la naturaleza cambiante del trabajo, la familia, y la identidad personal y cultural. Mientras que la política emancipatoria tiene que ver con las oportunidades de vida y la eliminación de diferentes tipos de restricción, la política de vida tiene que ver con decisiones de vida –decisiones sobre cómo deberíamos vivir en un mundo postradicional, en el cual aquello que solía ser natural o tradicional se ha vuelto objeto de elección–. No es sólo una política de lo personal, y sería un error –destaca Giddens– pensar que se trata solamente de un interés de los más acaudalados. Sin duda las cuestiones ecológicas y feministas juegan un rol central, pero la política de vida también abarca áreas más tradicionales de la participación política, como el trabajo y la actividad económica. Por lo tanto, resulta muy importante afrontar los múltiples problemas que surgen de la transformación de la fuerza de trabajo. Afirma que "la política de vida tiene que ver con los desafíos que enfrenta la humanidad colectiva".[10]

Giddens coincide con Beck en destacar la expansión del nuevo individualismo, que representa un verdadero desafío a las formas usuales de hacer política. Desde su punto de vista, este nuevo individualismo debería ser entendido en el contexto de los complejos efectos de la globalización y su impacto en el rol cada vez más débil que juegan la tradición y las costumbres en nuestras vidas. Contrariamente a diversas críticas, tanto de la izquierda como de los conservadores, que lo perciben como una expresión de decadencia moral y como una amenaza a la solidaridad social, él considera que el individualismo institucional abre diferentes posibilidades positivas, por ejemplo, al permitir un equilibrio más adecuado entre las responsabilidades individuales y colectivas. Efectivamente, el hecho de que actualmente estemos viviendo de una manera más reflexiva crea presiones hacia una mayor democratización, y este nuevo individualismo contribuye de un modo central a esta tendencia democrática.[11]

[10] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right, op. cit.*, p. 92.

[11] Anthony Giddens, *The Third Way*, Cambridge, Polity, 1998, p. 36 [trad. esp.: *La tercera vía*, Madrid, Taurus, 2002].

Democratizando la democracia

Como podemos suponer a partir de las consideraciones previas, Giddens percibe como obsoleta la división izquierda/derecha. Incluso uno de sus libros se titula *Más allá de la izquierda y la derecha.* Afirma que, con la extinción del modelo socialista y a partir del hecho de que ya no haya una alternativa al capitalismo, la principal línea divisoria entre izquierda y derecha ha desaparecido, y la mayoría de los nuevos problemas que están surgiendo en el contexto de la sociedad postradicional –es decir, todas aquellas cuestiones relativas a la "política de vida"– no pueden ser expresadas dentro del marco izquierda/derecha. Un orden social destradicionalizante requiere un nuevo tipo de "política generativa" de acuerdo con la cual: 1) los resultados esperados no estén determinados desde arriba; 2) se creen situaciones en las cuales se pueda construir y sostener una confianza activa; 3) se conceda autonomía a aquellos afectados por programas o políticas específicas; 4) se generen recursos que aumenten la autonomía, incluyendo la riqueza material; 5) el poder político se descentralice.[12]

La confianza en la modernidad se depositaba principalmente en los sistemas de expertos, pero Giddens sostiene que lo que necesitamos es una "confianza activa". En un contexto postradicional en el que las instituciones se han tornado reflexivas, las propuestas de los expertos están expuestas a la crítica de los ciudadanos y la confianza pasiva no es suficiente, la confianza debe volverse activa. Para generar una confianza activa el conocimiento tiene que ser validado democráticamente. Efectivamente, en la actualidad, las afirmaciones de los científicos son consideradas por el público como verdades proposicionales refutables, y es por eso que los sistemas de expertos deben convertirse en dialógicos. De ahí su llamamiento a una "democracia dialógica". Lo que está en juego es la creación de una

[12] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right, op. cit.*, p. 93.

confianza activa, que genere solidaridad social entre los individuos y los grupos. La confianza activa implica un compromiso reflexivo de las personas legas con los sistemas de expertos que permite reemplazar la confianza en la autoridad de estos últimos.

En una argumentación semejante a la de Beck sobre la necesidad de transformar los sistemas de expertos en esferas públicas democráticas, Giddens sostiene la necesidad de democratizar las principales instituciones de la sociedad (incluyendo la familia) exponiéndolas al debate y a la refutación. El objetivo es promover el valor de la autonomía en la gama más amplia posible de relaciones sociales, y esto requiere el establecimiento de esferas públicas de pequeña escala, en las cuales los conflictos de interés puedan resolverse mediante el diálogo público. Señala que tal proceso de democratización es conducido por la expansión de la destradicionalización y la reflexividad social que ya está operando al menos en cuatro contextos sociales: 1) en la esfera de la vida personal, en la cual –en las relaciones sexuales, las relaciones padres-hijos, y las relaciones de amistad– estamos asistiendo a la emergencia de una "democracia emocional"; 2) en la arena organizacional, donde las jerarquías burocráticas están siendo reemplazadas por sistemas de autoridad más flexibles y descentralizados; 3) en el desarrollo de los movimientos sociales y de los grupos de autoayuda, en los que el desafío de diferentes formas de autoridad y la apertura de espacios para el diálogo representa otro potencial para la democratización; 4) a nivel global, donde las tendencias democráticas que recurren a una mezcla de reflexividad, autonomía y diálogo pueden generar eventualmente un orden global cosmopolita.[13]

Sin duda, Giddens no excluye la posibilidad de que surjan dificultades, y admite que la reafirmación de relaciones tradicionales puede dar lugar al fundamentalismo y a la violencia, pero es básicamente optimista sobre el futuro de las sociedades postradicionales. Destaca el hecho de que en la modernidad reflexiva las tradiciones

[13] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right, op. cit.*, pp. 117-124.

son forzadas a justificarse a sí mismas, y que sólo aquellas que ofrezcan una justificación discursiva van a lograr persistir. Además, este requisito de justificación discursiva crea las condiciones para un diálogo con otras tradiciones, así como también con formas alternativas de comportamiento. Por lo tanto, se puede prever la presencia creciente de una "democracia dialógica" en la que se esté preparado para escuchar y debatir con el otro; esto se aplica tanto a la vida personal como al orden global.

La apertura de la ciencia es central para el proyecto de democratización dialógica, ya que, como en el campo de la "democracia emocional", la visibilidad y la apertura a la discusión pública son las precondiciones para el avance de la reflexividad social y la concesión de autonomía. Giddens sugiere que deberíamos entender la democracia dialógica como vinculada al desarrollo de lo que denomina una "relación pura", es decir, una relación en la cual uno entra y permanece por su propia voluntad, en razón de la gratificación que proporciona la asociación con otros. Este tipo de relación pura la hallamos en el área de la vida personal y está ligada a la expansión de la "democracia emocional", a la cual ve como modelo para su enfoque dialógico. Efectivamente, según Giddens, existe un vínculo estrecho entre la relación pura y la democracia dialógica. Refiriéndose a la literatura sobre terapia marital y sexual, sugiere que hay importantes semejanzas entre la forma en que se conciben las cualidades requeridas para una buena relación y los mecanismos formales de la democracia política, porque en ambos casos se trata de una cuestión de autonomía.[14]

Giddens resume su punto de vista de la siguiente manera:

> Las presiones hacia la democratización –que siempre enfrenta influencias encontradas– son creadas por los procesos paralelos de globalización y reflexividad institucional. La destradicionalización transforma los contextos locales de acción, y al mismo tiempo altera el carácter del orden global: aún cuando permanecen firmemente adheridas, las tradi-

[14] *Ibid.*, p. 119.

ciones son crecientemente forzadas a entrar en contacto entre sí. La globalización, la reflexividad y la destradicionalización crean "espacios dialógicos" que deben ser llenados de alguna manera. Estos son espacios que pueden ser ocupados dialógicamente, apelando a mecanismos de confianza activa –pero que también pueden ser ocupados por fundamentalismos–.[15]

Un enfoque pospolítico

Como ya debería resultar claro, el enfoque defendido por Beck y Giddens busca eliminar de la política la noción de "adversario", que he presentado como noción central en el capítulo 2 para pensar la política democrática. Los dos creen que en la etapa actual de modernidad reflexiva puede tener lugar una "democratización de la democracia" sin necesidad de definir un adversario. En la actualidad las principales cuestiones políticas tienen que ver con temáticas referidas a la adjudicación entre diferentes reivindicaciones de estilos de vida, a la extensión de la autonomía a todas las esferas en las cuales se puede implementar la democratización dialógica a fin de fomentar el desarrollo de la reflexividad. Deben ser decididas por individuos y no por grupos, y enmarcadas en términos de una "política de vida" (Giddens) y una "subpolítica" (Beck). El debate democrático es concebido como un diálogo entre individuos cuyo objetivo es crear nuevas solidaridades y ampliar las bases de la confianza activa. Los conflictos pueden ser pacificados gracias a la "apertura" de una diversidad de esferas públicas, en las cuales –a través del diálogo– personas con intereses muy diferentes tomarán decisiones sobre una variedad de temas que las afectan, y desarrollarán una relación de tolerancia mutua que les permitirá vivir juntas. Por supuesto habrá desacuerdos, pero éstos no deberían adoptar una forma adversarial.

El argumento principal de Beck y Giddens es que en las socie-

[15] Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

dades postradicionales ya no encontramos identidades colectivas construidas en términos de nosotros/ellos, lo cual significa que las fronteras políticas se han disipado. Las fuentes de sentido colectivas y específicas de grupos se están agotando, y ahora se espera que los individuos vivan con una amplia variedad de riesgos personales y globales, sin las antiguas certezas. Con el advenimiento de la sociedad del riesgo y la individualización de los conflictos políticos, las viejas líneas de conflicto y las controversias partidarias han perdido su relevancia, y la claridad política del pasado ya no resulta efectiva. Por eso sostienen que el modelo adversarial de la política, característico de la modernidad simple, se ha vuelto obsoleto en la etapa actual de modernización reflexiva y, por lo tanto, debe ser descartado.

La clave respecto de la desaparición de las identidades colectivas es la dinámica de la individualización, considerada por Beck y Giddens como la esencia de la modernidad reflexiva. Este proceso de individualización destruye las formas colectivas de vida necesarias para la emergencia de la conciencia colectiva y del tipo de política que le corresponde. De ahí que sea totalmente ilusorio el intento por fomentar la solidaridad de clase, dado que la principal experiencia de los individuos en la actualidad es precisamente la propia destrucción de las condiciones de la solidaridad colectiva. La expansión del individualismo socava los sindicatos y los partidos, y vuelve insignificante el tipo de política que solían fomentar. Beck, por supuesto, nunca ha considerado que fuera importante, ya que, como hemos visto, afirma que las principales transformaciones que han experimentado nuestras sociedades no han sido el resultado de luchas políticas, sino que han ocurrido involuntaria y apolíticamente como resultado de "efectos colaterales". Incluso proclama que su teoría "no es una teoría de las clases o de las crisis, ni tampoco una teoría de la decadencia, sino más bien una teoría de la afirmación y reafirmación involuntaria y latente de la sociedad indus-

[16] Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *op. cit.*, p. 178.

trial, como consecuencia del éxito de la modernización occidental".[16]

Resulta muy revelador el hecho de que el único tipo de oponente radical que tal modelo pueda concebir sea el "tradicionalista" o "fundamentalista", el cual, en reacción al desarrollo de la sociedad postradicional, intenta reafirmar las viejas certezas de la tradición. Esos tradicionalistas o fundamentalistas, por su propio rechazo a los progresos de la modernización reflexiva, se enfrentan al curso de la historia y, obviamente, no se les puede permitir que participen en la discusión dialógica. De hecho, si aceptamos la distinción que he propuesto entre "enemigo" y "adversario", este tipo de oponente no es un adversario sino un enemigo, es decir, alguien cuyas demandas no son reconocidas como legítimas, y que debe ser excluido del debate democrático.

Existen varias consecuencias decisivas derivadas de la eliminación del lugar del adversario, y en el próximo capítulo argumentaré que esto contribuye a explicar la forma antagónica que han adoptado algunas de las luchas políticas actuales. Aquí es importante destacar que, al declarar el fin del modelo adversarial de la política, el enfoque de Beck y Giddens excluye la posibilidad de darle una forma "agonista" a los conflictos políticos; la única forma posible de oposición es la "antagónica". En verdad, si aceptáramos concebir el ámbito de la política según su enfoque, concluiríamos en el siguiente cuadro: por un lado, una multiplicidad de luchas "subpolíticas" sobre una variedad de "cuestiones de la vida" que pueden ser tratadas mediante el diálogo; por otro lado, o bien los "tradicionalistas" pasados de moda o, algo más preocupante, los "fundamentalistas" llevando a cabo una lucha retrógrada contra las fuerzas del progreso.

Beck y Giddens están convencidos, por supuesto, de que las "fuerzas del progreso" prevalecerán y que se establecerá un orden cosmopolita, pero ¿cómo lo lograremos y qué ocurrirá mientras tanto? ¿Cómo trataremos, por ejemplo, las profundas desigualdades que existen hoy en el mundo? Es digno de destacar que ni Beck ni Giddens tienen mucho que decir acerca de las relaciones de poder y la manera en que ellas estructuran nuestras sociedades. Ellos resaltan la fluidez social, e ignoran completamente el modo en que la modernidad reflexiva ha asistido al surgimiento de una nueva clase, cuyo poder debe ser desafiado si es que las instituciones básicas de la sociedad "postradicional" van a ser democratizadas. Asimismo, está claro que el movimiento contra la burocratización –que Giddens percibe como un ámbito importante de lo que denomina "política generativa"– no tendrá lugar sin una lucha contra los directores empresariales, cuyo poder deberá limitarse. En lo que se refiere a las cuestiones ecológicas, sobre las cuales ponen gran énfasis, resulta sorprendente que ninguno de los dos parezca darse cuenta de que muchos de los problemas relativos al medioambiente están profundamente relacionados con las políticas neoliberales, que priorizan la ganancia y los mecanismos de mercado. En todas las áreas decisivas en las que están en juego las estructuras de poder, su enfoque político no conflictual es incapaz de plantear las preguntas adecuadas. La política, como señala Perry Anderson comentando a Giddens, no es un intercambio de opiniones, sino una lucha por el poder, y advierte que "el peligro de concebir la vida democrática como un diálogo es que podemos olvidar que su realidad principal sigue siendo la disputa".[17] Si no comprendemos la estructura del actual orden hegemónico y el tipo de relaciones de poder a través de las cuales se constituye, nunca podrá lograrse una democratización real. Sea lo que sea aquello que afirmen sus proponentes, el enfoque "dialógico" está lejos de ser radical, porque ninguna política radical puede existir sin desafiar las relaciones de poder establecidas, y esto requiere la definición de un adversario, que es precisamente lo que esta perspectiva evita.

DEMOCRACIA DIALÓGICA VERSUS DEMOCRACIA AGONISTA

Quiero estar segura de que mi crítica a Beck y Giddens se haya en-

[17] Perry Anderson, "Power, Politics and the Enlightenment", en David Miliband (ed.), *Reinventing the Left*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 43.

tendido. De ninguna manera estoy argumentando aquí en favor de la concepción tradicional de la política revolucionaria. Estoy de acuerdo en que la política democrática no puede adoptar la forma de una confrontación amigo/enemigo sin conducir a la destrucción de la asociación política. Y ya he dejado en claro mi lealtad a los principios de la democracia pluralista. Pero eso no significa que todo tipo de confrontación adversarial quede excluida, ni que estemos destinados a apoyar un enfoque dialógico consensual. Como expuse en el capítulo 2, la cuestión fundamental para la política democrática es pensar cómo se le puede dar a la dimensión antagónica –que es constitutiva de lo político– una forma de expresión que no destruya la asociación política. Sugerí antes que esto requería distinguir entre las categorías de "antagonismo" (relaciones entre enemigos) y "agonismo" (relaciones entre adversarios) y concebir un tipo de "consenso conflictual" que provea un espacio simbólico común entre oponentes que son considerados como "enemigos legítimos". Al contrario del enfoque dialógico, el debate democrático es entendido como una confrontación real. Los adversarios luchan –incluso ferozmente– pero de acuerdo a un conjunto compartido de reglas, y sus posturas –a pesar de ser irreconciliables en última instancia– son aceptadas como perspectivas legítimas. La diferencia fundamental entre la perspectiva "dialógica" y la "agonista" es que el objetivo de esta última es una profunda transformación de las relaciones de poder existentes y el establecimiento de una nueva hegemonía. Es por esto que puede llamarse propiamente "radical". Sin duda no es una política revolucionaria de tipo jacobina, pero tampoco es una política liberal de lucha de intereses dentro de un terreno neutral, ni la formación discursiva de un consenso democrático.

Esta interpretación del "adversario" es precisamente lo que el enfoque de Beck y Giddens no logra percibir, y debido a esto permanecen íntegramente dentro de los parámetros tradicionales de la política liberal. Por lo tanto, su "democratización de la democracia" no debería confundirse con la "democracia radical" que Ernesto Laclau y yo defendimos en 1985 en *Hegemonía y estrategia socialista*.[18] Vale la pena explicar detenidamente las diferencias entre las dos perspectivas, particularmente porque, a primera vista, puede parecer que existen muchas similitudes. Por ejemplo, nuestro libro también constituye una crítica al modelo de política jacobino, y reconocemos que la política está actualmente teniendo lugar en una multiplicidad de campos antes considerados no políticos. Una de las tesis centrales de *Hegemonía y estrategia socialista* es la necesidad de tomar en cuenta todas las luchas democráticas que han surgido en una variedad de relaciones sociales y que, afirmamos, no podrían ser aprehendidas mediante la categoría de "clase". Esas luchas, generalmente denominadas "nuevos movimientos sociales", constituyen el campo de lo que Beck denomina la "subpolítica" y Giddens "cuestiones políticas de la vida". Por lo tanto, existe un acuerdo sobre la importancia de ampliar el ámbito de la política. Pero nuestras perspectivas disienten en lo que respecta al modo en que las luchas políticas deberían ser concebidas. Para nosotros, la radicalización de la democracia requiere la transformación de las estructuras de poder existentes y la construcción de una nueva hegemonía. Desde nuestro punto de vista, la construcción de una nueva hegemonía implica la creación de una "cadena de equivalencias" entre la diversidad de luchas democráticas, viejas y nuevas, con el fin de formar una "voluntad colectiva", un "nosotros" de las fuerzas democráticas radicales. Esto puede realizarse sólo por la determinación de un "ellos", el adversario que debe ser derrotado para hacer posible la nueva hegemonía. Aunque manteniendo distancia respecto de la tradición leninista de una ruptura revolucionaria total, y destacando que nuestra interpretación de la democracia radical es compatible con el mantenimiento de las instituciones de la denominada "democracia formal", sin embargo también nos sepa-

[18] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

ramos del enfoque liberal de la neutralidad del Estado. A pesar de sus deficiencias, consideramos que la tradición marxista ha realizado una importante contribución a nuestra comprensión de la dinámica del sistema capitalista y sus consecuencias sobre el conjunto de las relaciones sociales. Es por esto que, a diferencia de Beck y Giddens, reconocemos el rol decisivo que juega el poder económico en la estructuración de un orden hegemónico.

Si el enfoque de la "democracia reflexiva" puede concebir la democratización de la democracia como una ampliación no problemática del marco dialógico a todas las áreas de la sociedad, es porque no percibe la dimensión hegemónica de la política. El rechazo de Beck y Giddens al modelo adversarial como una forma obsoleta de estructurar el campo político es una consecuencia de su incapacidad para reconocer la constitución hegemónica de la realidad social. A pesar de hacer algunos gestos hacia la afirmación de la naturaleza discursiva de lo social, pasan por alto un aspecto central de este proceso: el rol de las relaciones de poder en la construcción de todas las formas de objetividad. Si sumamos a esto su convicción de que las identidades han desaparecido como consecuencia del proceso de individualización, no resulta sorprendente que sean incapaces de comprender la dinámica de la política.

La retórica de la modernización

Los teóricos de la modernización reflexiva presentan la política que defienden sobre las bases de su análisis sociológico. Afirman que están simplemente señalando las consecuencias en el campo de la política de las transformaciones que han ocurrido en nuestras sociedades: la pérdida de relevancia de las identidades colectivas y la obsolescencia del modelo adversarial. Esto otorga a su visión pospolítica la apariencia de cientificidad e irrefutabilidad, haciendo que todos aquellos que discrepan con ellos parezcan prisioneros de un

marco anticuado.

La palabra clave para esta estrategia es, por supuesto, la "modernización", cuyo efecto es discriminar entre las personas que están en sintonía con las nuevas condiciones del mundo moderno, postradicional, y aquellas que aún se aferran desesperadamente al pasado. Utilizar de tal manera la noción de "modernización" constituye sin duda un gesto retórico poderoso, que les permite trazar una frontera entre "los modernos" y "los tradicionalistas o fundamentalistas", al mismo tiempo que niegan el carácter político de su acto. A pesar de sus tesis sobre la desaparición de la distinción nosotros/ellos y su centralidad en la política, no resulta sorprendente que ni Beck ni Giddens puedan evitar establecer una frontera entre nosotros y ellos. Esto era previsible, ya que tal frontera –como hemos visto– es constitutiva de la política. Pero al presentarla de un modo supuestamente neutral, como evidencia sociológica, niegan su naturaleza política.

Tal negación constituye el gesto pospolítico típico, y merece un análisis detallado que nos brindará clarificaciones importantes. Como acabamos de ver, a pesar de anunciar el fin del modelo adversarial, Beck y Giddens no pueden evitar definir un adversario o enemigo, que es el "fundamentalista" que se opone al proceso de modernización reflexiva. Por lo tanto, el "nosotros" de la "gente moderna" –es decir, de aquellos que forman parte del movimiento de la modernización reflexiva– se construye por la determinación de un "ellos", los tradicionalistas o fundamentalistas que se oponen a este movimiento. Ellos no pueden participar del proceso dialógico, cuyas fronteras están constituidas de hecho por su misma exclusión. ¿Qué es esto sino una discriminación típica amigo/enemigo, pero que, como he indicado, no es reconocida como tal porque se la presenta como un hecho sociológico y no como un gesto político, partisano?

¿Qué conclusión deberíamos sacar de esto? Que, al contrario de sus afirmaciones, lo político en su dimensión antagónica no ha desaparecido, sino que en este caso se manifiesta a sí mismo bajo una

apariencia diferente, como un mecanismo de exclusión justificado mediante fundamentos seudocientíficos. Lo que es realmente problemático desde un punto de vista político es que tal modo de trazar la frontera política no conduce a un debate democrático vibrante. Cuando una exclusión se justifica de esta manera, no está expuesta a la refutación política y está protegida de la discusión democrática. Las demandas que se presentan como provenientes de los tradicionalistas o fundamentalistas pueden por lo tanto ser ignoradas sin remordimientos por los demócratas "dialógicos".

En el próximo capítulo, al analizar las consecuencias políticas de la negación de la naturaleza constitutiva del antagonismo, tendré oportunidad de dar otros ejemplos del engaño pospolítico, que consiste en trazar una frontera política al mismo tiempo que su carácter político es negado. Pero antes de llegar a este punto, quiero examinar el intento de vincular la tesis de la "modernidad reflexiva" a la estrategia política concreta del denominado "centro radical".

Giddens y la Tercera Vía

El jugador principal en este campo es Giddens, a quien se le atribuye el propósito de establecer los fundamentos intelectuales de la postura de centroizquierda denominada "la tercera vía". En dos libros, *The Third Way* y *The Third Way and its Critics*, publicados en 1998 y 2000 respectivamente, intentó esbozar las consecuencias de su teoría sociológica para la política práctica, e hizo una serie de propuestas para la "redefinición de la socialdemocracia después de la muerte del socialismo". Su análisis nos va a proporcionar un punto de vista privilegiado para examinar el impacto del enfoque pospolítico en la práctica política.

La socialdemocracia, afirma Giddens, debe aceptar el fin del sistema mundial bipolar y la extinción del modelo comunista. Según su visión, la identidad de los socialdemócratas ha entrado en crisis a partir del colapso del comunismo, porque si bien ellos mismos se

habían definido en oposición al comunismo, compartían algunas de sus perspectivas. Por lo tanto, ha llegado el momento de hacer un replanteo radical. Esto, afirma, requiere afrontar cinco dilemas: 1) las implicancias de la globalización; 2) las consecuencias de la expansión del individualismo; 3) la pérdida de sentido de la división izquierda/derecha; 4) el hecho de que la política está teniendo lugar fuera de los mecanismos ortodoxos de la democracia; 5) la necesidad de tomar en cuenta los problemas ecológicos.[19]

El trasfondo de esta tesis es que, bajo las presentes condiciones de globalización, la forma keynesiana de administración económica –que constituía un principio básico de la socialdemocracia– se ha debilitado drásticamente. Además, con el rechazo del socialismo como teoría de administración económica, una de las principales líneas divisorias entre izquierda y derecha ha desaparecido. Los socialdemócratas deben reconocer que no existe una alternativa al capitalismo. Recurriendo a su teoría de la modernización reflexiva, Giddens critica a la socialdemocracia clásica por la centralidad que le atribuye al Estado en la vida económica y social, y por su desconfianza hacia la sociedad civil. Por eso está tan mal preparada para comprender la naturaleza del nuevo individualismo, al cual acusa de destruir los valores comunes y los intereses públicos. Al ver con recelo la expansión del proceso de individualización, los socialdemócratas no perciben el potencial que implican esos procesos para una mayor democratización. Ellos se aferran a las instituciones tradicionales del Estado de bienestar, sin darse cuenta de que el concepto de provisión colectiva debe ser replanteado y de que, en tanto vivimos de una manera más abierta y reflexiva, debe encontrarse un nuevo equilibrio entre la responsabilidad individual y la colectiva.

Según Giddens: "El objetivo global de la política de la tercera vía debería ser ayudar a los ciudadanos a abrirse camino a través de las principales revoluciones de nuestro tiempo: *la globalización, las trans-*

[19] Anthony Giddens, *The Third Way, op. cit.*, p. 27.
[20] *Ibid.*, p. 64.

formaciones en la vida personal y nuestra *relación con la naturaleza*".[20] Manifiesta una actitud positiva hacia la globalización, pero concebida como fenómeno amplio, no meramente como mercado global. Al apoyar el libre comercio, recomienda limitar sus consecuencias destructivas mediante un interés por la justicia social. Finalmente, declara que el colectivismo debe ser abandonado, y que la expansión del individualismo debe ser acompañada por una ampliación de las obligaciones individuales. Lo que está en juego es el establecimiento de una nueva relación entre el individuo y la comunidad, cuyo lema podría ser "ningún derecho sin responsabilidades". Otro lema de la política de la tercera vía es "ninguna autoridad sin democracia". En una sociedad postradicional, afirma, la democracia es la única ruta hacia la justificación de la autoridad, y pone gran énfasis en la creación de una confianza activa como forma de mantener la cohesión social y sostener la solidaridad social en contextos de modernización reflexiva.

Para permitir la ampliación de la democracia –sostiene Giddens– es necesario reformar el Estado y el gobierno, de modo que actúen en asociación con la sociedad civil. Entre las reformas que defiende se incluyen la descentralización, la expansión del rol de la esfera pública, el fomento de la eficiencia administrativa, nuevos experimentos con la democracia más allá de los procesos electorales ortodoxos, y una intervención creciente en el campo de la gestión de riesgos. La política de la tercera vía busca de esta manera la creación de un nuevo Estado democrático, que actuará en cooperación estrecha con la sociedad civil en el contexto de una nueva economía mixta, que Giddens describe de la siguiente manera:

> La nueva economía mixta busca en cambio una sinergia entre el sector público y privado, utilizando el dinamismo del mercado pero con el interés público en mente. Implica un equilibrio entre la regulación y la desregulación, tanto a nivel transnacional como nacional y local; y un equilibrio entre lo económico y lo no económico en la vida de la sociedad.[21]

[21] Anthony Giddens, *The Third Way*, *op. cit.*, p. 100.

El Estado de bienestar no será abandonado, pero la relación entre riesgo y seguridad debería modificarse a fin de crear una sociedad de "tomadores de riesgo responsables". Asimismo, el significado de la redistribución debería orientarse hacia la "redistribución de posibilidades".

Resulta particularmente relevante para mi argumentación la afirmación de Giddens de que la política de la tercera vía es una "política de nación única", porque resalta la naturaleza no conflictual de su proyecto político. Esto, por supuesto, concuerda con los principios centrales de su teoría sociológica que, como hemos visto, elimina la dimensión de antagonismo de lo político. En las sociedades postradicionales el desacuerdo existe, pero puede superarse mediante el diálogo y la educación; no constituye la expresión de conflictos fundamentales, y la sociedad ya no está marcada por la división de clases. De hecho, es el concepto mismo de clase lo que su "política de vida" intenta abolir y reemplazar por cuestiones de "estilo de vida".

También vale la pena subrayar que Giddens designa este nuevo Estado democrático como "el Estado sin enemigos", y gran parte de su argumentación se basa en la idea de que, con el fin de la era bipolar, los Estados ya no se enfrentan a enemigos, sino a peligros; de ahí la necesidad de buscar otras fuentes de legitimidad diferentes de las proporcionadas por la amenaza de la guerra. Esas consideraciones fueron publicadas, por supuesto, antes de los eventos del 11 de septiembre de 2001, y hoy, con el desencadenamiento de la "guerra contra el terrorismo", parecen completamente obsoletas. Sin embargo, pienso que tal vez Giddens quiera mantener su postura, explicando esos eventos como contratiempos temporarios provocados por la reacción de los fundamentalistas a los progresos de la modernización reflexiva.

¿Cómo deberíamos evaluar las propuestas políticas de Giddens? Él afirma que su objetivo es contribuir a la renovación de la socialdemocracia, pero resulta claro que esta supuesta renovación consiste básicamente en hacer que el proyecto socialdemócrata se resigne

a aceptar la actual etapa del capitalismo. Esto constituye un movimiento drástico, ya que el objetivo de la socialdemocracia siempre ha sido enfrentar los problemas sistémicos de desigualdad e inestabilidad generados por el capitalismo. Sin embargo, al haber decretado que no existe alternativa, Giddens se siente autorizado a renunciar a esta dimensión supuestamente obsoleta. Simplemente pasa por alto las conexiones sistémicas que existen entre las fuerzas globales del mercado y la variedad de problemas –desde la exclusión hasta los riesgos ambientales– que su política pretende afrontar. Es sólo bajo esta condición que puede concebir una "política dialógica" que trascienda el modelo adversarial y sea capaz de producir soluciones que beneficien a todos los sectores de la sociedad. Tal perspectiva pospolítica, consensual, se caracteriza por evitar los conflictos fundamentales y por una evasión de todo análisis crítico del capitalismo moderno. Es por esto que es incapaz de desafiar la hegemonía del neoliberalismo.

La "renovación" de la socialdemocracia por el Nuevo Laborismo*

Encontramos una confirmación de esta correspondencia entre la hegemonía neoliberal y la "tercera vía" al examinar cómo las propuestas de Giddens para una socialdemocracia renovada han inspirado la política del nuevo laborismo. No pretendo hacer un análisis detallado de las diversas políticas del gobierno de Blair: bastará con indicar su orientación principal. La pregunta es: ¿cuán radical es la política de este denominado "centro radical" y qué tipo de consenso ha intentado implementar? Y la respuesta es realmente deprimente. Como ha señalado Stuart Hall,[22] en lugar de desafiar la

* "Nuevo Laborismo" (*New Labour*) es el nombre dado por Tony Blair a su renovación del Partido Laborista británico [N. de la T.].

[22] Stuart Hall, "New Labour's Double-Shuffle", en *Soundings*, núm. 24, otoño de 2003.

hegemonía neoliberal implementada por dieciocho años de gobierno thatcherista, el nuevo laborismo la ha retomado donde la dejó el thatcherismo. Blair optó por adaptarse al campo neoliberal, aunque de una manera diferente. Su proyecto ha consistido en que la socialdemocracia sea absorbida por el neoliberalismo. La estrategia de largo plazo del nuevo laborismo, dice Hall, es "la transformación de la socialdemocracia en una variedad particular del neoliberalismo de libre mercado". Algunos de los objetivos de la socialdemocracia –por ejemplo, aspirar a cierto nivel de redistribución y al mejoramiento de los servicios públicos– están presentes, pero subordinados a la agenda neoliberal de establecimiento de una economía empresarial libre de las regulaciones que los gobiernos socialdemócratas previos habían instalado para controlar al capitalismo. El Estado de bienestar ha sido "modernizado" por la introducción de mercados internos y la difusión de técnicas gerenciales que fomentan los "valores empresariales" claves de la eficiencia, la elección y la selectividad. Es cierto que el Estado no es considerado como el enemigo, como ocurre en el caso del neoliberalismo, pero su rol se ha transformado completamente. Ya no consiste en "apoyar a los menos afortunados o poderosos en una sociedad que produce 'naturalmente' enormes desigualdades de riqueza, poder y oportunidades, sino en ayudar a los individuos a satisfacer por sí mismos sus necesidades sociales –salud, educación, medioambiente, transporte, vivienda, familia, seguro de desempleo, pensiones de vejez, etcétera–".[23] De esta manera el nuevo laborismo interpreta el "gobierno activo".

John Gray –quien también destaca la importancia de la ideología neoliberal y el culto al mercado en la formación intelectual del nuevo laborismo– afirma que, en el ámbito de las privatizaciones, Blair fue incluso más lejos de lo que Thatcher hubiera imaginado. Da como ejemplos la introducción de las fuerzas del mercado en el sistema judicial y en los servicios penitenciarios, y señala: "Aquí el mercado estaba siendo introducido en el núcleo mismo del Estado

[23] *Ibid.*, p. 18.

–algo que en la época de Thatcher sólo apoyaban los *think tanks* de la derecha–".[24] Otras políticas en las que advierte que Blair va más lejos que Thatcher incluyen la desregulación de los servicios postales y la introducción de las fuerzas de mercado en el Servicio Nacional de Salud.

Una clara señal de la renuncia del nuevo laborismo a su identidad izquierdista es que ha abandonado su lucha por la igualdad. El eslogan del partido se orienta ahora hacia el hecho de proporcionar "elección". Las clases han desaparecido, y actualmente los términos claves son "inclusión", y "exclusión". La sociedad es percibida como compuesta básicamente por clases medias; las únicas excepciones son una pequeña elite de los muy ricos, por un lado, y aquellos que están "excluidos", por el otro. Esta visión de la estructura social proporciona la base para el "consenso en el centro" que defiende el nuevo laborismo. Esto, por supuesto, coincide con el principio según el cual las sociedades "postradicionales" ya no se estructuran sobre la base de relaciones desiguales de poder. Al redefinir las desigualdades estructurales producidas sistemáticamente por el mercado en términos de "exclusión", se podría prescindir del análisis estructural de sus causas, evitando así la pregunta respecto de cuáles son los cambios necesarios en las relaciones de producción para afrontarlas. Ésta es la única manera en que una socialdemocracia "modernizada" puede eludir la identidad tradicional de la izquierda y situarse a sí misma "más allá de la izquierda y la derecha".

Una de las formas que propone Giddens para trascender la vieja división izquierda/derecha consiste en establecer asociaciones entre el Estado y la sociedad civil, y esta idea ha sido adoptada con entusiasmo por el nuevo laborismo mediante las asociaciones público-privadas (APP) –con resultados desastrosos para los servicios públicos–. No hay necesidad aquí de repetir la desastrosa historia de los ferrocarriles. El fracaso del intento por conceder a empresas privadas la gestión de una parte tan vital del sistema de transporte fue tan evidente, que el Estado los tuvo que readquirir. Sin embargo, esto no parece haber disminuido el fervor del nuevo laborismo por las APP, a las que aún trata de imponer en otras áreas. La estrategia de las APP es, por supuesto, paradigmática de la tercera vía: ni el Estado (izquierda) ni el sector privado (derecha), sino su asociación supuestamente armoniosa, con el Estado proporcionando el dinero para las inversiones y los empresarios recolectando las ganancias, ¡y obviamente los ciudadanos (consumidores en el nuevo lenguaje) sufriendo en consecuencia!

Es así cómo una supuesta renovación de la socialdemocracia ha producido una "variante socialdemócrata del neoliberalismo" (Hall). El caso del nuevo laborismo muestra claramente que la negativa a reconocer que una sociedad se constituye siempre hegemónicamente, a través de una determinada estructura de relaciones de poder, conduce a aceptar la hegemonía existente y a quedar atrapado dentro de su configuración de fuerzas. Éste es el resultado necesario de un "consenso en el centro" que pretende que el modelo adversarial ha sido superado. En lugar de ser el ámbito en el cual tiene lugar un debate agonista entre políticas de izquierda y de derecha, la política se limita a una manipulación. Por cuanto no hay ninguna diferencia fundamental entre ellos, los partidos van a intentar vender sus productos mediante un hábil *marketing*, con la ayuda de las agencias de publicidad. Las consecuencias han sido un creciente desafecto con respecto a la política y una drástica caída en la participación electoral. ¿Cuánto tiempo va a pasar antes de que los ciudadanos pierdan por completo su confianza en el proceso democrático?

[24] John Gray, "Blair's Project in Retrospect", en *International Affairs*, vol. LXXX, núm. 1, enero de 2004, p. 43.

IV. LOS ACTUALES DESAFÍOS A LA VISIÓN POSPOLÍTICA

Si creyéramos en la imagen optimista expuesta por los teóricos de la "modernización reflexiva" y los políticos de la "tercera vía", a pesar de cierta resistencia al progreso, la tendencia básica en la actualidad sería hacia un mundo unificado y pacificado. Sin embargo, esto está lejos de la realidad, y la visión pospolítica ha sido criticada de manera creciente desde distintas perspectivas. Sin duda, en las décadas recientes las fronteras entre la izquierda y la derecha se han vuelto cada vez más difusas. Pero en lugar de crear las condiciones de una democracia más madura, lo que hemos experimentado en muchas sociedades occidentales es una pérdida de legitimidad de las instituciones democráticas. Además, en lo que a política internacional se refiere, el fin del orden mundial bipolar no ha conducido a un sistema más armonioso, sino a la explosión de una diversidad de nuevos antagonismos. Incluso antes de los hechos dramáticos del 11 de septiembre de 2001 y la "guerra contra el terrorismo" que desencadenaron, ya resultaba claro que los antagonismos, lejos de haber desaparecido, se manifestaban en nuevas formas, tanto en el contexto nacional como en el internacional.

La superficialidad del enfoque pospolítico, por ejemplo, ya había sido revelada por el surgimiento de partidos populistas de derecha en varios países europeos, cuyo triunfo desconcertó a los teóricos liberales y a sus comentaristas afines. ¿Cómo podían explicar que, al contrario de sus afirmaciones respecto de la desaparición de las identidades colectivas, tanta gente en las sociedades avanzadas pudiera ser atraída por partidos que apelaban a formas supuestamente "arcaicas" de identificación, como "el pueblo"? Habiendo celebrado el surgi-